

REVISTA

teológica

ISSN: 2674-7898

Ano 14 | Nº. 14 | 2025

LEVANDO OS PERGAMINHOS

Professor Me William Tenório Quintela
Diretor Acadêmico da
Faculdade Teológica Batista
De São Paulo

Professor Dr Jonas Machado
Editor e organizador da
Revista Teológica

Professor Me Marcos de Almeida
Coordenador Acadêmico de Curso da
Faculdade Teológica Batista
De São Paulo



Uma publicação da Faculdade
Teológica Batista de São
Paulo e Centro de Estudos e
Pesquisas Dr. Russell P. Shedd



EQUIPE EDITORIAL

DIREÇÃO-GERAL

Prof. Me. William Tenório Quintela

EDITORES

Prof. Dr. Jonas Machado

Prof. Me. Marcos de Almeida

Prof. Me. Joerley Cruz

REVISÃO GRAMATICAL

Profa. Dra. Liliane Barros Oliveira Delorenzi

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Alberto Kenji Yamabuchi
(Faculdade Teológica Batista de São Paulo)

Prof. Dr. Carlos Augusto Vailatti
(Faculdade Evangélica de São Paulo)

Prof. Dr. Dimitris Chistidis –
(Emérito da Universidade Aristóteles de Tessalônica)

Prof. Dr. Efstathios Tsotsos
(Faculdade Teológica Batista de São Paulo)

Prof. Dr. Emmanuel Roberto Leal de Athayde
(Faculdade Teológica Batista de São Paulo)

Prof. Dr. Jonas Machado
(Faculdade Teológica Batista de São Paulo)

Prof. Dr. Pedro Evaristo Conceição Santos
(Faculdade Teológica Batista de São Paulo)

Prof. Dr. Ricardo Bitun
(Universidade Presbiteriana Mackenzie)

Prof. Dr. Vinícius Magno Borges Nunes Couto
(Universidade Presbiteriana Mackenzie)

APRESENTAÇÃO

É com muita satisfação que a Teológica apresenta, **Levando os Pergaminhos**, a nova edição de sua revista acadêmica. Desta vez, pela iniciativa do “Centro de Altos Estudos Dr. Russell Shedd” (CAERS), e sob a organização do professor Dr. Jonas Machado, a temática da revista concentra-se no eixo de estudos do Novo Testamento e na patrística dos primeiros séculos. Entre os temas pesquisados o leitor terá uma excelente reflexão sobre diferentes aspectos da Teologia Bíblica.

O primeiro manuscrito, de autoria do mestre William T. Quintela, trata da significância do estudo da koiné helenística para a formação e exercício do ministério pastoral. Por sua vez, o segundo manuscrito apresenta uma exegese de Lucas 10. 25-37. Dr. Antônio Renato Gusso, exegeta experiente, apresenta, com maestria, um excelente estudo sobre a Parábola do Samaritano. Na sequência, Dr. Vinicius Couto, proficiente escritor, agracia-nos com um estudo sobre a graça santificadora de Deus. O quarto pergaminho a ser desenrolado foi escrito pelo Dr. Leandro Formicki. À luz da estrutura retórica de 2 Coríntios, capítulo 9, o autor apresenta um enfoque do ato de se doar por amor como paradigma a ser assimilado pelos crentes. No quinto pergaminho, o professor Eziongeber Vieira de Lima discorre, de maneira muito interessante, sobre o espírito que atuava na jovem que se colocou à frente do apóstolo Paulo dizendo: “Estes homens são servos do Deus altíssimo. Eles vos anunciam o caminho da Salvação” (At 16.17). Os Pergaminhos, das

cavernas de Qumran, seguem surpreendendo a cada desenrolar de seus manuscritos. No sexto deles, o mestre Ulicélio Valente, do Seminário Batista Equatorial, apresenta o contexto político e os diversos grupos que coexistiam no período do Novo Testamento. O mestre Marcos de Almeida, escreve o sétimo manuscrito com muita competência, falando sobre a celebração cristã sadia no equilíbrio entre sentir e pensar, tendo como labor exegetico o texto de Lc 22.14-23. O oitavo manuscrito, de dupla autoria, apresenta uma pesquisa da atuação da mulher na formação do cristianismo primitivo. Trata-se de uma pesquisa feita por Quezia Marques Palma e professor Emmanuel Athayde. Eles nos apresentam um trabalho descritivo do lugar da mulher entre os primeiros seguidores de Jesus Cristo. Caminhando para o final de nossa revista, no nono manuscrito, o Dr. Efstathios Tsotsos nos presenteia com um estudo sobre a “filosofia superior” de Justino Mártir. Por fim, quem encerra a presente edição de **Levando os Pergaminhos** é o Dr. Jonas Machado, nosso editor. Ele nos descortina as diferentes interpretações da crucificação de Jesus ao longo da história.

Em suma, essa edição está imperdível, vale a pena ler artigo por artigo!

Prof Me William Tenório Quintela

Diretor Acadêmico da Faculdade Teológica Batista De São Paulo

SUMÁRIO

Introdução	6
I. A relevância do aprendizado do grego para a formação e exercício do ministério pastoral na atualidade: um estudo sobre as causas da falta de conhecimento do grego bíblico entre pastores brasileiros. (William Tenório Quintela)	7
II. A parábola do “Bom” Samaritano: uma proposta de exegese e aplicação de Lucas 10.25-37. (Antônio Renato Gusso)	16
III. Desenvolvendo a salvação pela graça santificadora de Deus: uma análise de Filipenses 2.12-13 (Vinicius Couto)	29
IV. A Estrutura retórica de 2 Coríntios 9 (Leandro Formicki)	49
V. O espírito de Píton era por nós ou contra nós? (Eziongber Vieira de Lima)	61
VI. O contexto político na época do Novo Testamento: uma análise dos principais grupos (Ulicélio Valente de Oliveira)	73
VII. A celebração cristã sadia no equilíbrio entre sentir e pensar: breve labor exegetico no texto de Lucas 22.14-23 (Marcos de Almeida)	84
VIII. O cristianismo primitivo feminino: uma análise da mulher na formação da igreja primitiva (Quezia Marques Palma e Emmanuel Roberto Leal de Athayde)	93
IX. A teologia dos apologistas perante o mundo greco-romano no século II D.C: o filósofo e mártir Justino e sua “filosofia superior” (Efstathios Tsotsos)	104
X. As interpretações da crucificação de Jesus, ontem e hoje (Jonas Machado)	116

INTRODUÇÃO

Este número de nossa Revista Teológica nos brinda com diversos artigos com suas características particulares, e temas variados. Nesse sentido, optamos pela diversidade em lugar de um tema norteador, ou um dossiê, por mais que tais práticas sejam recomendáveis.

A maioria dos artigos tem natureza exegética. Não por acaso, o primeiro artigo, escrito pelo professor William Quintela, destaca a relevância do aprendizado do grego para o ministério pastoral em contraste com o praticamente inexistente emprego do grego no dia a dia do ministério pastoral, em momentos de pregação e ensino.

O professor Gusso nos oferece uma exegese da parábola do Bom samaritano, que procura esclarecer aspectos chave dessa narrativa, bem como se preocupa com aplicações a serem utilizadas em sermões e estudos bíblicos.

O professor Couto nos apresenta um estudo exegético de Filipenses 2.12-13 que busca oferecer esclarecimento sobre problemas de tradução envolvidos, bem como uma avaliação de variantes textuais nos textos gregos disponíveis.

Já o professor Formicki trabalha mais amplamente com a estrutura retórica do texto, que é levada em conta em sua exegese, com interessante abordagem da estrutura retórica aristotélica vista como referência para abordagem de 2 Coríntios 9.

E. de Lima, por sua vez, faz-nos refletir sobre expressões específicas e o que elas significam no mundo greco-romano do Novo Testamento, como é o caso de “espírito de Píton”, em Atos 16.16. Essa abordagem pretende nos ajudar a compreender melhor ambiguidades do texto.

As três próximas contribuições são de caráter mais geral, não focalizadas em uma perícopes, mas em assuntos mais gerais relativos principalmente

ao Novo Testamento. Oliveira nos oferece um estudo dos diversos grupos políticos existentes no período do Novo Testamento. O destaque fica para a importância desses esclarecimentos para melhor compreensão do ministério de Jesus.

Segue uma significativa contribuição escrita por Quezia Palma e Emmanuel Athayde, uma parceria entre aluna e professor que representa bem a visão da Faculdade Teológica Batista de São Paulo, de também inserir o corpo discente no mundo científico. Eles nos apresentam um trabalho descritivo do lugar da mulher entre os primeiros seguidores de Jesus Cristo.

Temos ainda um artigo diferenciado do professor Tsotsos a respeito dos apologistas cristãos diante do mundo greco-romano no século II d.C. Ele aborda os apologistas e suas características ligadas à realidade histórica num momento de angústia e confusão do referido mundo greco-romano.

Ao final, temos uma resenha por parte do professor Machado a respeito do livro de Fleming Rutledge sobre o significado da crucificação de Jesus, publicados há poucos anos em português. No texto estão destacados tanto as qualidades do livro como também seus limites.

Enfim, este número de nossa revista oferece artigos variados de qualidade, principalmente de natureza exegética, que certamente podem contribuir para o avanço da pesquisa teológica que se aplica tanto no mundo acadêmico quanto no mundo eclesial.

Professor Dr Jonas Machado

Editor e organizador da Revista Teológica e pesquisador do Centro de Estudos e Pesquisas Dr Russell P. Shedd juntamente com o Prof Dr Efstathios Tsotsos.

I

A RELEVÂNCIA DO APRENDIZADO DO GREGO PARA A FORMAÇÃO E EXERCÍCIO DO MINISTÉRIO PASTORAL NA ATUALIDADE: UM ESTUDO SOBRE AS CAUSAS DA FALTA DE CONHECIMENTO DO GREGO BÍBLICO ENTRE PASTORES BRASILEIROS

William Tenório Quintela¹

Resumo

O presente artigo parte da pesquisa bibliográfica em busca de confirmação sobre a importância do idioma grego para formação teológica, bem como para o exercício do ministério pastoral. Após registro dos resultados encontrados pela pesquisa, segue-se uma análise da realidade do conhecimento do grego e seu uso por parte dos pastores brasileiros. Entre a exposição da pesquisa e a realidade do conhecimento do grego entre os pastores descobre-se um paradoxo. Quais seriam as causas do abismo entre a asseveração da importância do conhecimento desse idioma para o exercício do ministério e a quase inexistência do seu domínio e emprego no dia a dia do ministério pastoral? As hipóteses aqui apresentadas compreendem as influências da pós-modernidade, a realidade educacional brasileira e também as dificuldades inerentes ao aprendizado do idioma grego. A relevância do presente tema é assegurada na perspectiva da contribuição e encorajamento para a mudança do cenário atual.

Palavras-chaves: Grego; Humanidades; Ministério Pastoral; Paradoxo; Dissonância cognitiva; Pós-modernidade.

Abstract

This article initiates from a literature search in order to confirm the importance of the Greek language for theological training, as well as pastoral ministry practice. After recording the results found by the search, follows the analysis of the reality of Greek knowledge and its use by the Brazilian pastors. Between exposure to the research and the reality of knowledge of Greek among pastors, it is found a paradox. What are the causes of the gap between the assertion of the idiom's importance and the almost nonexistence of the dominion and use of it in daily pastoral ministry? The hypothesis presented here includes the influence of post-modernity, the Brazilian educational reality, and the difficulties inherent in learning the Greek language. The relevance of the present subject is ensured by the perspective of the contribution and the encouragement to change the current scenario.

Keywords: Greek; Humanities; Pastoral Ministry; Paradox; Post-modernity; Cognitive dissonance.

¹ Mestre em teologia pelas Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR); Especialista em Docência do Ensino Religioso pela FABAPAR; Graduado em Teologia; Graduado em Formação de Docente para a Educação Básica – Letras; Professor e Diretor de Teologia no Seminário Teológico Batista do Estado de São Paulo (STBSP); Professor Graduação e Pós-graduação e Diretor Acadêmico da Faculdade Teológica Batista de São Paulo (FTBSP); Área de pesquisa : LXX, língua, história e cultura grega, período alexandrino, semiótica discursiva.

Introdução

O presente artigo compreende, como tarefa principal do pastor, o ensino das Escrituras Sagradas. Segundo a constatação de inúmeros estudiosos, e dos grandes nomes eclesiásticos do passado e do presente, como Lutero, Calvino, Wesley, fica clara a relevância do estudo do grego para a formação e prática do ministério pastoral. Todavia, de que forma o conhecimento desse idioma poderia ajudar na formação dos pastores e qual seria sua aplicação no dia a dia do ministério?

A necessidade fundamental de se justificar a importância do aprendizado do idioma grego para a formação e exercício do ministério cristão, a priori parece desnecessária, tendo em vista o fato de ter sido o grego o idioma usado para o registro do texto neotestamentário. Contudo, o que se observa é que a declaração da importância do grego por parte dos pastores não condiz com o conhecimento que possuem, nem com o uso que esses mesmos pastores fazem desse idioma. Surgem então as questões: Seria ainda necessário o conhecimento do grego para o seminarista de nosso tempo? Por que razão os pastores brasileiros nas últimas gerações não têm se dedicado ao estudo do grego, conforme proposto pelos grandes pastores do passado que são tidos como exemplos e inspiração para o exercício do ministério hoje? Qual seria a causa desse paradoxo e dessa dissonância cognitiva?

A busca de respostas a essas questões conduz este artigo a investigar, de forma acurada, tanto a relevância quanto a realidade da leitura do Novo Testamento Grego por parte dos ministros cristãos (pastores, professores, líderes etc.). Diante dos resultados obtidos na pesquisa bibliográfica, apresentam-se as principais causas para o paradoxo entre o

reconhecimento da relevância do estudo e leitura do Novo Testamento grego e a ausência dessa prática. Ao término, o presente estudo propõe possíveis medidas para a mudança dessa realidade.

1 A relevância do conhecimento do grego para o ministério pastoral

A pesquisa bibliográfica sobre a importância do conhecimento do idioma grego contribui de forma multifacetada¹ na formação e educação necessárias para um pastor. As contribuições advindas do aprendizado do idioma grego para a formação pastoral podem ser divididas em dois grandes campos. Em primeiro lugar, contribui em muito para a criatividade intelectual e em segundo, contribui de forma prática para a formação específica do pastor, isto é seu conhecimento das Escrituras Sagradas.

1.1 Sobre a contribuição geral

O primeiro campo de contribuição está enquadrado naquilo que se convencionou chamar de Humanidades. “Historicamente, as humanidades preocupam-se com o conhecimento crítico sobre arte, filosofia, indivíduo, cultura, economia, poder, etc.” Lahuerta (2011). Segue Horta:

Assim, quando nos voltamos para o idioma grego antigo, nele encontramos um instrumento de comunicação e de expressão intelectual e artística do mais alto nível, a serviço de um povo privilegiado, por efeito de suas superiores qualidades criadoras e especulativas – os gregos ou helenos, como os conhecemos tradicionalmente. (1991, p. 15)².

Em artigo intitulado A língua grega como base da criatividade intelectual, o ex-reitor da Universidade de Atenas, George Babinotis (1999), explica a importância do idioma grego na contribuição da formação cultural. Ao estabelecer a relevância do grego para os conceitos básicos da civilização europeia, Babinotis apresenta várias evidências, entre elas a enorme presença de palavras gregas na formação da maioria dos idiomas europeus. De acordo com Francisco Rodriguez Adrados (1922) da Universidade Complutense de Madri, o grego possui uma segunda vida, e essa se encontra em seu vocabulário, sintaxe e literatura presentes em quase todos os idiomas. Walter (1997, p.46), em seu texto, ainda completa a ideia de que “Para as línguas do mundo ocidental, é como se as raízes gregas fossem um bem comum.”

Servindo como base para o surgimento da Filósofica, e do pensamento crítico, o grego contribui para que o estudioso de qualquer área do conhecimento tenha um posicionamento mais crítico em relação ao mundo que o cerca, o que também é indispensável no caso do pastor e do teólogo. A alta precisão³ do grego, que advém da riqueza do sistema de declinação (casos e verbos), proporciona a possibilidade de expressão de ideias abstratas e complexas. A precisão é um elemento importante do grego que o estabelece na posição de base da criatividade intelectual.

Ademais, pela forma como emprega prefixos, infixos, e sufixos, junto ao tema principal

para formação das palavras, o estudo do vocabulário grego desenvolve no aluno a capacidade de perceber melhor a formação das palavras também em seu próprio idioma. O brasileiro conhecedor do grego passa a ter a capacidade de analisar as palavras da língua portuguesa não como nomes próprios indivisíveis, mas como compostos que revelam um sentido semântico bem mais profundo. Por exemplo, a palavra proparoxítone deixa de ser apenas a terminologia usada para descrever as palavras de que recebem acento agudo na antepenúltima sílaba, mas um composto de quatro elementos – pro (antes) / para (ao lado) / oxí (agudo) / tonos (acento) – tendo cada um desses elementos uma importante informação semântica. Dessa forma as palavras acabam falando por si próprias, revelando seu sentido oculto e isso certamente é uma importante ajuda no entendimento dos termos de qualquer ciência, principalmente da teologia. Assim, o grego ajudará o pastor a desenvolver sua capacidade de expressão, sua percepção de detalhes, e reconhecimento de padrões.

A busca pelo conhecimento cria a necessidade de precisão e esta, por sua vez, alimenta a sede pela busca do conhecimento. Nessa relação tese/antítese, o pastor que conhece bem o grego terá, sem dúvidas, não só uma melhor capacidade de compreensão dos textos bíblicos e da terminologia teológica, mas também a possibilidade de exercer o uso do intelecto de forma criativa.

²O grego concebe a realidade proporcionando ao leitor uma leitura que não é só decifração do texto, mas deslocamento da realidade linguística que o constitui. Sua precisão encontra-se em sua gramática, sintaxe, semântica, proporcionando ao estudioso o alcançar de uma visão mais aguçada de outros idiomas, bem como ajudando na percepção da realidade que o cerca. Uma boa abordagem do tema é encontrada nos estudos de George Demetrius Babinotis, como por exemplo: The Greek Language as a Basis of Intellectual Creativity <http://www.babinotis.gr/wmt/webpages/index.php?lid=2&pid=7&catid=M>

³A precisão alcançada na língua grega na antiguidade fica evidente pela sua classificação gramatical que acrescenta ao gênero o neutro, ao número o dual (a expressar seres ou coisas em dupla, casal ou par, unidade consorciada a outra e dois elementos). Mas acima de tudo por seu sistema verbal (com ênfase no aspecto), e seu sistema nominal.

1.2 Sobre a contribuição específica

O segundo campo de contribuição que o grego ajuda a florescer na vida do pastor é aquele que lhe permitirá ter maior autoridade na proclamação das verdades eternas contidas nas Escrituras Sagradas. Este é o campo das Ciências Teológicas, no qual o conhecimento do grego é básico para inúmeras disciplinas, tais como a exegese, a hermenêutica, a apologética, a teologia sistemática etc. Para se entender o valor do estudo das línguas bíblicas para o ministério pastoral, ajuda lembrar que isso foi fortemente enfatizado por Lutero, Calvino, Zuínglio, Tyndale, Wesley, Owen, Robertson, e tantos outros pastores consagrados. Nesse sentido, Osborne (2009) destaca a importância da compreensão das línguas originais e do conhecimento de suas respectivas culturas:

A bíblia não foi revelada por ``língua de anjos´´. Apesar de inspirada por Deus, foi escrita em linguagem humana e dentro dos limites impostos por culturas igualmente humanas. Pela própria natureza da linguagem, as verdades unívocas da Bíblia são redigidas em linguagem analógica, isto é, as verdades absolutas das Escrituras estão encapsuladas dentro das línguas e culturas humanas dos antigos hebreus e gregos, e, por isso, devemos entender essas culturas para interpretar os textos bíblicos de maneira adequada. (Osborne, 2009, p.28-29).

A afirmação de Osborne ajuda a entender melhor a necessidade de decifrar as Escrituras através da mediação das línguas humanas, isto é, aquele que se dispõe a lê-las precisa dominar os mecanismos de decifração do conteúdo na língua original e também aqueles da tradução na própria língua. Nas palavras do

reformador Lutero, encontramos a distinção entre um obreiro capacitado para o trabalho da interpretação do texto, e aquele que não o está:

Há uma grande diferença entre um simples pregador da fé, e uma pessoa que expõe as Escrituras... Quando se trata de interpretar as Escrituras, e trabalhar nelas por si próprio, e disputar com aqueles que a citam de forma incorreta, ele é inadequado para a tarefa, pois isso não pode ser feito sem as línguas ``originais´´. (Lutero,1524, p.360).

Embora deixando clara a importância do idioma neotestamentário para o pastor, no papel de mestre das escrituras, afirmações como as de Osborne e Lutero conduzem à necessidade de uma explicação mais detalhada, sobre o modus operandi do grego bíblico no exercício do ministério pastoral. É fato que o conhecimento firme do grego irá gerar a capacidade de interpretar a Bíblia a partir dos originais, e determinar com mais segurança o verdadeiro significado de uma passagem bíblica. Essa capacitação, por sua vez, tornará o pastor confiante para trazer ao seu rebanho uma mensagem com maior autoridade bíblica. Finalmente, a mensagem resultante de uma exegese bem-feita livrará o pastor da imprecisão e equívocos exegéticos, e evitará que ele tenha que preencher o tempo da pregação com generalidades enfadonhas.

Assim como Lutero, Calvino também defendia a importância do conhecimento das línguas bíblicas. Calvino acreditava firmemente em um pastor com boa formação educacional, e que parte dessa erudição consistia em dominar as línguas da escritura. Para John Wesley (1872, p. 492), o conhecimento das línguas bíblicas

era tão fundamental ao pastor, a ponto de considerar a falta dele um motivo de vergonha. Muitas outras citações que ressaltam o valor do conhecimento da língua grega, tanto como contribuição singular à formação intelectual do pastor, como também para uso corrente no ministério de interpretação e exposição das Escrituras Sagradas, poderiam aqui ser apresentadas. Diante desse valor assegurado por tantas vozes de expressão que tem servido como exemplo para pastores ao longo da história da igreja, esperar-se-ia que o conhecimento e uso do grego bíblico entre os pastores fosse algo comum. As evidências apontam que, entre os pastores brasileiros, esse tem sido um conhecimento muito mais periférico do que central.

2. O reconhecimento da importância do conhecimento do grego entre os pastores brasileiros

As estatísticas existentes sobre pastores brasileiros nada apresentam sobre o conhecimento do grego. Todavia, pode-se identificar claramente no meio da igreja evangélica brasileira, quatro posicionamentos básicos entre os pastores no que tange seu sobre o aprendizado e uso do grego bíblico.

Há um primeiro segmento em que se enquadram aqueles que entendem ser totalmente desnecessário o aprendizado e uso das línguas originais, no ministério pastoral. O fato de a Bíblia já existir na língua portuguesa e ser usada há inúmeros séculos parece assegurar a esses pastores a inutilidade do grego. Piper (2009) menciona a questão com as seguintes palavras:

No princípio, os pais da igreja, com frequência se equivocavam, pois desconheciam as línguas. Mas, em

nossos dias, existem aqueles que, como os valdenses, não acreditam que as línguas possam ter alguma utilidade; embora sua doutrina seja boa, muitas vezes erram a respeito do verdadeiro significado dos textos sagrados; visto que não possuem armas contra os equívocos cometidos, tendo o receio de que sua fé não permaneça pura. (Piper, 2009, p.103)

Osborne (2009) também trata dessa questão em os seguintes termos:

Hoje, o grande problema do estudo da Bíblia é que achamos que isso deve ser mais simples do que outras coisas que fazemos... Por que achamos que a Bíblia é o único material que não precisamos estudar?! (Osborne, 2009, p.30).

Um segundo segmento que pode ser identificado, reúne aqueles pastores que reconhecem a importância do grego, mas que lamentam não o saibam. É natural que a pessoa que não conheça as línguas originais da Bíblia tenha mais dificuldades para lidar com a gramática e sintaxe... Osborne (2009, p.70). Muitos são os pastores no Brasil que não tiveram a oportunidade de fazer um curso superior de teologia, só tendo um curso básico sem a disciplina de grego bíblico. Há ainda aqueles que não possuem ao menos um curso básico.

Em um terceiro segmento são identificados aqueles que possuem esse conhecimento instrumental do grego, e que fazem uso do idioma, sendo capazes de manejar dicionários, léxicos, chaves-linguísticas, comentários, e demais ferramentas exegéticas. Em Shadow of the Almighty, percebe-se que Jim Elliot (1958) começou seus estudos do grego de forma um

pouco relutante, tentando entender o valor dessa língua. Ao passar do tempo, Jim foi se tornando cada vez mais cômico da importância do idioma, dedicando-se cada vez mais, e melhorando muito seu conhecimento do grego, chegando a dizer: “O grego perde muito de sua capacidade quando alguém o conhece pouco.” Elliot (1958, p.82). O exemplo da dedicação de Jim Elliot mostra de forma clara que o aprendizado do grego é contínuo, uma vez que sempre há o que aperfeiçoar. Além disso, esse é um conhecimento altamente necessário e útil.

Finalmente, há um último segmento que enquadra aqueles pastores que conseguem fazer a leitura do texto grego com certa fluência. Um exemplo aqui já mencionado, e que vale ser detalhado, é o do reformador suíço João Calvino, que possuía o conhecimento tanto do grego como do hebraico. Calvino dominava ambos os idiomas bíblicos a ponto de ir para o púlpito, e fazer a exposição das escrituras direto dos textos em grego e hebraico, sem o auxílio de notas ou comentários.

3. As possíveis causas do presente paradoxo

Várias são as causas do paradoxo que surge entre a confirmação da importância do conhecimento da língua grega para o ministério pastoral e a falta desse conhecimento entre os pastores brasileiros. Entre elas encontram-se a influência da chamada pós-modernidade, a realidade educacional de nosso país e ainda as dificuldades pertinentes ao aprendizado de idiomas. Essas possíveis causas precisam ser analisadas de maneira mais detalhada.

Como tem sido visto, a confirmação da relevância do conhecimento do grego bíblico para o desempenho do ministério do ensino das escrituras, não encontra contrapartida

por parte da maioria dos pastores brasileiros. Todavia, esse não é só um fenômeno nacional. Em ensaio escrito em 1918, J. Gresham Machen já alertava a esse fato entre pastores do EUA. Ele apontou duas principais causas que acreditava contribuir para o crescente distanciamento entre o ministro e seu Novo Testamento grego:

A primeira objeção é nada mais que uma manifestação da bem conhecida tendência na educação moderna de rejeitar as humanidades em favor de estudos que sejam obviamente mais úteis, uma tendência que é plenamente pronunciada, tanto nas universidades como nos seminários teológicos. Em muitas universidades o estudo do grego está quase abandonado; portanto, não surpreende tanto que os graduados não estejam preparados para usar seu Novo Testamento grego... Em segundo lugar, o ministro ordenado está negligenciando o seu Novo Testamento grego porque ele está se tornando menos interessado em seu N.T, e em geral menos interessado em sua Bíblia. (Machen, 1918, p.1).

3.1 Os desafios da pós-modernidade

Machen (2013) percebeu de antemão que o conceito de educação pragmática somente capacitava o homem a viver, mas não lhe dava instrumentos que tornariam a vida digna de ser vivida. Ele via que o ministro havia deixado de ser um especialista nas escrituras para se tornar um mero administrador geral dos assuntos da congregação. O fenômeno que Machen identificou no início do século XX é muito mais evidente hoje quando o pensamento pós-moderno está em plena atuação. Alguns dos valores que estão presentes na pós-modernidade e a caracterizam, tais como

o imediatismo, hedonismo, relativismo e pragmatismo, certamente não contribuem para a valorização das Humanidades e para formação de alunos aptos a responder as demandas do aprendizado das letras clássicas.

3.2 A educação brasileira: um caso à parte

Se a pós-modernidade afeta pastores do mundo todo, há questões que afetam mais os pastores brasileiros. Ao buscar entender a dificuldade do aprendizado do grego por parte dos pastores brasileiros, deve-se levar em conta a sua formação escolar. A realidade brasileira na área da educação conhece de perto questões como o analfabetismo funcional, o baixo índice de leitura por pessoa, o escasso investimento em educação, a falta de valorização do magistério, etc. No Brasil, o fato de um aluno ter chegado ao ensino superior não pode ser tomado como sinônimo de alfabetização plena. Segundo o relatório do Indicador de Alfabetismo Funcional (INAF), “quanto aos que ingressaram ou concluíram o Ensino Superior, 96% são considerados Funcionalmente Alfabetizados, mas apenas 34% alcançaram o nível Proficiente”. Diante do relatório do INAF fica evidente o nível de letramento do estudante brasileiro⁴.

3.3 A escolaridade dos evangélicos

O nível de escolaridade entre os evangélicos deixa claro uma necessidade da conscientização da igreja acerca da importância da educação, pois, 58,12% não possuem o ensino fundamental completo, 20% têm somente o ensino fundamental, 19,44% concluíram o secundário, e somente

5,56% possuem o ensino superior. Índices tão baixos de escolaridade evidentemente não afetam só o curso de teologia, mas qualquer outro curso. Essa é a realidade com que se depara o professor de qualquer disciplina, inclusive os professores de grego e hebraico. Além dos desafios impostos pelo desempenho da educação no Brasil existem também aqueles que são pertinentes ao campo da linguística, ou seja, ao aprendizado de idiomas, especificamente aos idiomas clássicos.

3.4 Exigências do aprendizado da língua grega

O grego não é uma das línguas mais difíceis de ser aprendidas pelo seminarista brasileiro, pois o português é uma língua que tem, além do latim, origem no grego. No entanto, não há como dizer que o aprendizado das línguas bíblicas acontece sem dificuldades, e sem a necessidade de muita dedicação. Horta (1968) explica as perplexidades que assaltam aqueles que iniciam o aprendizado de um novo idioma:

Ao iniciarmos o estudo de um novo idioma, muitas são as perplexidades que nos assaltam, não só decorrentes da própria estrutura da linguagem humana, tão variável em suas múltiplas manifestações, mas também por efeito, com frequência, de certa resistência psicológica. É a reação que a nossa mente oferece, involuntariamente, ao esforço do desbravamento que exige a penetração de qualquer língua ainda desconhecida. (Horta, 1991, p.15).

Entre as principais demandas do aprendizado

⁴ INAF BARSIL 2018. Resultados Preliminares. Disponível em: https://alfabetismofuncional.org.br/wp-content/uploads/2020/03/Inaf2018-Relato%CC%81rio-Resultados-Preliminares_v08Ago2018.pdf Acesso em 21/11/2023.

da língua grega encontram-se:

a) Tempo – Imaginar que é possível aprender o grego apenas adquirindo uma gramática e um dicionário e realizar consulta superficial de vez em quando é ilusão.

b) Dedicção – Diz respeito à qualidade do tempo empregado no estudo. O aprendizado do grego requer tempo de pesquisa e prática de exercícios.

c) Perseverança – Muitas vezes, o estudante do grego sentir-se-á desmotivado, como em uma longa maratona. Inúmeros autores tratam dessa questão, alertando e encorajando seus alunos. ``Se você ainda não estudou grego, deixe-me contar como é. No primeiro dia de aula, tem muita gente, mas quando se acaba, só ficou um remanescente. Chander e Wilson (2013, p.172). A perseverança é fundamental para vencer a distância entre a percepção de um ponto gramatical e sua assimilação.

d) Conhecimento da língua materna - Pela terminologia e conceitos apresentados nas gramáticas e métodos do grego, o aluno necessitará do conhecimento da língua portuguesa e se familiarizar com os conceitos básicos de linguística.

e) Sistema de pronúncia correto – Embora a pronúncia artificial criada por Erasmus de Roterdã seja utilizada no Brasil, o sistema de pronúncia mais adequado ao ensino do grego nos seminários deveria ser o histórico, pois é o resultado do processo evolutivo da língua grega através dos anos. Essa pronúncia que é viva, natural e continua sendo utilizada pelos gregos hoje, facilita o aprendizado, proporcionando ao

aluno uma leitura com ritmo, cadência e fluência. Sobre esse ponto haveria muito a dizer, mas os limites do presente trabalho não permitem. O tratamento adequado do tema se encontra na obra de Chris C. Caragounis (2006), *The Development of the Greek and the New Testament*.

f) Suficiência de créditos – Um ou dois semestres não são suficientes para transmitir o conteúdo básico da matéria.

As hipóteses aqui apresentadas sobre as causas do presente paradoxo evidenciam as dificuldades que o ensino do grego enfrenta em nossos dias. Pós-modernismo, baixa qualidade do ensino brasileiro, baixa escolaridade entre os evangélicos, e os desafios próprios do aprendizado de idiomas são questões que devem ser levadas em consideração ao se pensar no preparo de pastores que possam ser capazes de ler o novo testamento grego e focar a pregação expositiva do Novo Testamento.

Considerações finais

Diante dos ensinamentos sobre a língua grega por parte dos importantes pastores cristãos ao longo da história, a conclusão que se chega é que o conhecimento do grego é muito importante para a formação intelectual do pastor e seu manejo das Escrituras. Conclui-se também que no conflito modernidade x pós-modernidade, é preciso lembrar que a vocação pastoral é antes de tudo celestial e por isso não pode ser encapsulada por uma época histórica, seja ela qual for. O texto sagrado é o registro do Eterno, por isto podem passar os tempos e as épocas, mas, a Sua palavra permanece eternamente (Isaías 40:8). O chamado pastoral é para pastorear ovelhas e alimentá-las com o alimento eterno, para isso o pastor precisa ir direto à fonte do alimento: o texto sagrado

em sua língua original. Encorajar e desafiar os pastores e seminaristas brasileiros a superar os obstáculos no aprendizado do grego bíblico não é uma tarefa só de professores da matéria, mas uma cultura a ser resgatada por toda igreja. A orientação de Paulo a Timóteo há quase dois mil anos não perdeu o seu valor: “Procura apresentar-te aprovado diante de Deus, como obreiro que não tem de que se envergonhar, que maneja bem a palavra da verdade” (2 Timóteo 2:15).

Referenciais Bibliográficos

ADRADOS, Francisco Rodriguez. A history of the Greek language: from its origins to the present. Danvers, USA: Brill Academic Publis, 1922.

BABINIOTIS, George. The Greek language as a basics of intellectual creativity. University of Athens, 1999.

ELLIOT, Elisabeth. Shadow of the Almighty. 1. ed. New York: Harper & Brothers Publishers, 1958, p. 37-89

HORTA, Guida Nedda Barata Parreiras. Os Gregos e seu idioma. 4. ed. Rio de Janeiro: 1991, p.15-108.

WALTER, Henriette. A Aventura das Línguas no Ocidente. São Paulo: Mandarin,1997, p. 29-52

CARAGOUNIS, Chrys C. The Development of Greek and The New Testament. Michigan: Baker Academic, 2006

CHANDLER, Matt; WILSON, Jared. O Evangelho Explícito. São Paulo: Editora Fiel, 2013, p.173.

LUTHER, Martin. Works of Martin Luther: to the councilmen of all cities in Germany that they establish and maintain Christian schools. Disponível em: https://godrules.net/library/luther/NEW1luther_d9.htm acesso em: 21/11/2023.

LAHERTA, Milton, <https://autopoiesevirtu.blogspot.com/2019/04/por-que-defender-as-humanidades.html>, acesso em 28/02/2025.

MACHEN, J. Gresham. The Minister & His Greek Testament. EUA: 2013. Disponível em: <https://opc.org/machen/MachenGreek.html> . Acesso em: 21/11/ 2023

OSBORNE, R. Grant. A Espiral Hermenêutica. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 25- 197.

PIPER, John. Irmãos, nós não somos profissionais. São Paulo: Shedd Publicações, 2009, p. 97-104.



A PARÁBOLA DO “BOM” SAMARITANO: UMA PROPOSTA DE EXEGESE E APLICAÇÃO DE LUCAS 10.25-37

Antônio Renato Gusso⁵

Resumo

O artigo é uma tentativa de unir o trabalho acadêmico de exegese bíblica com suas aplicações para a atualidade. Abordando o famoso texto de Lucas 10.25-37, conhecido como a Parábola do Bom Samaritano e esclarecendo alguns de seus termos de destaque, com base no texto grego, o trabalho compara os títulos utilizados entre as versões bíblicas para apresentar a história contada por Jesus. Este texto ainda explica a questão dos personagens da narrativa e da parábola em si, contestando a utilização do adjetivo “bom”, que qualifica o personagem samaritano na maior parte das interpretações, mesmo sem aparecer no texto bíblico. Portanto, podera-se que o termo bom, para o samaritano, é fruto da tradição interpretativa e não do que o texto de fato diz. Por fim, o presente material propõe algumas aplicações, as quais podem ser utilizadas em futuros sermões ou estudos bíblicos a respeito da passagem em foco a partir das lições que, segundo Lucas, Jesus apresentou naquela ocasião.

Palavras-chaves: Novo Testamento; Evangelho Segundo Lucas; Parábola do Samaritano; Exegese e aplicação de Lucas 10.25-37.

Abstract

This article is an attempt to combine the academic work of biblical exegesis with its applications for today. It addresses the famous text of Luke 10:25-37, known as the Parable of the Good Samaritan. It clarifies some of its important terms, based on the Greek text. It compares the titles used in the biblical versions to present this story told by Jesus. It explains the issue of the characters in the narrative and the parable itself. It challenges the use of the adjective good, which describes the Samaritan character in most interpretations, even though it does not appear in the biblical text. It seeks to make it clear that the term good, for the Samaritan, is the result of the interpretative tradition and not of what the text says. It tries to clarify the lessons that, according to Luke, Jesus presented on that occasion, and proposes some applications, which can be used in future sermons or biblical studies regarding the passage in question.

Keywords: Greek; New Testament; Gospel According to Luke; Parable of the Samaritan; Exegesis and application of Luke 10:25-37.

⁵ Mestre e Doutor em Ciências da Religião. Bacharel, Mestre, Doutor e Pós-doutor em Teologia. Professor e Diretor Acadêmico nas Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR).

Introdução

Certamente o texto bíblico conhecido como A Parábola do Bom Samaritano é uma das porções bíblicas mais estudadas do Novo Testamento. Mas, será que ela vem sendo interpretada de acordo com as regras normais da exegese ou, como parece, em grande parte dos casos, tem sido entendida à luz da dependência da tradição interpretativa?⁶

Assim, a intenção neste estudo é apresentar uma proposta de interpretação mais coerente e algumas possibilidades de aplicações para a atualidade dessa famosa passagem bíblica, com base em alguns passos da exegese histórico-gramatical, levando-se em conta o que o autor do texto, em sua forma final, consagrada pela tradição da Igreja como canônica, desejou passar para seus leitores, desconsiderando o que tem sido aceito e divulgado pela tradição.

Como bem destacaram Fee e Stuart (2022, p. 32), o próprio envolvimento de alguém com a tradução já levou esta pessoa a interpretar o texto. Em outras palavras, não se traduz sem antes interpretar. Interpretar é sempre necessário. Se é assim, pois que a interpretação seja correta: diga aquilo que o autor procurou dizer.

O estudo apresentará:

- 1) O texto base em uma versão atual e bastante utilizada pelo povo evangélico brasileiro;
- 2) Uma breve comparação entre os títulos da passagem de Lucas 10.25-37 fornecidos por algumas versões bíblicas;

- 3) Uma amostra de interpretação incoerente, alegórica de um texto não alegórico;
- 4) Uma tradução atual acompanhada do texto grego, para algumas comparações;
- 5) A possível delimitação da passagem;
- 6) Alguns termos de destaque que ajudam na interpretação;
- 7) A descrição básica dos personagens; e
- 8) Algumas possíveis aplicações para a atualidade.

Duas informações ainda se fazem necessárias para esclarecer alguns pontos do que seguirá nas próximas linhas: 1) As transliterações utilizadas na transmissão dos textos gregos, neste artigo, seguem as sugestões apresentadas na Gramática Instrumental do Grego, Gusso (2021), editada por Vida Nova; 2) Este trabalho não é totalmente inédito, pois é o aprofundamento de um artigo Teoria e prática: Estudo prático-exegético de Lucas 10.30-37 (Gusso, 2008, p. 93-99), que foi publicado na Revista Simpósio, publicada pela Aste.

1 O texto base da parábola, sem o contexto

O texto base, na versão Revista e Atualizada, de João Ferreira de Almeida (1993), aborda apenas a parábola em si, desconsiderando seu contexto literário, da seguinte forma:

30 Jesus prosseguiu, dizendo: Certo homem descia de Jerusalém para Jericó e veio a cair em mãos de salteadores, os quais, depois de tudo lhe roubarem e lhe causarem muitos ferimentos, retiraram-se, deixando-o semimorto.

⁶ Entenda-se aqui como tradição interpretativa uma leitura realizada no passado por alguém de destaque na área de estudos teológicos e que, mesmo não estando correta, acaba por influenciar a interpretação atual.

31 Casualmente, descia um sacerdote por aquele mesmo caminho e, vendo-o, passou de largo.

32 Semelhantemente, um levita descia por aquele lugar e, vendo-o, também passou de largo.

33 Certo samaritano, que seguia o seu caminho, passou-lhe perto e, vendo-o, compadeceu-se dele.

34 E, chegando-se, pensou-lhe os ferimentos, aplicando-lhes óleo e vinho; e, colocando-o sobre o seu próprio animal, levou-o para uma hospedaria e tratou dele.

35 No dia seguinte, tirou dois denários e os entregou ao hospedeiro, dizendo: Cuida deste homem, e, se alguma coisa gastares a mais, eu to indenizarei quando voltar.

36 Qual destes três te parece ter sido o próximo do homem que caiu nas mãos dos salteadores?

37 Respondeu-lhe o intérprete da Lei: O que usou de misericórdia para com ele. Então, lhe disse: Vai e procede tu de igual modo.

É bom destacar que o texto iniciou dizendo: “Jesus prosseguiu” (literalmente: “prossequindo” – *hypolabōn* - ὑπολαβών), o que mostra que ele está intimamente ligado ao que foi escrito antes. Mais adiante, no ponto a respeito da delimitação da passagem, esse assunto será retomado.

2 Uma revê comparação entre títulos fornecidos por versões bíblicas

O normal nos trabalhos de exegese é fazer a

comparação entre versões do texto que foi traduzido. Mas, neste caso, como há o desejo de analisar a possível influência da tradição interpretativa, tanto na interpretação quanto na tradução, afinal não há como traduzir sem interpretar, a comparação é feita entre os títulos que os tradutores colocaram, os quais apontam para a interpretação que eles fizeram ao delimitarem os textos. Seguem os títulos adotados por algumas versões e comentários a respeito:

1) O bom samaritano (Bíblia de Estudo do Expositor)

Essa versão bíblica colocou o título sobre o versículo 25 e fechou a unidade com o 37, colocando a parábola dentro de seu contexto.

2) “O bom samaritano” (ARA)

O mesmo título da anterior, bem como a mesma divisão.

3) “O bom samaritano” (NAA)

Recebe o mesmo título das versões citadas acima e, também, divide o texto da mesma forma, iniciando em Lucas 10.25 e encerrando em 10.37.

4) “A parábola do bom samaritano” (NTLH)

No geral segue o mesmo das que foram listadas acima, mantendo a expressão “o bom samaritano”. Também manteve a divisão da unidade em Lucas 10.25-37.

⁷ A referência completa de todas as versões pode ser encontrada ao final do presente trabalho.

5) “A parábola do bom samaritano” (AS21)

Título idêntico ao utilizado pela NTLH. Também a divisão da unidade permaneceu a mesma.

6) “A parábola do bom samaritano” (NVI)

Título idêntico ao anterior. Também a divisão é a mesma.

7) “Um estrangeiro compassivo” (Tradução em linguagem atual espanhola)

Essa versão espanhola deixou de lado o tradicional título de O bom samaritano, certamente pensando em grande parte de seus leitores que, possivelmente, não saberiam o que é um samaritano. Também trocou a qualificação usual “bom”, por compassivo, enfatizando que o samaritano teve compaixão do que estava necessitado de ajuda.

8) A parábola do samaritano

Esse título foi utilizado na versão do próprio autor deste artigo, publicada pela Sociedade Bíblica do Brasil (Gusso, 2018, p.243). A diferença da maioria é que nele não foi utilizado o termo “bom”.

A comparação entre os títulos adotados em cada versão e a observação apontada aqui, é muito simples. No geral, os títulos das versões estão baseados na tradição interpretativa e não no conteúdo real da passagem, pois a palavra “bom” nem mesmo é utilizada no texto bíblico que está em foco.

3 - Uma amostra de interpretação incoerente

A interpretação que segue, de Lucas 10.30-37, da conhecida Parábola do Bom Samaritano, foi

criada por Agostinho, já adaptada de outros que vieram antes dele, e deve ser lida como um exemplo negativo. É a tentativa de interpretar alegoricamente um texto não alegórico. Um erro gravíssimo de interpretação.

Como destacou Scholz (2018, p. 157), as parábolas de Jesus foram especialmente abusadas por exegetas, que, no decorrer da história, abordaram-nas utilizando o método alegórico na busca de um suposto sentido mais profundo do que aquele dado pelo próprio autor da passagem. Assim, Agostinho, analisando o texto, desconsiderando seu contexto literário, entendeu que, alegoricamente, o homem que descia de Jerusalém para Jericó representa Adão. Jerusalém é a cidade celestial da paz da qual Adão veio a cair. Jericó significa a lua e aponta para a mortalidade humana. Ela nasce, desenvolve-se, mingua e morre. Os bandidos que atacam Adão são o Diabo e seus anjos. Eles o despojam da imortalidade e o espancam para persuadi-lo a pecar. Eles o abandonam quase morto. O sacerdote e o levita, que passam pelo homem sem ajudá-lo, são os ministros do Antigo Testamento, os quais não podem trazer salvação. O termo samaritano significa tutor. Sendo assim, ele é uma referência ao próprio Jesus. As faixas colocadas sobre os ferimentos significam a repreensão do pecado. Óleo é o conforto da boa esperança e o vinho é a exortação para que se trabalhe com um espírito fervoroso. O animal em que o homem estava montado significa a carne na qual Jesus apareceu entre os homens. Ser colocado sobre o animal é crer na encarnação de Cristo. A hospedaria para a qual o homem foi levado é a igreja onde as pessoas são confortadas em sua peregrinação de retorno para a cidade celestial. As duas moedas que o Bom Samaritano entregou para o hospedeiro é a promessa desta vida e do que virá, ou, ainda, os dois principais sacramentos. O hospedeiro é o apóstolo Paulo.⁸

⁸ Traduzido por Antônio Renato Gusso de HAYES, J. H.; HOLLADAY, C. R. Biblical exegesis: a beginner's handbook. Atlanta: John Knox Press, 1987. p.20.

Qualquer leitor atento, que deseje saber o que o texto realmente diz, fica surpreso com uma interpretação como a apresentada acima, tão distante daquilo que a passagem diz. Mas, infelizmente, o método continua a ser utilizado por muitos na atualidade. Sem perceber, alguns praticam a chamada alegorese, que na definição de Blomberg (2022, p.79) “é interpretar como alegoria um texto cujo autor nunca pretendeu que o texto fosse alegoria”.

É interessante que Agostinho também utilizou o adjetivo “bom” para descrever a qualidade do samaritano, algo que o texto bíblico não faz. Certamente, muitos que têm utilizado o mesmo título têm seguido, até sem saber, o que foi dito por Agostinho, lançando mão da tradição interpretativa e não interpretando a passagem bíblica, procurando seu significado real.

4 - Uma tradução atual acompanhada do Texto Grego

Assim, aparecem duas versões do texto em estudo para ajudar em algumas comparações. Em primeiro lugar está a versão Revista e Atualizada, de João Ferreira de Almeida, e, em segundo, sob a primeira, a versão grega conhecida como The Greek New Testament (1983). Os textos, em conjunto, são estes:

25 E eis que certo homem, intérprete da Lei, se levantou com o intuito de pôr Jesus à prova e disse-lhe: Mestre, que farei para herdar a vida eterna?

25 Καὶ ἰδὸν νομικός τις ἀνέστη ἐκπαιδευτὸν αὐτὸν λέγων· διδάσκαλε, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;

26 Então, Jesus lhe perguntou: Que está escrito na Lei? Como interpretas?

26 ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτόν· ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται; πῶς ἀναγινώσκεις;

27 A isto ele respondeu: Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todas as tuas forças e de todo o teu entendimento; e: Amarás o teu próximo como a ti mesmo.

27 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης [τῆς] καρδίας σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχύϊ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

28 Então, Jesus lhe disse: Respondeste corretamente; faz isto e viverás.

28 εἶπεν δὲ αὐτῷ· ὀρθῶς ἀπεκρίθης· τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ.

29 Ele, porém, querendo justificar-se, perguntou a Jesus: Quem é o meu próximo?

29 ὁ δὲ θέλων δικαιῶσαι ἑαυτὸν εἶπεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν· καὶ τίς ἐστὶν μου πλησίον;

30 Jesus prosseguiu, dizendo: Certo homem descia de Jerusalém para Jericó e veio a cair em mãos de salteadores, os quais, depois de tudo lhe roubarem e lhe causarem muitos ferimentos, retiraram-se, deixando-o semimorto.

30 Ὑπολαβὼν ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἄνθρωπός τις κατέβαινεν ἀπὸ Ἱερουσαλήμ εἰς Ἱεριχὼ καὶ λησταῖς περιέπεσεν, οἱ καὶ ἐκδύσαντες αὐτόν καὶ πληγὰς ἐπιθέντες ἀπῆλθον ἀφέντες ἡμιθανή.

31 Casualmente, descia um sacerdote por aquele mesmo caminho e, vendo-o, passou de largo.

31 κατὰ συγκυρίαν δὲ ἱερεὺς τις κατέβαινεν ἐν τῇ ὁδῷ ἐκεῖνη καὶ ἰδὼν αὐτόν ἀντιπαρήλθεν·

32 Semelhantemente, um levita descia

por aquele lugar e, vendo-o, também passou de largo.

32 ὁμοίως δὲ καὶ Λευίτης [γενόμενος] κατὰ τὸν τόπον ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ἀντιπαρήλθεν.

33 Certo samaritano, que seguia o seu caminho, passou-lhe perto e, vendo-o, compadeceu-se dele.

33 Σαμαρίτης δὲ τις ὁδεύων ἦλθεν κατ' αὐτὸν καὶ ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη,

34 E, chegando-se, pensou-lhe os ferimentos, aplicando-lhes óleo e vinho; e, colocando-o sobre o seu próprio animal, levou-o para uma hospedaria e tratou dele.

34 καὶ προσελθὼν κατέδησεν τὰ τραύματα αὐτοῦ ἐπιχέων ἔλαιον καὶ οἶνον, ἐπιβιάσας δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἴδιον κτήνος ἤγαγεν αὐτὸν εἰς πανδοχεῖον καὶ ἐπεμελήθη αὐτοῦ.

35 No dia seguinte, tirou dois denários e os entregou ao hospedeiro, dizendo: Cuida deste homem, e, se alguma coisa gastares a mais, eu to indenizarei quando voltar.

35 καὶ ἐπὶ τὴν αὔριον ἐκβαλὼν ἔδωκεν δύο δηνάρια τῷ πανδοχεῖ καὶ εἶπεν· ἐπιμελήθητι αὐτοῦ, καὶ ὅ τι ἂν προσδαπανήσης ἐγὼ ἐν τῷ ἐπανέρχεσθαί με ἀποδώσω σοι.

36 Qual destes três te parece ter sido o próximo do homem que caiu nas mãos dos salteadores?

36 τίς τούτων τῶν τριῶν πλησίον δοκεῖ σοι γεγονέναι τοῦ ἐμπεσόντος εἰς τοὺς ληστές;

37 Respondeu-lhe o intérprete da Lei: O que usou de misericórdia para com

ele. Então, lhe disse: Vai e procede tu de igual modo.

37 ὁ δὲ εἶπεν· ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ' αὐτοῦ. εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πορεύου καὶ σὺ ποιεὶ ὁμοίως.

Observações:

a) O texto nesse ponto é mais longo do que o da parábola. Como foi visto no ponto anterior a parábola em si começa com a expressão “Jesus prosseguiu”, o que mostra a continuidade de uma conversa. Assim, tão importante quanto a parábola, é ver os versículos anteriores para que se descubra a razão de Jesus ter contado a parábola. Todas as versões comparadas neste artigo acertaram nessa questão;

b) Percebe-se, no versículo 25, que o interlocutor de Jesus, o motivador da parábola, deseja colocar Jesus à prova. A palavra grega utilizada foi ekpeirazō (ἐκπειράζω) e seu significado será tratado com maior destaque mais adiante;

c) Em nenhum lugar do texto grego, bem como da versão para o português, aparece a expressão “O Bom Samaritano”, o que poderia, inclusive, dar a entender que os demais samaritanos, todos, não eram bons. O adjetivo (bom) para o samaritano da parábola aparece na interpretação de Agostinho, como visto acima, mas não no texto bíblico. Assim, ele é fruto da tradição interpretativa e não do entendimento correto do texto. Por essa razão é que no título deste artigo a palavra bom, qualificando o samaritano, aparece entre aspas (“bom”);

d) Grande parte do versículo 27 no grego está em itálico. Isto ocorre para indicar que se trata de uma citação do Antigo Testamento.

5 - A delimitação da passagem

Nem sempre é fácil perceber onde o texto inicia e termina, mas determinar isto é fundamental para uma boa interpretação. Assim, aqui será visto o texto de estudo dentro de seu contexto mais amplo, no caso Lucas 10.17-42, com destaques para as mudanças de assuntos. Para isso foram levadas em conta as sugestões que estão livro Gramática instrumental do hebraico, por Gusso, 2021 (p.223-231), em seu capítulo a respeito das noções gerais de exegese. A delimitação proposta é a seguinte:

17 Então, regressaram os setenta, possuídos de alegria, dizendo: Senhor, os próprios demônios se nos submetem pelo teu nome!

18 Mas ele lhes disse: Eu via Satanás caindo do céu como um relâmpago.

19 Eis aí vos dei autoridade para pisardes serpentes e escorpiões e sobre todo o poder do inimigo, e nada, absolutamente, vos causará dano.

20 Não obstante, alegrai-vos, não porque os espíritos se vos submetem, e sim porque o vosso nome está arrolado nos céus.

21 Naquela hora, exultou Jesus no Espírito Santo e exclamou: Graças te dou, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultaste estas coisas aos sábios e instruídos e as revelaste aos pequeninos. Sim, ó Pai, porque assim foi do teu agrado.

22 Tudo me foi entregue por meu Pai. Ninguém sabe quem é o Filho, senão o Pai; e também ninguém sabe quem é o Pai, senão o Filho, e aquele a quem o Filho o quiser revelar.

23 E, voltando-se para os seus discípulos, disse-lhes particularmente: Bem-aventurados os olhos que vêem [sic] as coisas que vós vedes.

24 Pois eu vos afirmo que muitos profetas e reis quiseram ver o que vedes e não viram; e ouvir o que ouvís e não o ouviram.

Fim de assunto

Novo assunto

25 E eis que certo homem, intérprete da Lei, se levantou com o intuito de pôr Jesus à prova e disse-lhe: Mestre, que farei para herdar a vida eterna?

26 Então, Jesus lhe perguntou: Que está escrito na Lei? Como interpretas?

27 A isto ele respondeu: Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todas as tuas forças e de todo o teu entendimento; e: Amarás o teu próximo como a ti mesmo.

28 Então, Jesus lhe disse: Respondeste corretamente; faze isto e viverás.

29 Ele, porém, querendo justificar-se, perguntou a Jesus: Quem é o meu próximo?

30 Jesus prosseguiu, dizendo: Certo homem descia de Jerusalém para Jericó e veio a cair em mãos de salteadores, os quais, depois de tudo lhe roubarem e lhe causarem muitos ferimentos, retiraram-se, deixando-o semimorto.

31 Casualmente, descia um sacerdote por aquele mesmo caminho e, vendo-o, passou de largo.

32 Semelhantemente, um levita descia por aquele lugar e, vendo-o, também passou de largo.

33 Certo samaritano, que seguia o seu caminho, passou-lhe perto e, vendo-o, compadeceu-se dele.

34 E, chegando-se, pensou-lhe os ferimentos, aplicando-lhes óleo e vinho; e, colocando-o sobre o seu próprio

animal, levou-o para uma hospedaria e tratou dele.

35 No dia seguinte, tirou dois denários e os entregou ao hospedeiro, dizendo: Cuida deste homem, e, se alguma coisa gastares a mais, eu to indenizarei quando voltar.

36 Qual destes três te parece ter sido o próximo do homem que caiu nas mãos dos salteadores?

37 Respondeu-lhe o intérprete da Lei: O que usou de misericórdia para com ele. Então, lhe disse: Vai e procede tu de igual modo.

Fim de assunto

Início de assunto

38 Indo eles de caminho, entrou Jesus num povoado. E certa mulher, chamada Marta, hospedou-o na sua casa.

39 Tinha ela uma irmã, chamada Maria, e esta quedava-se assentada aos pés do Senhor a ouvir-lhe os ensinamentos.

40 Marta agitava-se de um lado para outro, ocupada em muitos serviços. Então, se aproximou de Jesus e disse: Senhor, não te importas de que minha irmã tenha deixado que eu fique a servir sozinha? Ordena-lhe, pois, que venha ajudar-me.

41 Respondeu-lhe o Senhor: Marta! Marta! Andas inquieta e te preocupas com muitas coisas.

42 Entretanto, pouco é necessário ou mesmo uma só coisa; Maria, pois, escolheu a boa parte, e esta não lhe será tirada.

Obs.: Pela delimitação proposta, fica claro que a parábola não pode ser interpretada em separado dos versículos que a antecedem e

lhe dão razão de existência. Ela foi contada em resposta a uma pergunta, a qual tem que ser levada em conta na interpretação. Também fica claro que o assunto termina em Lucas 10.37, pois na sequência já aparece outro assunto, sem ligações claras com o que foi dito anteriormente.

6 - Termos de destaques

Aqui serão evidenciados alguns poucos termos gregos que merecem uma atenção maior, pois podem ajudar no melhor entendimento da mensagem. São eles:

No versículo 25 – anéstē (ἀνέστη) – Rienecker a descreve como verbo no aoristo que significa “ficar em pé, levantar-se para fazer uma pergunta ou participar de um argumento”. (Rienecker e Rogers, 1985, p. 126)

No versículo 25 - ekpeirazōn (ἐκπειράζων) - Participípio, presente, ativo, masculino, singular, nominativo de ekpeirazō (ἐκπειράζω). Louw e Nida (2013, p. 296), nesse contexto, defendem que esta palavra descreve o obter informação que será usada contra uma pessoa, procurando fazer com que alguém cometa um erro – ‘tentar enredar, tentar apanhar (nalgum erro), conseguir provas contra alguém”.

No versículo 26 - en tō nomō (ἐν τῷ νόμῳ) - Preposição, artigo, mais substantivo, dativo, de nomos (nomos): na lei, na regra, no princípio, na norma, nos cinco primeiros livros da Bíblia. A resposta dada pelo “intérprete da Lei”, citando passagens de Deuteronômio (Dt 6.5) e de Levítico (Lv 19.18), aprovada por Jesus, indica que o termo, realmente, descreve o conjunto dos livros que formam o chamado Pentateuco. Ou seja, o intérprete da Lei, que tentava colocar Jesus em dificuldades, demonstrou que conhecia muito bem a Lei.

Nos versículos 25, 28 e 37 - ποιῆσας (ποιήσας) - Participípio, aoristo, ativo, masculino, singular, nominativo; vs. 28 e 37 - ποιεῖ (poivei) - Imperativo, presente, ativo, 2ª do singular de ποιεῖν (poievw): fazer, praticar. A prática, em contraste com o apenas saber, é destacada no texto com a utilização desses termos.

7 - Personagens

O texto em foco é composto por uma narrativa dentro de outra narrativa. A narrativa da parábola, se assim pode ser chamada uma parábola, está dentro da narrativa de Lucas que apresenta a conversa de Jesus com um intérprete da lei. Dessa forma, é bom dividir os personagens da primeira e da segunda. Eles serão classificados aqui como personagens da narrativa e personagens da parábola.

7.1 - Personagens da narrativa

1 Jesus - Personagem que dispensa comentários.

2 Intérprete da lei (nomikos – νομικός) - Personagem desconhecido, identificado apenas como sendo alguém perito nas Escrituras. Como intérprete da Lei, assim como os outros de seu ofício, provavelmente, pertencia ao partido dos fariseus. De acordo com Coenen e Brown (2000, p. 683), o evangelista Marcos, por estar escrevendo para romanos, nunca utiliza a palavra nomikos (νομικός), pois, no mundo romano, ela descrevia um perito na lei civil. Assim, ele evitava confundir seus leitores. Contudo, quando ela aparece em outros locais do Novo Testamento sempre descreve um especialista na Lei de Moisés.

3 Discípulos e, provavelmente, uma multidão que ouvia as lições de Jesus – Quando o texto do versículo 25 informa que o Intérprete da Lei de

Moisés se levantou para conversar com Jesus, tentando colocá-lo à prova, parece mostrar que ele está assentado com outras pessoas. Assim, ao que parece, os discípulos e o povo também fazem parte dessa cena. Esse detalhe é importante para mostrar que o intérprete tentou colocar Jesus em dificuldades na presença do povo e que, de fato, quem passou dificuldades foi ele ao ser derrotado por Jesus perante a multidão.

7.2. - Personagens da parábola

1 Vítima (Não identificada) - Morris (1983, p. 178) opina que ela, a vítima, é claramente um judeu. Contudo, o texto não diz isso. Na verdade, ela é apenas uma personagem fictícia que Jesus utiliza para apresentar a sua aula. Ainda que, à luz da parábola, ela possa sim estar representando um judeu, pois se esperava que os dois religiosos da parábola, também fictícios, o sacerdote e o levita, ambos da religião judaica, ajudassem-na.

2 Salteadores (Não identificados) – Certamente os ouvintes de Jesus sabiam dos perigos que os viajantes reais corriam ao fazer o trajeto de Jerusalém a Jericó, um percurso que, segundo Morris (1983, p. 178), era de cerca de 28 quilômetros, passando por lugares desabitados e que descia, abruptamente, cerca de 1000 metros. Mas os detalhes aqui não podem ser levados muito em conta. O principal é perceber a mensagem central da história contada pelo Mestre. Um lēstēs (ληστής), é classificado por Scholz (2018, p. 125) como “salteador, ladrão (Lc 10.30); revolucionário, bandido (Jo 18.40)”.

3 Sacerdote (Religioso judeu) – Na época de Jesus, um sacerdote judeu era um religioso, do partido dos saduceus, que tratava com o culto no Templo de Jerusalém. (Unger, 2017)

4 Levita (Religioso judeu) – Os sacerdotes, naturalmente, eram levitas, mas nem todos os levitas eram sacerdotes, apenas os que descendiam de Arão. Contudo, os levitas também estavam intimamente ligados à religião, ainda que, segundo Unger (2017), eles apareçam em raras ocasiões na história do NT. Nessas passagens, observa-se uma adoração formal, insensível e desprovida de compaixão e amor (Lc 10.32). A menção a um levita de Chipre (At 4.36) mostra que as mudanças ocorridas no século anterior haviam levado também essa tribo à ‘dispersão entre os gregos’ (Jo 7.35). (Unger, 2017, 753).

Com certeza, o levita, era um personagem que, no pensamento dos ouvintes de Jesus, tinha boas chances de ser o herói da história, aquele que ajudaria o necessitado. Contudo, ele também não agiu como o esperado.

5 Samaritano (Vítima de forte preconceito por grande parte dos judeus) - Samaritano era um cidadão de Samaria, que não se comunicava com judeus, sendo discriminado por eles e, normalmente, também discriminador deles. (Ver João 4). Para que se tenha uma ideia do grau de animosidade entre os samaritanos e judeus é interessante ver o que Bailey (1995, p. 92) diz sobre o assunto. O autor afirma que os samaritanos foram comparados com os filisteus e edomitas por Ben Sirach. Também afirma que a “Mishna declara: Aquele que come o pão dos samaritanos é como aquele que come a carne de suínos”, animais considerados impuros para os judeus. Ainda apresenta a seguinte citação de Oesterley a respeito dos samaritanos: “Os samaritanos eram publicamente amaldiçoados nas sinagogas; diariamente era feita uma petição a Deus para que os samaritanos não fossem participantes da vida eterna”. (Bailey (1995, p. 92).

6 Hospedeiro (Não identificado) – É a tradução da palavra grega pandoqueus (πανδοχεύς), que aparece também em português como estalajadeiro, pensioneiro. Essa é sua única utilização no Novo Testamento. (Gingrich, 1984). De acordo com Edwards (2019, p. 417), as hospedarias, bem como os hospedeiros, não eram nada confiáveis naquela época.

7.3. Conclusões a respeito dos personagens

A análise dos personagens leva, entre outras, às seguintes conclusões:

1 Os personagens não identificados por nomes, ou outros detalhes, caracterizam a parábola como uma história criada para servir de exemplo, ou seja, Jesus não conta algo que, de fato, aconteceu, Ele cria, ou utiliza uma história que sirva como exemplo para a lição que deseja ensinar.

2 Levando-se em consideração a informação que Lucas fornece, na introdução do Livro de Atos, a respeito do Evangelho que escreveu (At 1.1-2), pode-se dizer que Jesus é o personagem principal dessa e de outras passagens do livro como um todo. O autor não desejava destacar ninguém mais além de Jesus e seu ensino.

3 Depois de Jesus, o segundo personagem mais importante para a compreensão do texto é o “homem que o interroga”, o intérprete da Lei, e não algum dos personagens fictícios da parábola, como, por exemplo, o próprio samaritano. Afinal, a lição que Jesus ministra é para o intérprete da Lei.

8 - Conclusão, com possíveis aplicações para a atualidade

Aproveitando o que foi explicado nos pontos acima, nas linhas que seguem, serão

apresentadas algumas aplicações desse texto para a atualidade. Inclusive, elas podem ser utilizadas como base para futuros sermões ou estudos bíblicos. Como se constata, existe um abismo muito grande entre o saber e o fazer, a teoria e a prática. Não é simples se chegar à razão pela qual isso ocorre, mas é comum separar esses dois, ainda que isso seja incoerente, pois o saber sem o fazer tem pouco valor, se é que o tem.

Como é possível notar no texto de estudo de Lucas, o problema central da passagem também envolvia conhecimento e aplicação. O autor apresenta uma narrativa a respeito da conversa de Jesus com um homem que sabia muito, mas fazia pouco ou, melhor ainda, não fazia nada. Como o ser humano continua o mesmo, é possível tirar do texto algumas aplicações para a atualidade. Entre elas aqui são propostas as três seguintes:

8.1 É possível saber e fazer de conta que não se sabe

Jesus estava ensinando, em algum lugar qualquer, e um especialista na Lei, um mestre, como está na Nova Tradução na Linguagem de Hoje, faz-lhe uma pergunta importante para colocá-lo em dificuldades, como se não soubesse a resposta (v. 25). Na verdade, ele já sabia a resposta, mas fazia de conta que não sabia, pois aplicava um teste ao próprio Jesus, querendo, talvez, desmoralizá-lo perante o povo. Provavelmente esperava contestar a resposta de Jesus utilizando alguma passagem bíblica e, com isso, se exaltar diante dos outros.

O que ele não contava era com a sabedoria de Jesus que inverteria a situação, colocando-o em dificuldades. Jesus não respondeu a sua pergunta, ao contrário, fez uma pergunta para ele. Indagou exatamente dentro do campo

de conhecimento de seu interlocutor (v.26). É fácil perceber que as perguntas envolvem o conhecimento da Lei. O adversário de Jesus era mestre da Lei e não podia, diante dos outros, dizer que não sabia a resposta e, ao responder corretamente (vs. 27-28), acabou caindo em sua própria armadilha. Ele acabou mostrando que sabia a resposta à pergunta que havia feito, mas fazia de conta que não, na tentativa de tirar alguma vantagem de Jesus. Pessoas na atualidade também podem saber e fazer de conta que não sabem, para tirar alguma vantagem indevida, o que, à luz da Bíblia, não é correto.

8.2 É possível saber e não fazer

O Mestre da Lei, como de fato um mestre, respondeu corretamente à pergunta de Jesus. A resposta, inclusive, foi a mesma dada por Jesus a uma pergunta que Lhe fizeram em outra ocasião, como está registrado em Mateus 22.34-40. Aquele conhecedor da Lei, por bem sabê-la, respondeu corretamente, sendo ele, nesse item (conhecimento), aprovado por Jesus, mas reprovado no item chamado prática. Ao ouvir a resposta correta do mestre da Lei Jesus lhe disse: “Respondeste corretamente”, ou seja: conhecimento nota máxima, portanto, aplique-o e terá a vida eterna, pois está com nota zero na prática - v. 28.

Quem sabe deve fazer! Não bastava àquele mestre saber que e como devia amar a Deus e ao próximo. Ele precisava amar a Deus e ao próximo da maneira como a Palavra de Deus lhe mostrava. Também não basta às pessoas na atualidade conhecerem a vontade de Deus, é necessário fazer o que é da vontade dele!

8.3 É possível saber, não fazer, e buscar desculpas para isso

A terceira lição possível de ser encontrada no texto é que alguém pode saber, não fazer, e, ainda por cima, procurar uma desculpa para isso. Afinal, diz o mestre da Lei, “quem é meu próximo?” (Ler o v.29). Inteligente como ele era, ao ver que Jesus o havia colocado em dificuldades diante dos outros, dando-lhe nota máxima em conhecimento e zero na prática, tentou justificar-se, procurando arranjar uma desculpa.

Já havia levado uma “lição”, então deveria ter aprendido e ido para casa. Teimoso que era, ainda levaria outra. Jesus, com certa ironia, contou-lhe uma história muito simples, que vai do versículo 30 até o 35, a conhecida parábola do “Bom” Samaritano, para com ela lhe ensinar que a teoria deve estar aliada à prática da Palavra de Deus.

Parece que depois de Jesus ter citado um sacerdote e um levita em sua história, o mestre da Lei esperava que Jesus utilizasse um fariseu, religioso do mesmo partido que ele era, para ser o herói. Jesus, porém, utilizou a figura do samaritano, ao que parece deliberadamente, para causar impacto. Depois de contar a história fez uma pergunta muito simples, que qualquer criança poderia respondê-la, quanto mais um mestre como aquele: “Qual destes três te parece ter sido o próximo...?”. Se o mestre da Lei apresentasse qualquer outra resposta passaria por ignorante. Então, respondeu corretamente: “O que usou de misericórdia para com ele” (v.37). Ao que Jesus replica: “Vai e procede tu de igual modo”. Estava claríssimo, aquele mestre da Lei sabia, mas não fazia, e procurava desculpas para não fazer, o que também pode acontecer com religiosos de todas as épocas.

Como se percebe no texto cada pessoa corre o risco de saber e fazer de conta que não sabe. De saber e não fazer, e, ainda, de saber, não fazer, e tentar encontrar desculpas para não fazer, quando, na verdade, quem sabe deve fazer. O conselho de Jesus, nesse caso, é claro: Faça isto e viverás (v. 28). Vá e proceda do mesmo modo (v. 37). Não faça de conta que não sabe, não deixe de fazer, e não procure desculpas para não fazer. Apenas faça, pois quem sabe deve fazer para o seu próprio bem, para o bem-estar do próximo e para o engrandecimento verdadeiro do Reino de Deus!

Referenciais bibliográficos

ALAND, Kurt & BLACK, Matthew & MARTINI, Carlo M. & METZGER, Bruce M., and WIKGREN, Allen. The Greek New Testament, Stuttgart, Germany: Deutsche Bibelgesellschaft 1983.

BÍBLIA SAGRADA. Almeida Século 21. 2.ed. Edição Revisada e Atualizada com o Novo Acordo Ortográfico. São Paulo: Edições Vida Nova, 2010.

BAYLEI, Kenneth. As Parábolas de Lucas: a poesia e o camponês: uma análise literário-cultural. São Paulo: Vida Nova, 1995.

BÍBLIA SAGRADA. Bíblia de Estudo do Expositor. Baton Rouge, LA, EUA. Ministério De Jimmy Swaggart. 2021.

BÍBLIA SAGRADA. Nova Tradução na Linguagem de Hoje. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.

BÍBLIA SAGRADA. Nova Versão Internacional. São Paulo: Editora Vida, 2001.

- BÍBLIA SAGRADA. Tradução por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2. ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- BÍBLIA SAGRADA. Traduzida por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. Edição Revista e Atualizada no Brasil, 3ª. ed. (Nova Almeida Atualizada). Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.
- BLOMBERG, CRAIG L. Interpretando as Parábolas. São Paulo: Vida Nova, 2022.
- COENEN, Lothar; BROWN, Colin. (orgs.). Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000.
- EDWARDS, James R. O Comentário de Lucas. São Paulo: Shedd Publicações, 2019.
- FEE, Gordon D.; STUART, Douglas. Entendes o que lêes? Um guia prático para entender a Bíblia com auxílio da exegese e da hermenêutica. 4.ed. São Paulo: Vida Nova, 2022.
- GINGRICH, F. Wilbur. Léxico do Novo Testamento Grego/Português. São Paulo: Vida Nova, 1984.
- GUSSO, Antônio Renato Gusso. Gramática Instrumental do Grego: do alfabeto à tradução a partir do Novo Testamento. 2.ed. rev. e ampl. Vida Nova: São Paulo, 2021.
- GUSSO, Antônio Renato. Gramática instrumental do hebraico. 4.ed. São Paulo: Edições vida Nova, 2021.
- GUSSO, Antônio Renato. Leitura e tradução do grego bíblico – Exercícios no Evangelho de Lucas. Texto analítico, transliterado e com tradução interlinear e formal. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.
- GUSSO, Antônio Renato. Teoria e prática: Estudo prático-exegético de Lucas 10.30-37. In: Simpósio: Revista Teológica da Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE). Volume 10 (4), ano XXXVII, número 48, novembro de 2008. São Paulo: ASTE, 2008. p.93-99.
- HAYES, J. H.; HOLLADAY, C. R. Biblical exegesis: a beginner's handbook. Atlanta: John Knox Press, 1987.
- LA BIBLIA. Traducción en Language Actual. Sociedades Biblicas Unidas, 2004.
- LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene A. Léxico Grego-português do Novo Testamento Baseado em Domínios Semânticos. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.
- MORRIS, Leon L. Lucas: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1983.
- RIENECHER, Fritz; ROGERS, Cleon. Chave Linguística do Novo Testamento Grego. São Paulo: Vida Nova, 1985.
- SCHOLZ, Vilson. Dicionário Grego-Português do Novo Testamento. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.
- SCHOLZ, Vilson. Princípios de interpretação bíblica: introdução à hermenêutica com ênfase em gêneros literários. 2.ed. Canoas: Ed. ULBRA, 2018.
- UNGER, Merrill E. Dicionário Bíblico Unger. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.



DESENVOLVENDO A SALVAÇÃO PELA GRAÇA SANTIFICADORA DE DEUS: UMA ANÁLISE DE FILIPENSES 2.12-13

Vinicius Couto⁹

Resumo

O presente ensaio discute a perícopes de Filipenses 2:12-13, com ênfase especial à tradução dos vocábulos *κατεργάζεσθε* e *ἐνεργῶν*, analisando qual seria a melhor tradução para essas palavras gregas. Nossa hipótese é que a primeira traga o sentido de “desenvolvimento”, enquanto a segunda a conotação de “impulsionar”. Nossos objetivos são apresentar as bases que as versões brasileiras têm usado para suas traduções, comparando o Textus Receptus e as principais edições do Texto Crítico, de Westcott-Hort (1887) e Nestle-Aland (2013); contrastar as versões latinas que serviram de fonte para as traduções em português; defrontar as principais versões em português do texto bíblico em questão e fazer uma análise exegética da referida perícopes. Esperamos que essa pesquisa possa contribuir com estudos exegéticos da epístola paulina aos filipenses e com um olhar crítico das traduções brasileiras.

Palavras-chaves: Filipenses 2:12-13; teologia paulina; crítica textual.

Abstract

The present essay discusses the pericope of Philippians 2:12-13, with special emphasis on the translation of the words *κατεργάζεσθε* and *ἐνεργῶν*, analysing what would be the best translation for these Greek words. Our hypothesis is that the first brings the meaning of “development”, while the second connotation of “impulse”. Our objectives are to present the bases that the Brazilian versions have used for their translations, comparing the Textus Receptus and the main editions of the Critical Text of Westcott-Hort (1887) e Nestle-Aland (2013); contrasting the Latin versions that served as a source for the Portuguese translations; confronting the main Portuguese versions of the text biblical passage in question and make an exegetical analysis of the referred pericope. We hope that this research can contribute to exegetical studies of the Pauline epistle to the Philippians and with a critical look at Brazilian translations.

Keywords: Philippians 2:12-13; Pauline theology; textual criticism.

⁹ Pós-doutorando em Educação, Artes e História pela Universidade Presbiteriana Mackenzie; Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo; Mestre em Teologia pela Faculdade Batista do Paraná; Teólogo e Historiador.

Introdução

Optar por uma única tradução da Bíblia é motivo de controvérsias, afinal, nenhuma tradução é inerrante e, naturalmente, segue a interpretação de seu(s) tradutor(es), que não é(são) neutro(s) em termos de espaço-tempo, confissão religiosa, pressupostos pessoais / institucionais e conhecimento do idioma original traduzido, dentre outras questões. Tudo isso pode influenciar na leitura / tradução do texto e afetar seu sentido original, destoando daquilo que o comunicador queria transmitir para seus interlocutores. No processo original de comunicação dos textos bíblicos, o emissor (codificador da mensagem) tinha objetivos que lhes eram claros e, sobretudo, inspirados pelo Espírito. No entanto, o receptor da mensagem precisava (e precisa, ainda hoje) decodificá-la, a fim de entender os objetivos do autor-emissor. Ferramentas hermenêuticas e de crítica literária, como as críticas da forma, da redação e das fontes, certamente ajudarão na decodificação. No entanto, a tradução passa por mais etapas, pois ela precisa lidar com a decodificação da mensagem original e com o desafio de retransmitir essa mensagem para outro idioma, recodificando-o sem perder a essência do código original.

Em geral, no processo de tradução, leva-se em conta a noção de equivalência dinâmica e de equivalência formal, conceitos desenvolvidos por Eugene Nida (1914-2011).¹⁰ De acordo com ele e Charles Taber (1928-2007), a equivalência dinâmica diz respeito à “qualidade de uma tradução na qual a mensagem do texto original foi tão transportada para a língua receptora, que a resposta do receptor é essencialmente semelhante à dos receptores originais”.

(Nida, 1969, p. 200). Já a equivalência formal envolve a “qualidade de uma tradução em que as características da forma do texto fonte foram reproduzidas mecanicamente na língua receptora”. (Nida, 1969, p. 201). É difícil dizer que apenas uma das equivalências seja suficiente. O mais apropriado é usar ambas. Existem palavras que, no idioma original, não conseguimos encontrar uma tradução literalmente similar à do idioma a ser traduzido. Por isso, uma dinamicidade será exigida no processo de tradução. O grande desafio é não perder a essência do sentido que o texto original carrega.

Por isso, estamos interessados em analisar a passagem dos versículos 12 e 13 do segundo capítulo da epístola de Paulo aos filipenses. Nesse texto, encontramos orientações gerais com relação à vida santidade. Contudo, diante de uma decodificação do texto, essa diretiva pastoral assume uma via exclusivamente monergista ou pode ter algum grau de sinergismo? Deus é o agente exclusivo nessa santificação ou o ser humano possui agência e responsabilidade tal que deva responder à ação santificadora divina? O texto possui variedades de tradução e interpretações diversas. No entanto, é possível uma equivalência formal no texto? Se sim, a opção por uma tradução mais literal ofuscaria a comunicação com leitor contemporâneo? Nesse caso, seria melhor uma equivalência dinâmica, em que o sentido geral da perícopes seja traduzido para uma linguagem mais moderna do leitor atual? O presente ensaio compara algumas traduções disponíveis em português tendo em vista os manuscritos gregos em que eles se baseiam e analisa a perícopes com vias a uma análise exegetica.

¹⁰ O desenvolvimento dos conceitos pode ser visto especificamente em NIDA, Eugene A. *Toward a science of translating: with special reference to principles and procedures involved in Bible translating*. Leiden: Brill, 1964, p. 38, 120ss.

1 - As bases de Filipenses 2:12-13 no Textus Receptus e no Texto Crítico

O Textus Receptus (doravante, TR) diz respeito à sucessão de traduções do Novo Testamento em grego que foram publicadas pelo menos desde o *Novum Instrumentum omne*, de Erasmo de Rotterdam (1466-1536), em 1516. Essa tradução foi importante não apenas para as discussões que antecederiam os trabalhos de crítica textual, mas colaborou para que se tivesse uma nova perspectiva sobre a importância da Bíblia em linguagens vernaculares. Logo no prefácio da obra, no *Paraclesis ad lectorem pium*, Erasmo critica o escolasticismo rígido de sua época, alegando que tal método conduzia a investigações intermináveis e defende a importância de não apenas os intelectuais terem acesso aos textos com os idiomas originais (i.e., hebraico, aramaico e grego). Esse argumento abria para a possibilidade de democratizar a leitura bíblica, bem como contrariar a política monopolista da Igreja Católica quanto à versão oficial como sendo a Vulgata, visto que o latim também não era um idioma acessível à maioria das pessoas simples, que eram, majoritariamente, analfabetas.

Ao pensarmos na relevância que a obra de Erasmo teve para o desenvolvimento e estabelecimento do TR, não podemos deixar de mencionar que seu trabalho teve influências notáveis da tradução do humanista italiano Lorenzo Valla (1407-1457), que publicou sua *Annotationes in Novum Testamentum* em 1453, obra essa que teve papel importante para a tradução erasmiana. Sabe-se que, Erasmo

teve acesso a essa tradução de Valla em 1504, época que estava na abadia de Premontre. Fabrina M. Pinto explica a importância dessa obra para Erasmo:

Acreditamos que esta descoberta tenha influenciado diretamente a sua elaboração de um novo comentário sobre o texto bíblico (que começou a ser escrito entre os anos de 1505 e 1506), confirmando seu interesse não apenas pelas pesquisas filológicas de Valla, como também por sua erudição, ao comparar inúmeros textos, incluindo os gregos, e ao examinar os elementos gramaticais e retóricos na formação da Vulgata, criticando algumas obscuridades em seu significado. (Pinto, 2020, 257)

Nesse mesmo período, outras traduções da Bíblia eram feitas para vernáculos diversos, tais como o Novo Testamento para o inglês por William Tyndale (1484-1536), em 1525; a de Martinho Lutero (1483-1546) para o alemão, que publicou o Novo Testamento em 1522 e o Antigo em 1534;¹¹ a *Editio Regia* de Robert Estienne (1503-1559), publicada em 1550;¹² o *Iesu Christi Domini Nostri Novum Testamentum* de Teodoro de Beza (1519-1605), publicado em 1594 (cuja quarta edição se deu em 1598);¹³ a Bíblia King James, publicada em 1611, mas que foi traduzida desde 1604 diretamente dos idiomas originais por uma equipe de 47 tradutores; e muitas outras (e.g., a Bíblia Coverdale, de 1535, a Bíblia de Mateus, de 1537, a Grande Bíblia, de 1539, a Bíblia de Genebra, de 1560 etc.).

¹¹ Vale mencionar que, Lutero contou com a ajuda de Philip Melancthon (1497-1560) e Matthäus Aurogallus (1490-1543) para a tradução, sendo o primeiro estudioso de grego e o último de hebraico. Além disso, uma das bases de sua tradução do NT foi o *Novum Instrumentum omne* de Erasmo. Mais informações em REU, Michael. *Luther's German Bible: an historical presentation, together with a collection of sources*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1984.

¹² Robert Estienne, ou Robertus Stephanus, na versão latinizada, dizia ter utilizado dezesseis manuscritos antigos para sua tradução, dentre os quais destacamos o *Codex Bezae*, datado do século V, o *Codex Regius*, do século VIII e diversos Minúsculos que variam entre os séculos XI e XIII e a *Poliglota Complutense*, do século XVI. ESTIENNE, Robert. *Nouum Iesu Christi D. N. Testamentum. Lutetiae: Ex officina Roberti Stephani typographi regii*, 1550, n.p. Essas páginas não estão numeradas, mas ocupam praticamente as primeiras 27 páginas da obra, antes de iniciar o Evangelho segundo Mateus.

¹³ Beza utilizou com base o texto de Estienne, publicado em 1551, e fez poucas alterações, não chegando nem mesmo a cem. Mesmo assim, as mudanças não eram tão significativas, pois a maioria tinha a ver com alterações nos títulos dos livros e acentos diacríticos.

Todas essas traduções colaboraram para o estabelecimento do que viria a ser conhecido como *Textus Receptus*. Esse nome é uma derivação da obra editada por Abraham (1592-1652) e Boaventura Elzevir (1583-1652), que publicaram três edições do Novo Testamento grego em 1624, 1633 e 1641. Esse texto basicamente repete o de Beza, tendo aproximadamente 50 pequenas diferenças. No prefácio da obra, os editores escreveram: “*Textum ergo habes, nunc ab omnibus receptum: in quo nihil immutatum aut corruptum damus*” (Portanto, você tem o texto, agora recebido por todos: nele não damos nada alterado ou corrompido [grifos nossos]). (Elzevir & Elzevir, 1633, p. 2) Com a alteração do acusativo para o nominativo, o texto ficou mais conhecido como *Textus Receptus*.

Texto Crítico (doravante, TC) é uma nomenclatura usada para se referir às traduções que se baseiam na crítica textual de vários manuscritos antigos, como os *Codex Vaticanus* (séc. IV), *Sinaiticus* (séc. IV) e *Bezae* (séc. V), e que, juntamente com outros manuscritos como a *Peshitta* e a *Vulgata* ajudam na análise manuscritológica de ir em busca do texto mais próximo dos autógrafos (i.e., os originais. Nesse caso, do NT). Uma das primeiras iniciativas nesse sentido se deu com os editores Brooke Foss Westcott (1825-1901) e Fenton John Anthony Hort (1828-1892), que publicaram o *The New Testament in the original Greek*, em 1881, trabalho que estavam dedicados desde 1853. Esse texto ficou conhecido como *Westcott-Hort*, em homenagem aos editores. O trabalho foi positivo para a crítica textual, abrindo o caminho para outros estudiosos (Schumacher, p. 1923), ao ponto de “a validade geral de seus princípios e procedimentos críticos

é amplamente reconhecida pelos estudiosos hoje”. (Metzger, 2005, p. 136).

Outros estudiosos que contribuíram para o trabalho de crítica textual do texto do Novo Testamento foram Eberhard Nestle (1851-1913) e Kurt Aland (1915-1994). O primeiro publicou, em 1898, seu *Novum Testamentum Graece cum apparatus critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto*. Sua obra combinava outras edições críticas do século XIX, como a de Constantin von Tischendorf (1815-1874), a *Editio octava critica maior*, publicada entre 1869 e 1890,¹⁴ o *The New Testament in the original Greek* de Westcott e Hort, e a segunda edição de *The Resultant Greek Testament*, publicada por Richard Francis Weymouth (1822-1902), em 1892.¹⁵ Seu filho, Erwin Nestle (1883-1972), deu continuidade ao trabalho e publicou a 13ª edição em 1927. No começo da década de 1950, o biblista Kurt Aland (1915-1994) ingressou no trabalho editorial de Nestle. Descobertas de diversos manuscritos do Novo Testamento foram feitas, de modo que Nestle as utilizou, contribuindo com a 25ª edição em 1963. Devido às relevantes contribuições de Aland, o texto crítico passou a ser conhecido como *Nestle-Aland*. Atualmente, o *Novum Testamentum Graece* está em sua 28ª edição. (Holmes, 2003, p. 128)

Quando utilizamos a expressão *Texto Crítico*, atualmente, pensamos principalmente (mas não exclusivamente) nas versões gregas do Novo Testamento de *Westcott-Hort* e de *Nestle-Aland*. Após descrevermos o que representam o TR e o TC, apresentamos uma comparação dos textos gregos de Filipenses 2:12-13 oriundos dessas versões:

¹⁴ Ele se baseou nos *Codex Sinaiticus* e *Bezae*, em 64 manuscritos unciais, outros em papiro e minúsculas, além de obras críticas como o *Novum testamentum graecum* de John Mill (1645-1707), publicado em 1707 e reimpresso em 1710, e o *Novum Testamentum Graecum editionis receptae* de Johann Jakob Wettstein (1693-1754), publicado entre 1751 e 1752.

¹⁵ A primeira edição foi publicada em 1886 e a terceira postumamente, em 1905. Ele usou os *Codex Sinaiticus*, *Vaticanus*, outros manuscritos unciais, o TR de Robert Estienne e a *Poliglota Computense*.

Textus Receptus ¹⁶	Nestle-Aland	Westcott-Hort
<p>12 Ὡστε, ἀγαπητοί μου, καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε, μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου μόνον, ἀλλὰ νῦν πολλῶ μάλλον ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε·</p> <p>13 ὁ Θεὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας.</p>	<p>12 Ὡστε, ἀγαπητοί μου, καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε, μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου μόνον ἀλλὰ νῦν πολλῶ μάλλον ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου, μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε·</p> <p>13 θεὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας.</p>	<p>12 Ὡστε, ἀγαπητοί μου, καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε, μὴ [ὡς] ἐν τῇ παρουσίᾳ μου μόνον ἀλλὰ νῦν πολλῶ μάλλον ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου, μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε·</p> <p>13 θεὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας.</p>

Basicamente, as três versões são idênticas. Westcott-Hort (1887) apenas sinaliza o advérbio ὡς entre colchetes, como se fosse uma inserção, e o Textus Receptus começa o versículo 13 com o artigo ὁ, ao passo que as duas outras versões não têm tal artigo. Apesar de encontrarmos essas diferenças pequenas e até irrelevantes, podemos destacar que os textos comungam com a disposição das palavras e frases. Nesse sentido, podemos afirmar que, a perícopes de Filipenses 2:12-13 não tem variações gregas que precisem de atenção tanto no TR quanto no TC. Vejamos, a seguir, algumas das traduções em português desses textos gregos.

2 - Algumas traduções de Filipenses 2:12-13 comparadas

As versões em português (brasileiro) têm

usado minoritariamente o TR como base de suas traduções, sendo praticamente limitadas à Almeida Revista e Corrigida (ARC), de 1898, e à Almeida Corrigida Fiel (ACF), de 1994, sendo o texto adotado pela Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil (SBTB). A primeira publicação completa da tradução de João Ferreira de Almeida, de 1848, conhecida como Almeida Recebida (AR), também é baseada no TR. O TC, por sua vez, tem sido adotado pela Sociedade Bíblica do Brasil (SBB) e na maioria das versões em português, como Almeida Revista e Atualizada (ARA), Nova Versão Internacional (NVI), Nova Tradução na Linguagem de Hoje (NTLH), Nova Almeida Atualizada (NAA) e Nova Versão Transformadora (NVT). A seguir, apresentamos as principais versões em português que utilizam o TR.

AR (1848)	ARC (1898)	ACF (1994)
<p>12 Assim que, meus amados, como sempre obedecestes, não somente em minha presença, mas muito mais agora em minha ausência, assim também obrai vossa salvação com temor e tremor;</p> <p>13 porque Deus he o que em vós obra assim o querer, como o effectuar, segundo a sua boa vontade</p>	<p>12 De sorte que, meus amados, assim como sempre obedecestes, não só na minha presença, mas muito mais agora na minha ausência, assim também opera a vossa salvação com temor e tremor,</p> <p>13 Porque Deus é o que opera em vós tanto o querer como o effectuar, segundo a sua boa vontade.</p>	<p>12 De sorte que, meus amados, assim como sempre obedecestes, não só na minha presença, mas muito mais agora na minha ausência, [assim também] operai a vossa salvação com temor e tremor;</p> <p>13 Porque Deus é o que opera em vós tanto o querer como o efetuar, segundo a [sua] boa vontade.</p>

¹⁶ A versão do Textus Receptus usada aqui é a de SCRIVENER, F. H. A. The New Testament in the original Greek: according to the text followed in the Authorised Version, together with the variations adopted in the Revised Version by the late F.H.A. Scrivener. Cambridge: Cambridge University Press, 1894, p. 496.

Essas versões possuem pequenas variações no português. Contudo, traduzem com imprecisão as palavras gregas *κατεργάζεσθε* (no verso 12) e *ἐνεργῶν* (no verso 13), vistas no TC e TR. A primeira palavra é o verbo *κατεργάζομαι* conjugado na segunda pessoa do plural do tempo presente do modo imperativo, na voz média ou passiva, ao passo que a segunda é o verbo *ἐνεργέω* conjugado em nominativo masculino no tempo presente participio e na voz ativa. A primeira palavra tem o sentido de “desenvolver”, mas foi traduzida como “obrai” e “operai” nas AR, ARC e ACF; a segunda palavra,

por sua vez, tem o sentido de “energizar”, “incentivar”, “impulsionar”, naquele contexto, pois o verbo *ἐνεργέω* vem do vocábulo *ἐνέργεια*, que significa, literalmente, “energia”, além de “ação”, “operação”, “trabalho” etc. Contudo, *ἐνεργῶν* foi traduzida como “efetuar” em todas as três versões em português. A Almeida Recebida, como já mencionamos, foi baseada no TR, principalmente nos manuscritos latinos de Teodoro de Beza (1519-1605) e em outras traduções em castelhano, francês e italiano. A seguir, apresentamos as versões latinas da Vulgata, de Erasmo e de Beza.

Vulgata ¹⁷	Erasmo (1543) ¹⁸	Beza (1594)
<p>12 Itaque carissimi mei sicut semper oboedistis non ut in praesentia mei tantum, sed multo magis nunc in absentia mea, cum metu & tremore vestram salutem operamini</p> <p>13 Deus est enim, qui operatur in vobis & vele, & perficere pro bona voluntate.</p>	<p>12 Proinde dilecti mei, quemadmodum semper obedistis, non tantum in praesentia mea solum, sed nunc multo magis in absentia mea, cum timore ac tremore, vestram ipsorum salutem operemini. 13 Na Deus est is qui agit in vobis, & ut velitis, & ut efficiatis pro bono animi proposito.</p>	<p>12 Ac proinde, dilecti mei, sicut semper obedistis, non ut in praesentia mea solum, sed nunc multo magis in absentia mea, cum timore ac tremore vestra ipsorum salutem conficite. 13 Deus enim est qui efficit in vobis & ut velitis & ut efficiatis, pro gratuita sua benevolentia</p>

Beza (1594) usou, respectivamente, os vocábulos latinos *conficite* (verso 12) e *efficit* (verso 13) em sua tradução. A primeira palavra é o verbo latino *conficio* conjugado na segunda pessoa do plural do tempo presente do modo imperativo na voz ativa, cujo significado pode variar entre “preparar”, “realizar”, “executar”, “produzir” etc.; a segunda palavra é o verbo latino *efficio* conjugado na terceira pessoa do singular no presente indicativo ativo, cujo significado é “efetuar”, “executar”, “realizar”, “produzir” etc. Antes de Beza, Erasmo utilizou o verbo latino *operemini* no verso 12, seguindo a Vulgata, que é o verbo *operor* conjugado segunda pessoa do plural do presente ativo subjuntivo, cujo significado é de “operar”, “trabalhar”, “realizar”. Quanto

ao verso 13, Erasmo diferiu tanto de Beza quanto da Vulgata, tendo usado *agit*, que é a conjugação do verbo *agō* na terceira pessoa do singular no tempo presente ativo do indicativo, que significa “agir”, “realizar”, “fazer” etc. A Vulgata, por sua vez, tem o verbo *operatur*, que é a conjugação do verbo *operor*, na terceira pessoa do singular do tempo presente ativo do indicativo. As três traduções latinas trazem uma certa dinamicidade.

As traduções de Erasmo e Beza conseguem se aproximar mais do sentido geral do verso 13 no texto grego. Erasmo propõe que, ao mesmo tempo que “Deus est is qui agit in vobis” (Deus é aquele que age em vocês), ele não o faz de maneira monergista, visto que tal ação

¹⁷ Erasmo trouxe sua tradução ao lado da Vulgata Clementina. Ambas as traduções de Filipenses 2:12-13 podem ser vistas em: ROTERODAMI, Erasmi. Novum Testamentum omne, ex versione utra. Lipsiae: Niculaum Uvolrab, 1543, p. 313.

¹⁸ ROTERODAMI, 1543, p. 313.

é feita “ut velitis, ut efficiatis pro bono animi proposito” (para que vocês desejem e para realizem de acordo com o bom propósito). A tradução de Beza também pode assumir uma ação não necessariamente monergista quando pensamos a partir de uma análise etimológica. O verbo *efficio* vem de duas palavras, o prefixo *ex*, que significa “de fora”, “externo”, e o verbo *faciō*, que significa “fazer”. Trata-se, portanto, de um fazer externo de Deus no ser humano, em que Ele age, ou efetua, “ut velitis & ut efficiatis, pro gratuita sua benevolentia” (para que vocês desejem e para que realizem de acordo com Sua graciosa benevolência). Em ambos os casos, o verbete latino *ut* assume a função de conjunção, expressando intenção e finalidade, como na locução portuguesa “a fim de que”. Isso vai na direção dos textos gregos assinalados, pois Deus ἐνεργῶν, isto é, energiza / impulsiona no povo, Seu querer e realizar. Nas versões latinas, Deus age / efetua nos crentes a fim de que / para que cumpram Sua vontade.

O verbo κατεργάζομαι tem 22 ocorrências no NT.¹⁹ Três delas se alinham com o sentido de desenvolvimento, a saber: Romanos 5:3, 2 Coríntios 4:17 e Tiago 1:3, que são passagens similares, ensinando que virtudes (perseverança, glória sublime e paciência) são produzidas em meio a situações adversas. A produção dessas virtudes, no entanto, não se dá imediatamente, mas por um caminho processual, dando a ideia de desenvolvimento. As traduções da Vulgata, de Erasmo e de Beza, dessas passagens, variam bastante, conforme quadro a seguir. No entanto, chama a nossa atenção a opção de Erasmo para o uso triplo do verbo *pariō*, que pode significar “gerar”, “produzir”, “provocar”, mas no sentido de “dar à luz”, como no português “parir”. Uma mulher que dá à luz a uma criança, conta com o desenvolvimento dela enquanto no ventre e depois do nascimento. Aquelas virtudes elencadas por Paulo são geradas, passando por um processo de desenvolvimento intra e pós tribulações. É uma alternativa interessante para traduzir κατεργάζομαι quando se pensa em caráter desenvolvimentista.

Versão / referência	Vulgata	Erasmo (1543)	Beza (1594)
Rm 5:3	Operatur	pariat	efficiat
2 Co 4:17	Operatur	parit	conficit
Tg 1:3	Operatur	parit	efficere

Já verbo ἐνεργέω, ocorre 21 vezes no NT.²⁰ Pelo menos sete vezes, ele pode assumir a ideia de energizar, estimular, influenciar, incentivar. Em Romanos 7:5, Paulo fala que o pecado atuava em nosso corpo com o intuito de estimulá-lo a frutificar a morte. Em 1 Coríntios 12:6, o apóstolo mostra que existem diversas maneiras de o Espírito agir, mas que o mesmo Deus estimula tudo em todos. Logo na sequência, em 1 Coríntios 12:11, ele reafirma essa fraseologia

aplicando o estímulo ao Espírito Santo. Em sua carta aos Gálatas (2:8), Paulo menciona que Deus energizou Pedro, vocacionando-o para trabalhar entre os judeus e que o energizou entre os gentios. Aos Efésios (1:11), Paulo menciona que somos vocacionados segundo os propósitos do Deus que estimula todas as coisas. Mais adiante, em Efésios 2:2, ele conclama os crentes daquela comunidade a viver em santidade, pois a vida pecaminosa era

¹⁹ Romanos 1:27; 2:9; 4:15; 5:3; 7:8, 13, 15, 17, 18, 20; 15:18; 1 Coríntios 5:3; 2 Coríntios 4:17; 5:5; 7:10, 11; 9:11; 12:12; Efésios 6:13; Filipenses 2:12; Tiago 1:3; e 1 Pedro 4:3.

²⁰ Mateus 14:2; Marcos 6:14; Romanos 7:5; 1 Coríntios 12:6, 11; 2 Coríntios 1:6; 4:12; Gálatas 2:8 (duas vezes); 3:5; 5:6; Efésios 1:20; 2:2; 3:20; Filipenses 2:13 (duas vezes); Colossenses 1:29; 1 Tessalonicenses 2:13; 2 Tessalonicenses 2:7; e Tiago 5:16.

da época sem Cristo, quando andavam segundo o príncipe das trevas, que continua a influenciar os filhos da desobediência. Finalmente, Paulo

escreve em 2 Tessalonicenses 2:7, confirmando que o ministério da injustiça continua a influenciar o mundo.

Versão / referência	Vulgata	Erasmus (1543)	Beza (1594)
Romanos 7:5	Operabantur	vigebant	vigebant
1 Coríntios 12:6	Operatur	efficiens	efficiens
1 Coríntios 12:11	Operatur	efficit	efficit
Gálatas 2:8	Operatur	efficax	efficax
Efésios 1:11	Operatur	fiunt	effecit
Efésios 2:2	Operatur	agentis	agentis
2 Tessalonicenses 2:7	Operatur	agit	peragitur

No caso da Vulgata, percebe-se a preferência padrão pelo verbo operor. Erasmo e Beza divergem todas as vezes da Vulgata e poucas vezes entre si. Chama-nos a atenção o uso de alguns verbos. Tanto Erasmo quanto Beza usam o verbo vigeo, que pode ser traduzido como “vigorar”, “florescer” ou “prosperar” e agō, que pode significar “agir”, “fazer”. Erasmo usa uma vez o verbo facio, equivalente a “fazer”. Uma alternativa interessante é perago, usado

apenas por Beza, que vem das palavras latinas per, que significa “por”, “através”, “por meio de” e agō, que já destacamos o significado. Perago, portanto, tem a ideia de alguém / algo agir através, por meio, aproximando-se bem da noção de energização.

Outras versões baseadas no TC, como a ARA, a NTLH e a NVI, têm traduções significativamente diferentes. A seguir, trazemos essas versões para efeito de comparação:

ARA (1956; 1993)	NTLH (2000)	NVI (2001)
12 Assim, pois, amados meus, como sempre obedecestes, não só na minha presença, porém, muito mais agora, na minha ausência, desenvolvi a vossa salvação com temor e tremor; 13 porque Deus é quem efetua em vós tanto o querer como o realizar, segundo a sua boa vontade.	12 Portanto, meus queridos amigos, vocês que me obedeceram sempre quando eu estava aí, devem me obedecer muito mais agora que estou ausente. Continuem trabalhando com respeito e temor a Deus para completar a salvação de vocês. 13 Pois Deus está sempre agindo em vocês para que obedçam à vontade dele, tanto no pensamento como nas ações.	12 Assim, meus amados, como sempre vocês obedeceram, não apenas em minha presença, porém muito mais agora na minha ausência, ponham em ação a salvação de vocês com temor e tremor, 13 pois é Deus quem efetua em vocês tanto o querer quanto o realizar, de acordo com a boa vontade dele.

A ARA, publicada inicialmente em 1959 e com segunda edição em 1993, segue uma linguagem mais clássica, lança mão da equivalência dinâmica e traduz bem a palavra *κατεργάζεσθε*, no verso 13, usando o verbo “desenvolver”, dando a ideia de que, uma vez que a salvação (*σωτηρίαν*) foi ganha, ela precisa ser desenvolvida. No verso 14, ela parece

seguir as traduções latinas, principalmente a bezana, optando por traduzir *ἐνεργῶν* por “efetuar”. O problema dessa tradução é que, ela dá a impressão de que tudo o que o cristão faz (o querer e o realizar) é resultado direto da ação divina, o que geraria problemas morais, como se os pecados e erros cometidos pelo indivíduo fossem fruto do efetuar de Deus.

A NTLH apresenta uma tradução que não segue nem a equivalência dinâmica e tampouco a formal, seguindo o modelo funcional. O formato funcionalista de tradução está menos preocupado com a precisão de equivalência interlinguística. Sua maior preocupação é com relação à função da tradução, que está diretamente atrelada ao público-alvo que fará leitura do texto. Nesse sentido, a cultura e outros fatores extralinguísticos, como contextos social e histórico, determinarão a escolha das palavras a serem usadas. É como atestam Reiss e Vermeer (1996, p. 104), dois dos principais representantes da escola funcionalista: “[...] a tradução está em função de seu Skopos (objetivo, finalidade)”.²¹ Por essa razão, a NTLH pode soar como uma espécie de tradução muito livre. No que tange à passagem paulina em questão, Filipenses 2:12-13, encontramos uma proposta consideravelmente aberta para estes dois versículos, assemelhando-se mais a uma paráfrase. Existem acréscimos e substituições que transcendem o sentido do grego original, sendo inconsistentes, como no caso de “queridos amigos” para ἀγαπητοί, “completar a salvação” para σωτηρίαν κατεργάσεσθε, “está sempre agindo em vocês” para ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν e “pensamento” para θέλειν.

A NVI, por sua vez, opta por trazer uma tradução com linguagem mais moderna e por meio tanto da equivalência formal quanto da dinâmica, mesclando-as. Visando a uma linguagem mais contemporânea, ela não usa segunda pessoa nos textos – “[...] como sempre vocês obedeceram [...]” – diferenciando-se da ARA – “[...] como [vós] sempre obedecestes [...]”. Essa linguagem facilita os leitores atuais, especialmente os menos versados em nosso idioma, que se identificam com a linguagem usual do dia a dia, tendo uma leitura mais fluida. A proposta para o versículo 12 é interessante: “[...] ponham em ação a salvação de vocês [...]”, para o grego σωτηρίαν κατεργάσεσθε. Já no verso 13, a tradução foi menos ousada e não rompeu com o tradicional “efetua” para o verbo grego ἐνεργῶν.

Até aqui, vimos versões em português de Bíblias publicadas por Sociedades Bíblicas e editoras ligadas ao evangelicalismo. Será que as versões católicas têm uma perspectiva diferente? A seguir, ainda comparamos algumas versões católicas publicadas em português:

Figueiredo (1864)	BAM (1959)	BJ (1981)
<p>12 Portanto, meus caríssimos (posto que sempre fostes obedientes), obrai a vossa salvação com receio e com tremor, não só como na minha presença, senão muito mais agora na minha ausência. 13 Porque Deus é o que obra em vós o querer e o perfazer, segundo a seu beneplácito.</p>	<p>12 Assim, meus caríssimos, vós que sempre fostes obedientes, trabalhai na vossa salvação com temor e tremor, não só como quando eu estava entre vós, mas muito mais agora na minha ausência. 13 Porque é Deus quem, segundo o seu beneplácito, realiza em vós o querer e o executar.</p>	<p>12 Portanto, meus amados, como sempre tendes obedecido, não só na minha presença, mas também particularmente agora na minha ausência, operai a vossa salvação com temor e tremor, 13 pois é Deus quem opera em vós o querer e o operar, segundo a sua vontade.</p>

²¹ REISS, Katharina; VERMEER, Hans J. Fundamentos para una teoría funcional de la traducción. [trads: Sandra García Reina e Celia Martín de León]. Madrid: Ediciones Akal, 1996, p. 104.

Antônio Pereira de Figueiredo (1725–1797) foi um padre católico português. Sua tradução para o português se deu a partir da Vulgata latina, tendo concluído o Novo Testamento entre 1778 e 1781 e o Antigo entre 1782 e 1790, períodos em que as traduções eram publicadas em volumes separados, totalizando 23 (7 do NT e 17 do AT). Em 1821, sua tradução foi publicada em volume único. Aqui, usamos a versão de 1864. Ele traduziu operamini como “obrai” e operatur como “obra”, mantendo o padrão do verbo latino operar. Sua tradução é fiel à Vulgata e, nesse caso, o problema da tradução recai na fonte de onde ele baseou seu texto, que optou por verbos não consistentes para traduzir κατεργάζεσθε e ἐνεργῶν.

A próxima tradução é a da Bíblia Ave-Maria (BAM), que foi originalmente um trabalho realizado por monges beneditinos belgas, os quais traduziram para o francês com o método de equivalência dinâmica a partir do TC e publicaram La Bible de Maredsous em 1950. Ainda nessa mesma década, missionários claretianos fizeram a tradução do francês para o português, tendo sido publicada a primeira versão em 1959. A versão da BAM de Filipenses 2:12-13 não se distancia muito da Vulgata que, diga-se de passagem, é a versão oficial da Igreja Católica. Ao traduzir o versículo 12, a opção foi de “[...] trabalhai na vossa salvação” (itálico nosso). O verbo “trabalhar”, traduzido

do francês travaillez, substitui bem o latim operar, mas não com tanta precisão o grego κατεργάζεσθε. Além disso, chama a atenção a opção pela preposição “na” a despeito do artigo “a”. A preposição deixou mais clara a conotação de que a salvação já foi recebida e precisa ser trabalhada, atribuindo valor semântico de ação e se aproximando da ideia grega de desenvolvimento. O verso 13, por sua vez, usou o verbo “realiza”, no francês opère (opera), para traduzir ἐνεργῶν, caindo nos mesmos problemas já mencionados de possibilitar uma interpretação frágil de que, mesmo as falhas da cristandade são planejadas por Deus.

A Bíblia de Jerusalém (BJ), por sua vez, é uma tradução que foi publicada em português em 1981. Originalmente, ela foi publicada em francês, produzida pela École Biblique de Jérusalem, uma equipe de Bíblia e Arqueologia. Sua principal base é o TC de Nestle-Aland, além de seguir a equivalência dinâmica como tipo de tradução. Apesar de fazer uso do TC, sua tradução de Filipenses 2:12-13 parece estar mais alinhada com a Vulgata do que com o texto grego, pois usa “operai” no verso 12 e “operar” no 13.

A fim de concluir esta seção, comparamos, ainda, mais três versões em português:

LTT (2005)	NVT (2016)	NAA (2017)
12 De modo que, ó meus amados, assim como sempre obedecestes (não somente como [obedecestes] na minha presença, mas, agora muito mais, (como obedeces) na minha ausência), [assim também], com temor e tremor, a vossa própria salvação completamente-ponde-em-operação; 13 Porque Deus é Aquele efetivamente-operando em vós tanto o querer como o efetuar, segundo a [Sua] boa vontade.	12 Quando eu estava aí, meus amados, vocês sempre seguiam minhas instruções. Agora que estou longe, é ainda mais importante que o façam. Trabalhem com afinco a sua salvação, obedecendo a Deus com reverência e temor. 13 Pois Deus está agindo em vocês, dando-lhes o desejo e o poder de realizarem aquilo que é do agrado dele.	12 Assim, meus amados, como vocês sempre obedeceram, não só na minha presença, porém, muito mais agora, na minha ausência, desenvolvam a sua salvação com temor e tremor, 13 porque Deus é quem efetua em vocês tanto o querer como o realizar, segundo a sua boa vontade.

A Bíblia Literal do Texto Tradicional (LTT) é uma proposta de equivalência formal do Texto Tradicional (TT), isto é, o somatório do Texto Massorético (TM) para o AT, e do TR para o NT. Essa versão usa uma linguagem mais clássica do português, mantendo o uso da segunda pessoa em suas traduções. Ela também utiliza itálicos para demonstrar que tais palavras destacadas não constam no TM e nem no TR. As que estão em itálico e tachadas são outros acréscimos inseridos pelo editor da LTT para complementar o sentido, mas que também não constam naqueles manuscritos. O texto de Filipenses 2:12-13 está, em geral, bem traduzido, mas com excesso de inserções. Contudo, a proposta da LTT é deixar claro tudo o que consta nos originais do TT. Assim, ela não omite nada para dar dinamicidade à tradução, e sinaliza acréscimos com itálicos. No caso do versículo 12, a tradução de σωτηρίαν κατεργάζεσθε ficou como “[...] a vossa própria salvação completamente-ponde-em-operação [...]”. É uma proposta interessante, que transmite corretamente a ideia de que a salvação precisa ser desenvolvida, por meio da prática. Igualmente interessante, é a tradução de ἐνεργῶν, que é assinalada como “operando”, no nosso gerúndio, dando uma ideia de uma ação continuada. O primeiro caso ficaria melhor se fosse adotada a equivalência dinâmica, pois daquele modo, o texto fica truncado e sem sentido no nosso idioma; o último caso ficaria melhor se tivesse sido mais literal, “energizando”, “estimulando”.

A NVT, por sua vez, utiliza o TC de Nestle-Aland para o Novo Testamento e propõe uma tradução que mescla as equivalências dinâmica e formal, além de usar uma linguagem mais contemporânea, sem o uso de segunda pessoa. O verso 12 mostra muita dinamicidade, traduzindo σωτηρίαν κατεργάζεσθε por “trabalhem com afinco a sua salvação”. A

expressão “com afinco” não consta no TC, e parece mais uma utilização da equivalência funcional do que dinâmica. De qualquer modo, essa tradução propõe que os cristãos daquele tempo eram orientados por Paulo a colocar a salvação para ser desenvolvida por meio do trabalho duro, o que se alinha com o sentido do texto. O verso 13 também parece seguir um estilo de tradução mais funcional e monta uma frase mais longa para descrever a energização de Deus, que “está agindo em vocês, dando-lhes o desejo e o poder de realizarem aquilo que é do agrado dele”. Embora não seja uma tradução literal, com equivalência formal, é a versão que mais se aproximou da ideia geral de Paulo no texto epistolar em questão.

Finalmente, a NAA também usa o TC de Nestle-Aland como base para sua tradução, mesclando as equivalências formal e dinâmica. Ela não usa segunda pessoa, elimina os arcaísmos e adota uma proposta mais contemporânea na linguagem, sem cair em vulgarizações, coloquialismos e sem usar gírias. No verso 12, ela traduziu σωτηρίαν κατεργάζεσθε como “desenvolvam a sua salvação”. Essa é a tradução mais próxima do sentido do texto dentre as opções comparadas até aqui, juntamente com a ARA. Já quanto ao verso 13, ela segue a ideia do verbo “efetuar”, já discutida em ocasião anterior. De qualquer modo, ainda ficamos com a necessidade de analisar a perícope de Filipenses 2:12-13. Fazemos isso na próxima seção, em que analisamos o contexto da passagem e propomos uma análise exegética.

3 O contexto de Filipenses 2:12-13 e uma análise exegética

Filipos foi uma cidade que recebeu esse nome como forma de homenagear seu conquistador, o rei Felipe II (382-336 a.C.), pai de Alexandre Magno (356-323 a.C.). Nos dias do apóstolo

Paulo, ela era uma colônia do Império Romano, localizada na região da Macedônia. A Igreja foi estabelecida nesse local logo no começo da segunda viagem missionária de Paulo, que teve início por volta de 51-52 d.C., e que se encontra narrada em Atos 16 por Lucas. Ao que parece, a plantação da igreja foi iniciada por meio da pregação do Evangelho a um grupo de mulheres que estavam pr oximas à margem de um rio. Em meio a esse grupo, uma, em especial, destacou-se: Lídia, que tinha por profissão o comércio de tecidos de púrpura. Depois de ouvir a mensagem, ela e sua família foram batizados. Algum tempo depois, Paulo saiu para oração e se deparou com uma escrava possuída por algum πνε μα Πύθωνος (espírito de P ton), que, devido à adivinhação, fazia seus senhores lucrarem. Sobre o espírito de adivinhação, Hendriksen explica:

Na mitologia grega a palavra p ton refere-se principalmente a uma serpente ou dragão que vivia na região de Pito ao p  do Parnaso na F cida, a norte do golfo de Corinto. Cria-se que este dragão guardava o oráculo de Delfo com seu templo. No final foi morto por Apolo Deus, como muito atraentemente Ovídio nos diz. Por uma transição compreensível esta palavra p ton começou a ser aplicada   adivinhação ou aos adivinhos em geral, de forma que “um espírito, um p ton” indicava “um espírito adivinhador”. (Hendriksen, 2013, p. 362-363)

A moça foi liberta do espírito e Paulo, juntamente com seu companheiro de missões, Silas, foi preso. Lucas narra um livramento miraculoso da prisão, quando as cadeias se quebraram após um terremoto. Temendo castigos severos (comparar At 16:27 com At 12:19), o carcereiro cogitou suicidar-se, mas

Paulo o impediu, anunciando-lhe, em seguida, o Evangelho. O carcereiro e sua família também foram todos batizados e se tornaram os mais recentes membros da igreja filipense. Tudo parece indicar que a Igreja foi estabelecida na casa de Lídia, afinal, a narrativa lucana acrescenta que, na casa daquela comerciante havia alguns  δελφούς, isto é, “irmãos” (cf. At 16:40). Em sua terceira viagem missionária, Paulo retornou à cidade, e chegou a enaltecer a generosidade daqueles irmãos, que foram solícitos para socorrer a comunidade de crentes de Jerusalém, que vivia momentos de dificuldade (2 Co 8:1-5; 11:9; Fp 4:14).

A epístola que Paulo envia à comunidade filipense se d  numa circunstância de prisão. Ele estava encarcerado em Jerusalém e recebeu a visita de um membro da igreja de Filipos, Epafrodito, que levou uma doação ao apóstolo, alegrando-lhe o coração com a generosidade que os filipenses tinham (Fp 2:25; 4:18). Ele deve ter viajado cerca de 1280 km para conseguir encontrar com Paulo, num percurso que demorava aproximadamente um mês de viagem. (Lightfoot, 1953, p. 38). Epafrodito parecia estar se recuperando de alguma enfermidade mortal. Paulo não queria mantê-lo muito tempo por ali, pois não queria deixar os filipenses preocupados com o estado de saúde de seu amigo (Fp 2:26-30). Além do donativo, Paulo também recebeu novidades da igreja e essas duas situações, pelo menos, motivaram-lhe a escrever essa epístola, a fim de que: (1) expressasse sua gratidão aos filipenses pela oferta e pela visita (Fp 1:7); e (2) exortasse-os a perseverar no caminho de Cristo e a não ceder às tentações que vinham enfrentando, tais como motivações erradas quanto   pregação do Evangelho (Fp 1:15-16), iminentes perseguições (Fp 1:29-30), motivações erradas quanto ao serviç o na igreja local (Fp 2:3-4, 14), ensinamentos judaizantes

(Fp 3:1-3, 18), mentalidade terrena (Fp 3:19), contendas internas (Fp 4:2) e ansiedade (Fp 4:6). Apesar de enviar a carta, ele desejava rever aquela comunidade pessoalmente e acreditava que conseguiria fazê-lo (Fp 1:8, 26; 2:24).

Os versículos 12 e 13 do capítulo 2 seguem logo após uma admoestação pastoral de Paulo quanto à motivação errada que algumas pessoas tinham ao trabalhar na igreja local. Havia membros da comunidade que faziam as coisas com o intuito de serem reconhecidas, com um sentimento de *κενοδοξίαν*, isto é, vanglória e vaidade (Fp 2:3). Outros, agiam com *ἐρίθειαν*, ou seja, partidarismo, criando grupos internos, gerando competitividade e rompendo com a unidade cristã tão cara aos discursos paulinos, como um todo (Fp 2:3). O caminho correto e ideal é o da virtude, que nesse caso, Paulo adjetiva na figura da *ταπεινοφροσύνη* (humildade, modéstia), que seria praticada se cada um preferisse o próximo a despeito de si mesmo, dando valor superior aos outros (Fp 2:3-4). O melhor exemplo de alguém que praticou essa humildade é o próprio Jesus, que mesmo sendo Deus, não agiu com soberba em seu ministério terreno e encarnado (Fp 2:5-8). O ápice da exaltação de Jesus ocorrerá no eschaton, quando todos os seres angélicos (mesmo os caídos) e os impenitentes, terão que confessar o senhorio de Cristo (Fp 2:9-11). Da mesma forma, não adiantava que os filipenses vaidosos aguardassem o reconhecimento nesta vida, mas no porvir, quando o justo juiz distribuirá os galardões. Assim, Cristo é modelo para o presente e para o futuro, é o telos a ser almejado.

Paulo conhecia bem aquela comunidade. Ele presenciou a piedade daqueles cristãos, o desejo de viver em conformidade com a transformação que o Evangelho opera. Por isso, ele lembra aos leitores / ouvintes que, assim como eles se empenhavam para ser obedientes às suas pastorais enquanto estava por perto, que tenham o mesmo empenho para fazê-lo agora, em sua ausência. Sua diretiva é: *σωτηρίαν κατεργάζεσθε!* Sua carta é dirigida a crentes que já experimentaram a regeneração, tornando-se nova criação, que ganharam graciosamente a salvação mediante a fé, que gozavam da justificação, que eram adotados em Cristo e que estavam reconciliados com Deus, usufruindo dos benefícios da expiação. A salvação já havia sido ganha. Contudo, ela deveria ficar estática? Não haveria necessidade de uma evolução? O tom de crescimento continuado é recorrente na literatura paulina (cf., e.g., Rm 6; 1 Co 6:9-11; 2 Co 5:17; Gl 5:16-22; Ef 4:11-32; Cl 3:1-17; 1 Ts 4:1-12; 2 Ts 3:6-15). Desse modo, ele orienta aos filipenses que eles desenvolvam a salvação, colocando-a em prática, a fim de que ela seja aperfeiçoada. Nesse sentido, o desenvolvimento contínuo da salvação pode ser melhor explicado pelo processo da santificação.

Como já mencionamos, *κατεργάζεσθε* está conjugado no presente imperativo médio ou passivo. O tempo presente está com aspecto *infectum*, isto é, inacabado, designando ação em desenvolvimento de algo que já se iniciou no passado.²² O verbo *κατεργάζομαι* pode ser traduzido como “efetuar”, “operar”, “praticar”, “produzir”, “realizar”. No contexto, faz mais sentido a noção de “desenvolver”,²³ trazendo

²² WALLACE, Daniel B. Gramática Grega: uma sintaxe exegética do Novo Testamento. [trad. Roque Nascimento Albuquerque]. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009, p. 516ss. SWETNAM, James. Gramática do Grego do Novo Testamento, vol. 1. [trads. Henrique Murachco, Juvino A. Maria Jr. e Paulo Bazaglia]. São Paulo: Paulus, 2002, p. 62. REGA, Lourenço Stelio; BERGMANN, Johannes. Noções de Grego Bíblico: gramática fundamental. São Paulo: Vida Nova, 2004, p. 36.

²³ Essa também é a proposta de GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. Léxico do Novo Testamento Grego / Português. [trad. Júlio P. T. Zabatiero]. São Paulo: Vida Nova, 1993, p. 113. Cf., ainda, DANKER, Frederick W.; KRUG, Kathryn. The Concise Greek-English Lexicon of the New Testament. Chicago / London: The University of Chicago Press, 2009, p. 195; MOUNCE, William D. Léxico Analítico do Novo Testamento Grego. [trad. Daniel de Oliveira]. São Paulo: Vida Nova, 2012, p. 352. LOUW, Johannes; NIDA, Eugene. Léxico Grego-Português do Novo Testamento: baseado em domínios semânticos. [trad. Vilson Scholz]. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013, p. 136-137, 456. ROBINSON, Edward. Léxico Grego do Novo Testamento. [trad. Paulo Sérgio Gomes]. Rio de Janeiro: CPAD, 2012, p. 490.

a salvação já realizada para o desenvolvimento na santificação. Além disso, a voz média é usada com a finalidade de indicar que o sujeito executa a ação para si, de si mesmo ou no próprio interesse, dando a conotação de que ele está interessado no ato, afinal, em tal ato, o sujeito pode colher consequências,²⁴ razão pela qual podemos especular os acréscimos de φόβου (temor, respeito, reverência) e τρόμου (tremor, medo) como qualidades do desenvolvimento da santificação.

Nesse sentido, o verso 13 canaliza o incentivo para que os cristãos desenvolvam a salvação / santificação: a própria ação da graça de Deus é que dá condições para que tal obra seja realizada continuamente, pois nenhum ser humano seria capaz de desenvolvê-la de maneira autônoma. Sendo assim, Paulo atesta que, Deus, por sua graça santificadora, ἐνεργῶν (energiza, incentiva, impulsiona)²⁵ tanto o θέλειν (desejo, intento, querer) como a ἐνεργεῖν (execução, ação, prática, obra). Sendo Deus o maior interessado na santificação do fiel, ele providencia a capacitação e dá o impulso necessário para que tal obra de santidade seja realizada, conectando um dinamismo sinérgico, ou monérgico condicional, entre o impulso divino e a responsabilidade humana de desenvolver a santificação. Nesse sentido, nem Deus age incondicionalmente praticando ou não a moralidade cristã no lugar do indivíduo e tampouco o ser humano fica desassistido e nem inicia per si a obra espiritual, visto que não tem livre-arbítrio.

A opinião de que a salvação deve ser desenvolvida e de que a ação para que tal desenvolvimento não é fruto do arbítrio humano, senão uma ação capacitadora divina, é comum na interpretação tanto de teólogos mais antigos quanto de mais recentes. Começamos destacando algumas opiniões de teólogos da época da Reforma Protestante. O reformador suíço Ulrico Zuínglio (1484-1531) disse: “Faça as obras que todos os que foram salvos pela fé fazem. [...] É nosso dever, então, garantir que daremos sequência à nossa salvação com boas obras, e que possamos testemunhá-la e defendê-la, vendo o que Deus começou em nós.”²⁶ Ele enfatiza o dever do crente no desenvolver da salvação. O luterano pomerano Johannes Bugenhagen (1485-1558) explicou assim o verso 12: “Faça as coisas que são relacionadas à salvação. [...] Mas não estabeleça aqui o livre-arbítrio, porque ele diz: ‘trabalhe’, e acrescenta em seguida: ‘pois é Deus quem trabalha’”.²⁷ Ele faz questão de evitar uma interpretação que dê autonomia humana quanto à santificação, destacando a ação capacitadora de Deus numa relação de causa e efeito.

Erasmus de Rotterdam, que é a exceção desta lista por acreditar no livre-arbítrio, explica que nós só operamos nossa salvação porque “Deus é quem trabalha em nós”.²⁸ Apesar de uma posição mais positiva quanto à natureza humana, Erasmo exalta a capacitação divina para o ser humano na combinação de seu comentário dos versos 12 e 13. Uma opinião

²⁴ WALLACE, 2009, p. 514-415. SWETNAM, 2002, p. 154. REGA; BERGMANN, 2004, p. 30.

²⁵ Veja a etimologia de energizar em GINGRICH; DANKER, 1993, p. 74, LOUW; NIDA, 2013, p. 455, MOUNCE, 2012, p. 238 e ROBINSON, 2012, p. 316. Cf., ainda, DANKER; KRUG, 2009, p. 129 para outros sentidos.

²⁶ “Talia opera facite qualia solent omnes qui salutem per fidem adepti sunt. [...] Nobis ergo invigilandum, ut adeptam salutem bonis operibus & testemur & tueamur, perspicientes id quod in nobis Deus cœpit” (ZUINGLI, Huldrichi. Ad Philippenses Annotatiuncula. Froschouer: Tiguri apud Christofferro, 1531, p. B3).

²⁷ “Id est facite ea quæ salutis sunt, [...] Ne vero hinc statuas liberum arbitrium, quia dicit, ‘Operemini’, addit, nam ‘Deus est is que agit’” (BUGENHA, Ioannes. Annotationes in Epistolas Pauli. Basileae: Adamum Petri, 1525, p. 95-96).

²⁸ “Salutem uestram operamini.) Et mox, Deus enim est qui operatur in nobis” (ROTERODAMI, Erasmi. In Novum Testamentum Annotationes. Basileam: Inclytam Ravracorum, 1527, p. 557).

parecida, provavelmente influenciada pela perspectiva de Philip Melanchthon²⁹ (1497-1560), é a do luterano dinamarquês Niels Hemmingsen (1513-1600), o qual explica que a exortação paulina no verso 12 é equivalente a: “complete o curso da sua salvação” e acrescenta sobre o verso 13 o seguinte: “Agora, a salvação não é para ser auto trabalhada, conquistada ou alcançada por obras, mas para ser avançada no estágio da salvação. Portanto, diz-se que, aquele que segue o curso da santidade, trabalha a salvação.”³⁰ Ele também complementa: “Desta forma, uma certa liberdade é restaurada à vontade pela graça, que é a causa certa das ações espirituais”.³¹ O franco-alemão Wolfgang Musculus (1497-1563) declarou:

[...] os filipenses são encorajados a trabalhar sua própria salvação, pois eles poderiam pensar que isso era impossível para eles, e assim eles falhariam, [...] como se fosse impossível ser salvo. E, de fato, é assim, se considerarmos que nossos poderes são totalmente fracos. Ele, portanto, os anima e fortalece em seu propósito e no esforço de perseverança, dizendo: “Pois é Deus quem opera em vocês”.³²

O italiano Jerônimo Zanchius (1516-1590) é prático e conciso em seu comentário da referida perícope. Para ele, a expressão σωτηρίαν

κατεργάξεσθε “significa levar o trabalho até o fim”,³³ dando uma noção de desenvolvimento teleológico. Ele prefere a tradução *efficere* (efetua), ao invés de *operari* (opera), para o verbo ἐνεργῶν, no verso 13. (Zanchi, 1595, p. 127). O remonstrante neerlandês Hugo Grócio (1583-1645) disse: “Pois Deus, pela revelação das coisas prometidas, nos levará a fazer o que é certo, e por seu Espírito ele nos levará a fazer tais coisas constantemente”.³⁴ Para Grócio, o viver em santidade não é iniciativa humana, embora esta tenha responsabilidade. Ao invés disso, o ser humano é totalmente capacitado e instado por Deus a viver corretamente.

Diversos teólogos mais recentes também mantêm essa opinião de desenvolvimento de salvação como santificação e de que Deus energiza / capacita o crente a desenvolvê-la. Ralph P. Martin explica o verso 12 dizendo que, Paulo exorta os filipenses: “[sejam] muito mais [obedientes] agora na minha ausência, visto que estou na prisão, mantido longe de vós, [portanto,] desenvolvi a vossa salvação”. (Martin, 1985, p. 116, *itálicos do autor*). Ele acrescenta que, “o caminho da salvação foi delineado no hino [Fp 2:6-11]” e que, agora, “resta aos filipenses aplicá-lo em sua vida coletiva, e aprender a viver ‘em Cristo’. Não pode haver um sentido individualístico, [...] visto que Paulo tem a igreja toda em mira. [Assim,] São eles encorajados a desenvolver a sua salvação”. (Ibidem, p. 117). Os filipenses

²⁹Melanchthon tinha uma perspectiva sinérgica da *ordo salutis*, antecipando o pensamento defendido por Jacó Armínio (1559-1609). Uma boa pesquisa sobre o tema pode ser vista em GRAYBILL, Gregory B. *Evangelical Free Will: Philipp Melanchthon's Doctrinal Journey on the Origins of Faith*. New York: Oxford, 2010 e em GROSS, Eduardo. Debates sobre a questão do arbítrio em Filipe Melanchthon. In: COUTO, Vinícius (Org.). (In)Tolerâncias religiosas nos Países Baixos: uma história das reformas religiosas ocorridas antes e durante a Era Dourada (1515-1648). São Paulo: Reflexão, 2020, p. 129-158.

³⁰ “[...] vestrum salutis cursum conficite [...] Non est autem salutem operari, operibus mereri salutem aut consequi, sed in salutis stadio seliciter progredi. Operari igitur salutem dicitur, qui in sanctitatis stadio currit” (HEMMINGIO, Nicolao. *Commentarius in Epistolam Pauli ad Philippenses. Vitebergae*: [s.n.], 1564, p. E2).

³¹ “Ita gratia collata libertas aliqua voluntatis redditur, quae actionum spiritualium quaedam causa est” (HEMMINGIO, 1564, p. E3).

³² “[...] ut animentur Philippenses ad operandum suam ipsorum salutem. Poterant enim cogitare, esse id ipsis impossibile: [...] tanquam servatu impossibile, deficere. Et revera sic est si vires nostras prorsus infirmas consideremus. Animat igitur & confirmateos in proposito ac studio perseverantiae, dicens: ‘Nam Deus est qui agit in vobis’” (MUSCULO, Wolfgango. In *Divi Pauli Epistolas*. Basileae: Hervagiana, 1578, p. 45).

³³ “[...] significat ad finem usque opus perducere” (ZANCHII, Hieronimi. *Ind. Pauli Apostoli Epistolas. Neostadii: Matthaesus Harnisius*, 1595, p. 127).

³⁴ “Deus enim per reuelationem promissorum fuorum faciet ut recta velimus, & per Spiritum suum faciet ut etiam constanter talia operemur” (GROTII, Hugonis. *Anotationum in Novum Testamentum*, vol. 2. Parisiis: Viduam Gulielmi Pele, 1646, p. 608).

“não deveriam desesperar-se, mas lembrar-se de que a assistência de Deus [...] encontra-se disponível”. (Ibidem, p. 117).

Hendriksen explica:

Não erramos quando dizemos que em tal contexto, o tempo do verbo indica que Paulo tinha em sua mente a ideia de um esforço contínuo, vigoroso, sustentado: “Continuai vos ocupando”. Os crentes não são salvos, por assim dizer, de uma só vez, mas a sua salvação é um processo (Lc 13:23; At 2:47; 2Co 2:15). É um processo em que eles, longe de permanecer passivos ou inativos, tomam parte ativa. É um prosseguir, um ir após, um avançar com ímpeto, uma contenda, uma batalha, uma carreira. [...] E em substância diz aos filipenses que devem considerar este desenvolver sua salvação [com temor e tremor] como a tarefa de sua vida. Note-se aqui que o termo salvação enfatiza aquele aspecto dela que se chama santificação. [...] Tal temor e tremor não quer dizer desespero, mas justamente o contrário. Paulo diz alentadamente: “Vós, filipenses, deveis continuar desenvolvendo vossa salvação, e podeis fazê-lo, pois Deus é quem está operando em vós. E se não fosse por isso, jamais poderíeis desenvolver vossa salvação”. (Hendriksen, 2013, p. 493-495. Itálicos e negritos do autor.).

O uso gerúndio de Hendriksen para a operação de Deus no querer e realizar, denota uma ação contínua, transmitindo uma ideia de que Deus está agindo entre os filipenses. Nesse sentido, podemos dizer que, ao invés de uma passividade completa dos crentes, era preciso que eles correspondessem à graça santificadora divina. Craig S. Keener mostra que essa ação divina, no verso 13, faz com que os crentes sejam “capacitados a obedecer pelo poder de Deus”. (Keener, 2017, p. 670).

Everett F. Harrison explica que, Paulo “insiste com eles, desenvolvi a vossa salvação, especialmente em sua ausência” (Harrison, 2017, p. 706, grifos do autor), e atesta que essa é a melhor tradução, pois o verbo grego “katēgazomai, continuar desenvolvendo, é um presente contínuo”. (ibidem, p. 706, grifos do autor). Ademais, os filipenses são auxiliados pela graça santificadora de Deus para que o desejar e o agir sejam praticados, afinal, Deus os “energiza” – *energeō*. (Harrison, 2017, p. 706, grifos do autor). Há muitas outras opiniões que seriam interessantes de serem trazidas a este ensaio. No entanto, isso fugiria do nosso escopo e não teríamos espaço suficiente para expô-las num trabalho como este. De qualquer modo, seguimos para nossas palavras finais.

Considerações finais

Vimos neste ensaio que, os manuscritos a partir dos quais as versões em português se baseiam (i.e., TR e TC), não possuem variações relevantes de Filipenses 2:12-13 ao ponto de haver tanta diferença nas traduções disponíveis e controvérsias nas tradições cristãs. As antigas traduções latinas, como a Vulgata, a erasmiana e a Bezana, mostram que as variações de tradução já começaram em tal período. De certo modo, tradução é interpretação. Teriam os antigos tradutores se deixado influenciar por suas tradições teológicas? O viés católico de justificação pelas obras teria fortalecido a opção por *operamini* e *operatur* na Vulgata? Teria Erasmo feito opções diferentes, usando *operemini* e *efficiatis*, por ter uma perspectiva semipelagiana? Seriam *conficite* e *efficiatis* melhores representações da noção predestinacionista bezana? É difícil afirmar isso. De qualquer modo, vimos que existiam palavras latinas alternativas para traduzir os vocábulos gregos *κατεργάζεσθε* e *ἐνεργῶν*.

Ao que parece, as traduções em português aqui apresentadas não levaram muito em conta essa problematização. Será que João Ferreira de Almeida se deixou levar por sua tradição calvinista, sendo ele ministro da Igreja Reformada da Holanda? Não sabemos. No entanto, ele praticamente reproduz a tradução latina de Beza. As versões mais modernas oscilaram na tradução, mas poucas se aproximaram da ideia de “desenvolver”, como a ARA e NAA. A versão católica BAM tem a seu favor a tradução “trabalhai na vossa salvação”, dando ideia de que a salvação precisa ser trabalhada, desenvolvida. Mas esse entendimento não é natural e indutivo, precisa de maior reflexão. Já quanto ao sentido de “energizar”, também poucas traduções se aproximaram, sendo a melhor, nesse caso, a NVT.

A LTT propõe uma tradução literal. No entanto, o texto fica truncado por seguir rigidamente a ideia da equivalência formal, deixando o texto sem sentido. Não falamos “[...] a vossa própria salvação completamente-ponde-em-operação”, em português. O texto, contudo, poderia ficar mais fluido se uma certa dinamicidade fosse adotada, seguindo algo como “[...] ponde a vossa própria salvação completamente em operação”. O mesmo caso se aplica ao verso seguinte. Não falamos “Deus é Aquele efetivamente-operando em vós [...]” na língua portuguesa. Esse texto ficaria facilmente ajustado para “Deus é Aquele que está operando efetivamente em vós [...]”. A proposta da LTT mostra que é importante adotar algum grau de equivalência dinâmica nas traduções, pois determinadas palavras são polissêmicas, além de sofrerem evoluções de sentidos no decorrer do espaço-tempo.

Finalmente, por meio de uma apresentação de comentários da perícópe estudada em nosso

ensaio, podemos destacar o reconhecimento de que o verso 12 fala de um desenvolvimento da salvação, sendo essa opinião encontrada em vários intérpretes mais antigos e mais recentes do cristianismo. A interpretação do verso 13 é um pouco mais diversificada e até disputada, especialmente em torno de uma controvérsia quanto à noção de livre-arbítrio. Porém, o texto paulino não atribui tal liberdade natural ao ser humano, senão uma capacitação divina para que os crentes tenham condições de obedecer à vontade de Deus, na santificação. Seria anacrônico inserir noções teológicas desenvolvidas posteriormente, como calvinismo e arminianismo, à perícópe. Nesse sentido, é importante nos atermos ao texto bíblico, à sua linguagem, ao contexto histórico-cultural e outros elementos relevantes. Com base nisso, destacamos que, as traduções “energiza”, ou “impulsiona”, para o verbo grego ἐνεργῶν parecem ser, em nossa opinião, mais apropriadas. Elas eliminam entendimentos equivocados de que o ser humano não tem responsabilidade em sua santificação, como se Deus fosse o responsável por todas as ações praticadas pelos crentes, que não deixam de cometer pecado até que sejam glorificados, algo que a teologia paulina e a experiência cristã testificam (Rm 7:14-25; 1 Co 15:50-56). Além disso, as traduções “energiza” ou “impulsiona” deixam a interpretação mais natural e indutiva ao sentido que o autor bíblico tinha em sua intenção comunicacional. Assim, a decodificação da mensagem fica com menos ruídos.

Referenciais Bibliográficos

A Bíblia Sagrada: traduzida em português segundo a Vulgata Latina, vol. 2. [trad. Antonio Pereira de Figueiredo]. Rio de Janeiro: B. -L. Garnier, 1864.

- ALMEIDA, João Ferreira A. D'Almeida (Ed.). A Bíblia Sagrada: contendo o Velho e o Novo Testamento. Nova York: Sociedade Americana da Bíblia, 1848.
- BEZA, Theodori. Iesu Christi Domini Nostri Novum Testamentum. Franekeræ: Aegidium Radaeum, Ordinum Frisiae Typographum 1594.
- Bíblia Ave-Maria. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1957.
- Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1981.
- Bíblia Literal do Texto Tradicional. [editor: Hélio de Menezes Silva]. São Paulo: BV Edições, 2022.
- Bíblia Sagrada. Almeida Revista e Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- Bíblia Sagrada. Nova Tradução na Linguagem de Hoje. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.
- Bíblia Sagrada. Nova Versão Internacional. São Paulo: Editora Vida / Sociedade Bíblica Internacional, 2001.
- BUGENHA, Ioannes. Annotationes in Epistolas Pauli. Basileae: Adamum Petri, 1525.
- DANKER, Frederick W.; KRUG, Kathryn. The Concise Greek-English Lexicon of the New Testament. Chicago / London: The University of Chicago Press, 2009.
- ELZEVIR, Abraham; ELZEVIR, Boaventura (Eds.). Ë Kainē Diathēkē, Novum Testamentum, 2 vols. Lugd. Batavorum: Ex Officina Elzeviriorum, 1633.
- ESTIENNE, Robert. Nouum Iesu Christi D. N. Testamentum. Lutetiae: Ex officina Roberti Stephani typographi regii, 1550, n.p.
- GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. Léxico do Novo Testamento Grego / Português. [trad. Júlio P. T. Zabatiero]. São Paulo: Vida Nova, 1993.
- GIRALDI, Luiz Antonio. A Bíblia no Brasil Império: como um livro proibido durante o Brasil Colônia tornou-se uma das obras mais lidas nos tempos do Império. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.
- GRAYBILL, Gregory B. Evangelical Free Will: Philipp Melanchthon's Doctrinal Journey on the Origins of Faith. New York: Oxford, 2010.
- GROSS, Eduardo. Debates sobre a questão do arbítrio em Filipe Melanchthon. In: COUTO, Vinicius (Org.). (In)Tolerâncias religiosas nos Países Baixos: uma história das reformas religiosas ocorridas antes e durante a Era Dourada (1515-1648). São Paulo: Reflexão, 2020, p. 129-158.
- GROTII, Hugonis. Anotationum in Novum Testamentum, vol. 2. Parisiis: Viduam Gulielmi Pele, 1646.
- HARRISON, Everett F. Comentário Bíblico Moody, vol. 2 – Mateus a Apocalipse. [trad. Yolanda M. Krievin]. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2017.
- HEMMINGIO, Nicolao. Commentarius in Epistolam Pauli ad Philippenses. Vitebergae: [s.n.], 1564.
- HENDRIKSEN, William. Comentário do Novo Testamento – Efésios e Filipenses. [trad. Valter Graciano Martins]. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

- HOLMES, Michael W. From Nestle to the “Editio Critica Maior”. In: MCKENDRICK, Scot; O’SULLIVAN, Orlaith. *The Bible as Book: The Transmission of the Greek Text*. London: British Library, 2003, p. 123-137.
- João Ferreira de Almeida (Ed.) *A Bíblia Sagrada: contendo o Velho e o Novo Testamento com referências e na margem algumas palavras segundo o hebraico e o grego*. Lisboa: A. E. Barata, 1898.
- KEENER, Craig S. *Comentário Histórico-Cultural da Bíblia – Novo Testamento*. [trad. José Gabriel Said]. São Paulo: Vida Nova, 2017.
- LIGHTFOOT, J. B. *Saint Paul’s Epistle to the Philippians*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1953.
- LOUW, Johannes; NIDA, Eugene. *Léxico Grego-Português do Novo Testamento: baseado em domínios semânticos*. [trad. Vilson Scholz]. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.
- MARTIN, Ralph P. *Filipenses – Introdução e comentário*. [trad. Oswaldo Ramos]. São Paulo: Vida Nova, 1985.
- METZGER, Bruce Manning; EHRMAN, Bart D. *The text of the New Testament: Its transmission, corruption, and restoration*. Oxford: Oxford University Press 2005.
- MOUNCE, William D. *Léxico Analítico do Novo Testamento Grego*. [trad. Daniel de Oliveira]. São Paulo: Vida Nova, 2012.
- MUSCULO, Wolgango. In *Divi Pauli Epistolae*. Basileae: Hervagiana, 1578.
- NESTLE, Eberhard; ALAND, Barbara; ALAND, Kurt. *Novum Testamentum Graece: the scholarly edition of the Greek New Testament*. 28th ed. [eds. Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, e Bruce M. Metzger]. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 2013.
- NIDA, Eugene A. *Toward a science of translating: with special reference to principles and procedures involved in Bible translating*. Leiden: Brill, 1964.
- NIDA, Eugene A.; TABER, Charles R. *The theory and practice of translation: with special reference to Bible Translating*. Leiden: Brill, 1969.
- PINTO, Fabrina Magalhães. Lorenzo Valla e Erasmo de Rotterdam: algumas aproximações entre o *De Voluptate* e o *Enchiridion*. In: FÁVERO, Altair Alberto; PAVIANI, Jayme; RAJOBAC, Raimundo (Orgs.). *Vínculos filosóficos*. Caxias do Sul: Educus, 2020, p. 253-270.
- REGA, Lourenço Stelio; BERGMANN, Johannes. *Noções de Grego Bíblico: gramática fundamental*. São Paulo: Vida Nova, 2004.
- REISS, Katharina; VERMEER, Hans J. *Fundamentos para una teoría funcional de la traducción*. [trads: Sandra García Reina e Celia Martín de León]. Madrid: Ediciones Akal, 1996.
- REU, Michael. *Luther’s German Bible: an historical presentation, together with a collection of sources*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1984.
- ROBINSON, Edward. *Léxico Grego do Novo Testamento*. [trad. Paulo Sérgio Gomes]. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.
- ROTODAMI, Erasmi. In *Novum Testamentum Annotationes*. Basileam: Inclytam Ravororum, 1527.

ROTHERODAMI, Erasmi. *Novum Testamentum omne, ex versione utra.* Lipsiae: Niculaum Uvolrab, 1543.

SCHUMACHER, Heinrich. *A handbook of Scripture study.* St. Louis & London: B. Herder, 1923.

SCRIVENER, F. H. A. *The New Testament in the original Greek: according to the text followed in the Authorised Version, together with the variations adopted in the Revised Version by the late F.H.A. Scrivener.* Cambridge: Cambridge University Press, 1894.

SWETNAM, James. *Gramática do Grego do Novo Testamento, vol. 1.* [trads. Henrique Murachco, Juvino A. Maria Jr. e Paulo Bazaglia]. São Paulo: Paulus, 2002.

WALLACE, Daniel B. *Gramática Grega: uma sintaxe exegetica do Novo Testamento.* [trad. Roque Nascimento Albuquerque]. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009.

WESTCOTT, Brooke Foss; HORT, Fenton John Anthony. *The New Testament in the original Greek.* Cambridge / London: MacMillan and Co., 1887.

ZANCHII, Hieronimi. *Ind. Pauli Apostoli Epistolas.* Neostadii: Matthaeus Harnisius, 1595.

ZUINGLII, Huldrichi. *Ad Philippenses Annotatiuncula.* Froschouer: Tiguri apud Christoferro, 1531.



A ESTRUTURA RETÓRICA DE 2 CORÍNTIOS 9

Leandro Formicki³⁵

Resumo

O presente estudo exegetico-retórico tem por objetivo pesquisar 2Co 9,1-15, a fim de mostrar que o princípio basilar do evangelho de Jesus (o ato de se doar por amor) deve ser o paradigma que os coríntios precisam assimilar e praticar. Além disso, propõe-se destacar que o capítulo 9 da segunda carta aos coríntios apresenta uma estrutura retórica elaborada por Aristóteles, com a finalidade de persuadir os coríntios a ajudar à igreja de Jerusalém de maneira espontânea. Para tanto, fundamenta-se esta pesquisa, nos estudiosos Hans Dieter Betz (1985) e Heinrich Lausberg (1967) respectivamente da exegese bíblica e da retórica, e no filósofo Aristóteles, além de revisar algumas discussões exegeticas acerca do texto que é objeto deste estudo.

Palavras-chaves: Coríntios; Contribuição; Retórica; Voluntariedade.

Abstract

This exegetical-rhetorical study aims to research 2 Corinthians 9:1-15 in order to show that the basic principle of the gospel of Jesus (the act of giving oneself out of love) should be the paradigm that the Corinthians need to assimilate and practice. In addition, it is proposed to highlight that chapter 9 of the second letter to the Corinthians presents a rhetorical structure developed by Aristotle, with the purpose of persuading the Corinthians to help the church in Jerusalem spontaneously. To this end, this research is based on the scholars Hans Dieter Betz (1985) and Heinrich Lausberg (1967), respectively, of biblical exegesis and rhetoric, and on the philosopher Aristotle, in addition to reviewing some exegetical discussions about the text that is the object of this study.

Keywords: Corinthians; Contribution; Rhetoric; Voluntariness.

²⁵Doutor em Ciências da Religião (UMESP), Mestre em Ciências da Religião (UMESP), graduado em Teologia (FTBS), graduado e licenciado em Letras (USP), Mestre em Teologia (PUC/SP), Mestrando em Língua Grega (USP). E-mail: leandroformicki@gmail.com.

Introdução

Nasce na Grécia uma arte argumentativa chamada de retórica que servia como meio para atingir êxito em alguns campos da vida, tais como a vida social e política. Para Córax, Tísias, Górgias e Platão, a retórica era compreendida como uma arte geradora de persuasão, para Quintiliano, ela é a ciência de bem falar e de acordo com Aristóteles, ela é uma arte de persuasão através do discurso. Essa arte ou ciência se tornou fundamental na vida da Pólis grega, especialmente, na época da democracia ateniense. Ela era utilizada no contexto judiciário e político. O orador devia persuadir e convencer seu auditório a fazer aquilo que ele propunha por meio do seu discurso e a acreditar naquilo que falava e demonstrava. Nessa época, surgiu mestres de retórica que ensinavam as pessoas a elaborarem seus discursos, a fim de conseguirem persuadir seu auditório no âmbito judiciário ou político. Assim sendo, o ensino da técnica retórica era essencial para que as pessoas conseguissem ter uma vida de sucesso no sistema democrático ateniense no qual o discurso era mais importante do que uma arma.

A retórica sempre esteve presente na história. Ela teve origem no mundo grego passa para o mundo romano e, conseqüentemente, influencia o modo de argumentar de muitos autores cristãos. Um deles foi o apóstolo Paulo que fez uso da teoria retórica aristotélica para estabelecer a estrutura de 2 Coríntios 9 e com isso expor a relação que está sendo desenvolvida entre ele e seu público. O autor assume o papel do retor (orador) que tem o objetivo de persuadir o seu público (os coríntios) por meio do seu argumento. Ele, por meio da disposição do seu argumento em 9, busca defender sua hipótese a respeito

da ajuda ao próximo. Portanto, parte-se da hipótese de que esse texto é estruturado de acordo com as partes do discurso da retórica de Aristóteles, a fim de persuadir os coríntios de que a ajuda aos irmãos mais pobres de Jerusalém não deve ser feita por obrigação ou avareza.

Em 2 Coríntios 9 a ordem dos argumentos estão dispostos da seguinte forma: 1) O exórdio (exordium): o começo do discurso – 2Co 9:1-2,; 2) A narração (narratio): a narração de tudo aquilo de que o assunto necessita para ficar claro - 2Co 9:3-5b; 3) A proposição (propositio): o orador apresenta a sua tese - 2Co 9:5b-c.7; 4) A prova (probatio): o orador apresenta as provas do seu argumento - 2Co 9:6-14; 5) A peroração (peroratio): é o fechamento, de modo que o orador diz frases curtas que rememore o seu argumento anterior - 2 Coríntios 9:15.

1 - O exordium do capítulo 9

O apóstolo Paulo escreveu suas cartas levando em consideração os problemas situacionais ocorridos nas comunidades que ele fundou. Esse é o caso da segunda carta aos coríntios. Nessa carta, um dos objetivos a serem atingidos é convencer os coríntios de que a contribuição financeira precisa ter como finalidade a promoção da igualdade entre os irmãos e deve ter como motivação o amor e a livre escolha (cf. 2Co 8,14; 9,7).

No capítulo 8, Paulo diz aos coríntios que eles precisam terminar de juntar a contribuição aos irmãos mais pobres de Jerusalém, uma vez que se tornava necessário finalizar o que eles tinham começado no ano anterior. Essa contribuição era fundamental para que os irmãos de Jerusalém tivessem suprimentos para sobreviverem. O capítulo 9 é uma continuação dessa mensagem que tem como

finalidade persuadir os coríntios a ajudarem os seus irmãos de maneira correta.

Ele começa seu argumento com uma pequena introdução a respeito do tema do capítulo 9, a saber, a ajuda aos irmãos. Então, ele diz que:

1 Pois, sobre o serviço para os santos é para mim desnecessário escrever para vós.

2 Pois, conheço a vossa boa vontade da qual a respeito de vós me orgulho para com os Macedônios, que a Acaia está preparada desde o ano passado, e o zelo de vós estimulou muitos.

Nos dois versículos aparecem a partícula anafórica explicativa (gár). Isso mostra que o argumento de Paulo está conectado com o argumento anterior, de modo que ele dá continuidade ao que ele expôs anteriormente. No versículo 1, ele expõe sobre o “serviço para os santos”, ou seja, sobre a contribuição dos coríntios aos irmãos de Jerusalém não é necessário que ele escreva aos coríntios sobre esse assunto porque sabe da intenção deles em ajudarem seus irmãos. Ele completa seu argumento no versículo seguinte. Por isso, ele utiliza novamente a partícula anafórica explicativa (gár). Não é preciso pedir aos coríntios que eles ajudem, pois eles já se prontificaram a fazer isso desde o ano anterior (a Acaia está preparada desde o ano anterior). Portanto, Paulo conhece a (protímia) deles, ou seja, o “interesse excepcional em prestar serviço” (Bauer; Arndt; Gingrich, 2000, p. 870). A atitude de ajudar é motivo de orgulho para Paulo junto aos Macedônios que foram influenciados pelos coríntios a ajudarem os irmãos de Jerusalém (cf. 2Co 8:1-5). Nesse caso, Paulo se orgulha tanto dos coríntios como dos Macedônios que resolveram agir com generosidade. Além disso, essa atitude

de amor é um exemplo que estimula as outras comunidades a seguirem eles. Segundo Kistemaker (2003, p. 427), “a confiança de Paulo nos coríntios não tinha sido abalada, e ele sentia-se recompensado pelo resultado desse empreendimento”. Se não era necessário escrever aos coríntios, por que Paulo escreveu? De acordo com Betz (1985, p. 90), “a retórica parece ter ditado o tipo de introdução que Paulo escolheu para a epístola. Paulo percebeu que seus leitores estavam tão familiarizados com o assunto da coleta que se cansaram de ouvir falar dele”. O autor conclui que:

Retoricamente falando, a coleta havia se tornado uma questão de “tédio” ou “cansaço” (taedium). Para aliviar o cansaço do sujeito, Paulo empregou uma etiqueta epistolar contemporânea, uma variação da noção básica de que “embora eu não tenho nada a dizer a vocês, estou escrevendo para vocês da mesma forma.” Uma negação desse tipo foi, e continua sendo, um dos artifícios mais simples para começar uma carta que introduz um assunto que se tornou cansativo para seus leitores (Betz, 1985, p. 90).

No capítulo 8, Paulo já havia mencionado a respeito da coleta, por isso, ele não via necessidade de falar novamente o que já mencionara anteriormente. E, de fato, ele continua o argumento do capítulo anterior sobre a coleta (2Co 8), mas no capítulo 9, ele propõe uma tese nova, a fim de persuadir os coríntios a ajudarem seus irmãos de forma correta.

A introdução que Paulo expõe segue o modelo retórico aristotélico. Ele utiliza o modelo dos proêmios dos discursos epidícticos que

“provém quer do elogio quer da censura” (Aristóteles, 2005, p. 216). Nesse caso, ele elogia a boa vontade dos coríntios em ajudar os seus irmãos mais pobres de Jerusalém como forma de estimulá-los a terminarem a captação da coleta. Deve-se lembrar que “a função mais necessária e específica do proêmio é, por conseguinte, pôr em evidência qual a finalidade daquilo sobre que se desenvolve o discurso” (Aristóteles, 2005, p. 218). Na introdução de Paulo, está em evidência o interesse excepcional dos coríntios em prestar ajuda aos irmãos. Nos versículos seguintes, Paulo desenvolverá a ideia introduzida no exordium ou proêmio a respeito da boa vontade em ajudar o próximo.

2 - A narratio do Capítulo 9

Os versículos 3 a 5b “consiste em um relato de Paulo justificando sua inclusão dos dois irmãos na delegação a Corinto” (BETZ, 1985, p. 93). Em relação à estrutura retórica do capítulo 9, essa parte é a narratio na qual Paulo emite uma declaração a respeito do envio dos irmãos para Corinto, a fim de receber a coleta dos coríntios. Nesse momento do capítulo, Paulo esclarece que é importante os coríntios já deixarem a coleta pronta para ser retirada pelos irmãos e, conseqüentemente, ser enviada aos irmãos em Jerusalém. Então, Paulo declara os fatos desta forma:

3 E enviei os irmãos, a fim de que o nosso orgulho a respeito de vós não seja esvaziado nesta parte, a fim de que como eu dizia, estejais preparados,

4 A fim de que não aconteça que se os Macedônios forem comigo e encontrem vós despreparados, nós sejamos envergonhados, para que não diga vós, neste empreendimento.

5 Portanto, considere necessário exortar

os irmãos, a fim de que fossem antes até vós e preparassem com antecedência a vossa bênção prometida previamente [...]

No versículo 3, Paulo utiliza a partícula pospositiva (dé) que, em um contexto narrativo, significa “mudar para um novo passo no relato, mudando para um diferente caráter, etc. (e, agora, em seguida; e quanto a ..., e em relação a ...; em contraste: mas...)” (Boas; Rijksbaron; Huitink; Bakker, 2019, p. 671). Segundo Murachco (2001, p. 638), a partícula (dé):

- É também uma pontuação oral. É pospositiva. Como todas as pontuações orais, não teria um significado próprio, mas tem um valor aditivo-intensivo, às vezes com nuances opositivas de desigualdade.
- Empregada sozinha, sem ter sido anunciada por (mén), ela dá uma leve inflexão à linha narrativa ou expositiva do segmento anterior do enunciado. Muitas vezes pode ser traduzida por e, ou então, se o significado do segundo segmento encerra uma ideia contrária à do segmento anterior, pode ser traduzida por mas.
- Mas não há uma antítese; apenas uma nova ideia, marcada por uma pausa, alguma coisa de diferente. Não há uma regra absoluta para seu uso, nem ela tem um significado absoluto.
- As traduções mais comuns são as seguintes: e, por outro lado, porém.
- Ou então não se traduz; uma vírgula marca a pausa.

Na narratio que começa no versículo 3, Paulo utiliza essa partícula para ligar o assunto anterior com o assunto posterior, de modo que ele mostra que seu argumento está estruturado

com começo, meio e fim para com isso atingir seu objetivo que é persuadir aos coríntios a contribuírem de forma correta. Desse modo, a narratio está conectada ao exordium, mas é uma seção que dá um passo adiante na argumentação paulina. Nesse momento, o autor expõe todas as coisas de que o assunto necessita para ficar inconfundível.

O apóstolo Paulo diz que enviou Tito junto com outros irmãos (cf. 2Co 8,16-24; 9,3-5) para Corinto, a fim de receberem as suas doações. Paulo já havia dito no exordium que se orgulhava da intenção dos coríntios de recolherem uma coleta para seus irmãos mais pobres. Essa intenção tinha começado no ano anterior, todavia, a esperança tanto de Paulo como dos Macedônios é que essa coleta realmente se concretizasse. Por isso, ele demonstra, por meio de sua fala, a esperança de que os coríntios tenham preparado a coleta, a fim de que Tito e os outros irmãos a recolham. Se a coleta não estiver preparada para ser retirada pelos irmãos, tanto Paulo como os coríntios serão envergonhados (cf. 2Co 9,3-4). Por isso, ele anuncia que enviou antecipadamente os irmãos para que nada aconteça de errado com o recolhimento da coleta e que ela esteja pronta para ser retirada por eles.

O apóstolo Paulo “quer que os coríntios ajam e demonstrem seu amor à igreja em Jerusalém e também aos irmãos enviados pelas igrejas da Macedônia” (Kistemaker, 2003, p. 428). Ele os encoraja, por meio da demonstração do seu orgulho por eles, a terminarem aquilo que já tinham começado. Assim sendo, “ele não está duvidando da prontidão dos coríntios, mas quer que o zelo deles se traduza em ação” (Kistemaker, 2003, p. 428). Em suma, Paulo não duvida da ajuda aos irmãos mais pobres, no entanto “como fazia com todas as igrejas, ele animava as pessoas com uma palavra

negativa para fazer aparecer uma resposta positiva” (KISTEMAKER, 2003, p. 429). Em outras palavras, este recurso argumentativo estimulava os seus destinatários a confirmarem como uma atitude positiva aquilo que Paulo já esperava deles.

A narratio foi iniciada com a declaração de Paulo sobre o envio de Tito e os outros irmãos para receberem a coleta em Corinto. Esse relato sobre o envio será concluído no versículo 5. Ele começa com uma oração principal (“eu envie os irmãos”, no versículo 3) que será retomada e concluída com outra oração principal no versículo 5 (“Portanto, considere necessário exortar os irmãos”). Neste versículo, ele utiliza a partícula (oûn), a fim de retomar o argumento anterior e concluí-lo. Ao lado das orações principais, Paulo utiliza cinco orações adverbiais finais, a saber:

- A fim de que o nosso orgulho a respeito de vós não seja esvaziado nesta parte,
- A fim de que como eu dizia, estejais preparados,
- A fim de que não aconteça que se os Macedônios forem comigo e encontrem vós despreparados,
- A fim de que fossem antes até vós e preparassem com antecedência a vossa bênção prometida previamente [...]

O argumento de Paulo pode ser reescrito desta forma:

E envie os irmãos, mas considere necessário exortá-los, com a finalidade de que fossem até vós e preparassem com antecedência a vossa bênção prometida previamente [...], com a finalidade de que o nosso orgulho a respeito de vós não seja esvaziado nesta parte, a fim de que como eu dizia, estejais

preparados, com a finalidade de que não aconteça que se os Macedônios forem comigo e encontrem vós despreparados, nós sejamos envergonhados, para que não diga vós, nesse empreendimento.

Dessa forma, Paulo esclarece muito bem os fatos para os coríntios utilizando uma narração não muito extensa e clara. Para tanto, ele constrói seu argumento com uma estrutura que coloca ênfase no “orgulho dele para com os coríntios”, por isso, ele inicia, mas não conclui imediatamente a sua fala a respeito do envio dos irmãos. A questão, nesse caso, não é intimidar os seus destinatários com o envio dos irmãos, mas, pelo contrário, é provocar neles uma atitude responsiva positiva, por meio da qual, eles mostrariam que Paulo está correto em se orgulhar daquilo que eles começaram e terminaram de fazer para ajudar os irmãos de Jerusalém. Portanto, quando os irmãos chegassem a Corinto, a esperança de Paulo era que a coleta já estivesse preparada para ser recolhida e enviada para Jerusalém.

3 - A propositio do capítulo 9

Após concluir a narratio, Paulo elabora a sua propositio ou proposição. O “ponto de transição é mostrado pelo fato de que Paulo deixou de lado o relato das ações passadas e se voltou para as tarefas que restavam a serem feitas no futuro” (Betz, 1985, p. 95). Desse modo, a propositio é uma continuidade da narração dos fatos e tem como objetivo “estabelecer os pontos de concordância e aqueles que continuam a ser considerados como tarefas ou desafios” (Betz, 1985, p. 95). De acordo com Betz (1985, p. 95), “é nesta seção em particular que devemos esperar aprender por que Paulo escreveu a carta”. Não somente aprender por que Paulo escreveu a sua carta

aos coríntios, mas também identificar aquilo que ele deseja provar. As proposições de Paulo são as seguintes:

5 [...] a fim de que esta esteja preparada como bênção e não como avareza.

7 Cada um (contribua) conforme escolheu no coração, não com relutância ou sob pressão; pois Deus ama aquele que doa de boa vontade.

Na última parte do versículo 5, Paulo indica o seu objetivo em escrever aos coríntios, a saber, alertá-los sobre a importância da coleta estar pronta para ser levada por Tito e seus companheiros para os irmãos em Jerusalém. No entanto, por meio do seu objetivo, ele mostra que a contribuição deve estar preparada como um meio de (eulogía) “bênção, generosidade” (Bauer; Arndt; Gingrich, 2000, p. 408, 409) e não como meio de (pleoneksía) “o estado de desejar ter mais do que merece, ganância, insaciabilidade, avareza, cobiça, má vontade, um presente que é relutantemente concedido por avareza” (Bauer; Arndt; Gingrich, 2000, p. 824). Portanto, ele deixa claro que a motivação da contribuição deve ser a generosidade que parte de um coração amoroso que se importa com o próximo e, conseqüentemente, não deve ser uma doação que é concedida de má vontade por causa da avareza, ou seja, do desejo de ter sempre mais do que merece. Paulo já havia alertado os coríntios sobre a importância do amor como mediador das suas atitudes, por isso, ele disse em 1 Coríntios 13:3 “E toda vez que eu distribua todas as minhas posses e toda vez que eu entregue o meu corpo para que eu me vanglorie, mas não tenha amor, nada eu estou tirando proveito”.

No versículo 7, Paulo complementa que a contribuição, além de ser motivada pela generosidade, também deve acontecer pela

³⁶ (Tradução Nossa).

própria escolha em ajudar (conforme escolheu no coração), por isso, não pode ser motivada por (lípe) “dor de mente ou espírito, tristeza, pesar, aflição, com relutância” (Bauer; Arndt; Gingrich, 2000, p. 604, 605) e nem por (anánke) “pressão de qualquer tipo” (Bauer; Arndt; Gingrich, 2000, p. 61), “coerção, coação” (Rusconi, 2005, p. 41), “obrigação” (Low; Nida, 2015, p. 701). Isso mostra que Paulo alerta aos coríntios de que a ajuda ao próximo não deve ter como motivação uma pressão, coerção, obrigação externa e, também, não deve ser feita de má vontade, uma vez que, segundo ele, “Deus ama aquele que doa de boa vontade”.

Segundo Kistemaker (2003, p. 436) “Paulo não emite uma ordem, não promulga um decreto ou regulamento, não exerce força. Ele dá completa liberdade aos coríntios e lhes manda decidir no próprio coração quanto irão dar”. O objetivo de Paulo é persuadir os coríntios a ofertarem de livre e espontânea vontade, pois quem é forçado a ajudar, ajuda com tristeza e arrependimento. Portanto, ele “sabia que a espontaneidade e o entusiasmo estariam ausentes nas doações dos coríntios se houvesse coerção, quer a pressão para dar viesse dele ou de qualquer um de seus representantes” (Harris, 2005, p. 635).

O apóstolo Paulo expõe de forma nítida a sua proposição, a saber, que o auxílio aos outros deve partir de um coração amoroso que deseja veementemente suprir a carência das pessoas. Todavia, ninguém, nem ele mesmo pode obrigá-los a contribuírem aos irmãos em Jerusalém, uma vez que Deus deseja que a ajuda mútua deva ser praticada por um coração livre, alegre e disposto. Assim sendo, ele estrutura retoricamente sua mensagem como um meio de persuadir aos coríntios da necessidade de uma conscientização da motivação correta para contribuição.

4 - A probatio do capítulo 9

Na propositio Paulo apresentou sua tese a respeito da motivação correta para contribuição. Já, na probatio (2Co 9:6-14), ele transmite as provas do seu argumento. Ele inicia com uma tese inicial no v. 6 e desenvolve, conseqüentemente, as suas provas objetivas com a finalidade de persuadir os seus destinatários intelectualmente (Lausberg, 1967, p. 92).

As provas podem ser divididas em duas seções. A primeira seção é composta dos versículos 6.8.9. A segunda seção é composta pelos versículos 10-14. No versículo 6, Paulo inicia sua tese que será desenvolvida até o versículo 9. A marca linguística que mostra isso é o pronome (toûto) com o verbo de dizer implícito na primeira pessoa (eu digo isto). Aparece em seguida uma oração completiva (que completa a ideia da oração principal - o que semeia escassamente, escassamente também colherá,) e uma oração coordenada à completiva que também está subordinada à oração principal e completa o seu sentido (e o que semeia com abundância, com abundância também colherá).

O apóstolo Paulo busca provar que a ajuda ao próximo produz conseqüências benéficas tanto para os doadores como para os beneficiários. Segundo Keener (2005, p. 213),

Paulo usa um princípio agrícola difundido para fazer seu argumento em 9:6, 9-10, que ele aplica à riqueza não agrária deles em 9:7-8, 11. Que Deus recompensa os generosos (9:6-11) é frequente afirmação da sabedoria judaica (Pv 11:25; 22:9). Colher o que se semeia era um lugar-comum agrícola com uma pronta aplicação moralista (por exemplo, Jó 4:8; Pv 22:8; Os 8:7; Sir 7:3); “Fruta”

normalmente significa “lucro” [...], Provérbios descreveu generosidade como sementeira, com a expectativa da bênção de Deus como aumento, em contraste com a necessidade última do mesquinho (Pv 11:21 LXX; 11:24–26). Enquanto as pessoas elogiavam a generosidade (Aristóteles N.E. 4.1.6-14, 1120a), elas ridicularizavam a pessoa mesquinha (Pv 11:26; Teofrasto Char. 10; 22).

A tese de Paulo sobre a sementeira e a colheita não pode ser compreendida como uma forma de enriquecimento próprio, de modo que aquele que semear/doar muitos recursos colherá/receberá muitos recursos automaticamente. Pelo contrário, o objetivo da contribuição é produzir a igualdade entre os irmãos e não o enriquecimento próprio por meio do ato de doar aos pobres. A questão é a seguinte: se os coríntios voluntariamente ajudarem os irmãos de Jerusalém, eles serão recompensados por Deus por causa desse ato generoso.

Paulo dá continuidade ao seu argumento no versículo 8. Isso é evidente pelo uso da partícula (δέ) que estabelece a conexão do versículo 6 com o 8. No versículo 8, aparece a repetição de algumas palavras com a mesma raiz e com sons parecidos. As palavras são estas: (πᾶσαν, παντί, πάντοτε, πᾶσαν, πᾶν). O uso dessa figura de linguagem tem como objetivo conferir ênfase ao seu argumento. Nesse caso, a ênfase está na ação de Deus em fornecer suprimentos (fazer abundar toda graça para vós), para que os coríntios tenham o suficiente, a fim de conseguirem ajudar os seus irmãos mais pobres de Jerusalém. Isso mostra que o auxílio de Deus faz com que os coríntios tenham condições financeiras de ajudar seus irmãos de fé.

Paulo mostra que, se Deus ajuda os coríntios, então, eles têm (πᾶσαν αὐτάρκειαν - toda

a suficiência). De acordo com Kistemaker, “isso não pode ser interpretado como auto-suficiência ou autoconfiança no sentido de “autodependência”, pois somos todos completamente dependentes de Deus para suprir-nos em cada necessidade” (2003, p. 438). A sintaxe grega da frase mostra que Deus abençoa com o objetivo de que os coríntios tenham o suficiente para eles sobreviverem e para ajudar os seus irmãos de fé. Nesse caso, concorda-se quando Kistemaker (2003, p. 439) diz que “Deus nos provê suficiência para o propósito de nossa dependência dele e para o apoio a nossos semelhantes”.

No versículo 9, Paulo finaliza seu argumento iniciado no v. 6 com um exemplo do Antigo Testamento (LXX). Ao citar o Antigo Testamento (Salmo 111: 9a-LXX), Paulo mostra que quer conferir credibilidade ao argumento construído desde o versículo 6. Quem ajuda o próximo é recompensada por Deus, a ponto de seu ato de justiça permanecer para sempre. A citação de Paulo do (Salmo 111:9) é compreendida desta forma: “a justiça dele continua para sempre (porque) distribuiu, deu aos pobres”. O sujeito da frase tanto no (Salmo 111) como em (2Co 9,9) é o homem e não Deus; nesse caso, Paulo se refere aos coríntios que são os homens bons e justos que temem a Deus. Segundo Plummer (1915, p. 262),

Entre os possíveis significados para toda a declaração, esses merecem consideração; (1) os atos justos do homem bom continuam enquanto ele viver, pois Deus sempre o supre com os recursos; (2) a prosperidade que recompensa sua justiça continua enquanto ele viver; (3) sua bondade sempre será lembrada entre os homens; (4) sua bondade sempre será lembrada e recompensada por Deus aqui e

depois; (5) os efeitos de sua bondade viverão para sempre, influenciando geração após geração. A maldade será destruída, mas a justiça nunca pode perecer. Destes cinco, os dois últimos são os melhores e, destes dois, o último talvez não seja suficientemente óbvio; a quarta é mais simples e é um princípio frequentemente insistido nas Escrituras.

Concorda-se com Plummer que o significado mais coerente da expressão “a justiça dele continua para sempre” é o item (4) formulado pelo autor, a saber, a “(4) sua bondade sempre será lembrada e recompensada por Deus aqui e depois”, uma vez que a citação do (Salmo 111) se refere à recompensa dada por Deus para o homem que pratica as leis estipuladas pela aliança sinaítica. Ademais, os versículos 8 a 11 tratam da provisão de Deus ao doador que tem a responsabilidade de passar parte desses recursos recebidos para os seus irmãos de fé.

No versículo 9, Paulo finaliza a primeira seção das provas do seu argumento. Até aqui, ele se propôs a provar que Deus fornece o suprimento para os seus filhos com a finalidade de que seus filhos ajudem o seu próximo. E à medida que seus filhos ajudam os outros, eles são recompensados por Deus, para que consigam ajudar mais os mais necessitados.

Os versículos 10 a 14 são o começo da segunda seção das provas do argumento de Paulo iniciado no v. 6. Ele tentará convencer os coríntios de que, além de Deus abençoá-los porque ajudam os seus irmãos de fé, Deus também será reconhecido e glorificado por meio da ajuda deles aos irmãos de Jerusalém.

No versículo 10, Paulo novamente utiliza a partícula (δέ) para dar continuidade ao seu argumento anterior. Nesse versículo, ele faz uma

citação do Antigo Testamento (Isaías 55:10 – LXX-Septuaginta), a fim de conferir autoridade àquilo que ele fala. Segundo Betz (1985, p. 113), “deve ser entendido que o provérbio encapsula toda a doutrina da economia divina, de acordo com a qual as provisões de Deus são duplas: (1) semente para o semeador, (2) pão para consumo”. Para Cruze (1994, p. 178), “neste contexto, parece que o significado é que Deus multiplicará os recursos materiais dos coríntios [...]”. No entanto, Kistemaker (2003, p. 442) afirma que “Paulo não diz que Deus abençoará o doador com uma colheita de bens materiais. Aludindo à profecia de Oséias, Paulo escreve que, para o doador, Deus dará uma colheita de justiça multiplicada”. De fato, Paulo tenta provar que Deus providencia todas as coisas necessárias para a sobrevivência dos seus filhos. É Ele (Deus) que faz com que a terra produza a semente e o pão para alimento dos seres humanos. Nesse caso, o ato de semear e se alimentar dependem da providência divina. Além disso, ele tem a intenção de mostrar que esse mesmo Deus está providenciando e multiplicando os recursos dos coríntios, a fim de que eles exerçam a “justiça”, ou seja, “alimentar e vestir os pobres, emprestar dinheiro, mostrar bondade e misericórdia e defender os direitos daqueles que são desamparados, desprotegidos” (Kistemaker, 2003, p. 443). Assim sendo, Paulo prova que, se os coríntios tiverem mais recursos (sementes e pães) providenciados por Deus para ajudar ao próximo, maior será o resultado da sua “justiça” (ajuda), isto é, mais pessoas serão abençoadas e, conseqüentemente, Deus os recompensará (Provérbios 19:17).

No versículo 11, ele afirma que o enriquecimento dos coríntios por meio da provisão divina tem a finalidade de ser uma condição para exercer a generosidade. Por isso, Kistemaker (2003, p. 444) diz que “o conceito enriquecer não

significa que Deus derrama sobre nós bens materiais para satisfazer nossos desejos egoístas”. Essa generosidade fará com que tanto os beneficiários como Paulo e toda a comunidade de cristãos expressem gratidão a Deus.

No versículo 12, Paulo reafirma seu argumento anterior proferido nos versículos 10 e 11. Para ele, o exercício de ajuntar generosamente os suprimentos para aqueles que necessitam de ajuda é uma obra que tanto supre as necessidades dos irmãos de fé como faz com que os beneficiários e os demais cristãos agradeçam a Deus, porque todos possuem condições para sobreviver.

No v. 13, Paulo precisa provar que através da (dokimé) dos coríntios, ou seja, da “experiência de passar por um teste com especial referência ao resultado” (Bauer; Arndt; Gingrich, 2000, p. 256), os beneficiários engrandecerão a Deus. Em outras palavras, os coríntios foram testados em sua obediência ao evangelho de Cristo, o qual afirma que os cristãos devem cumprir a lei de Cristo, a saber, amar a Deus e amar ao próximo. Então, por meio da ajuda aos irmãos em Jerusalém, os coríntios mostram que são fiéis ao evangelho e essa fidelidade faz com que os beneficiários da contribuição e os demais cristãos engrandecem o nome de Deus. Por fim, no v. 14, Paulo expõe que, por causa dessa extraordinária graça de Deus sobre os coríntios, ou seja, da expressão do amor de Deus por meio do exercício da justiça aos irmãos de Jerusalém, os cristãos da Judeia orarão com grande afeto a favor dos coríntios. Desse modo, “um dos maiores propósitos da coleta, no que concerne a Paulo (i.e., promover a unidade), terá sido atingido” (Cruse, 1994, p. 180).

5 - A peroratio do capítulo 9

O percurso da argumentação persuasiva de Paulo termina com uma oração curta no v. 15, a saber, “Graças a Deus pelo seu dom inexprimível”. Essa oração tem os objetivos de tornar os seus destinatários favoráveis ao seu argumento proferido anteriormente e a apelar às suas emoções. Portanto, nesse momento de fechamento, Paulo agradece a Deus “pelo seu dom inexprimível” que foi o envio do Seu filho Jesus, o qual se fez pobre, a fim de que os que creem nEle se tornem ricos da presença, compaixão, amor e bênçãos de Deus (2Co 8,9). Logo, a conclusão de Paulo leva os coríntios a compreenderem que eles, além de serem os beneficiários da providência divina, também têm a responsabilidade de manifestá-la corretamente no mundo.

Considerações Finais

A arte retórica foi utilizada por muitos pensadores na antiguidade como meio de fazer com que sua audiência expressasse uma atitude positiva em relação aos seus argumentos. Isso não foi diferente no cristianismo primitivo. Como exemplo, tem-se o apóstolo Paulo que utilizou os pressupostos da retórica na construção de sua carta, a fim de persuadir os coríntios a ajudar seus irmãos de fé por amor e pela vontade própria.

Além disso, ao utilizar a estrutura retórica em sua carta, Paulo tinha como objetivo levar os coríntios a crerem que tanto o doador como os beneficiários são os receptores da providência divina, de modo que a finalidade da ajuda mútua é a promoção da igualdade entre todos.

Referenciais Bibliográficos

ARISTÓTELES. Retórica. Tradução, introdução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Edição portuguesa da Imprensa Nacional/Casa da Moeda, prefácio e introdução de Manuel Alexandre Júnior, Lisboa, 2005.

BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W., A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. 3rd ed. Chicago Press, 2000.

BETZ, Hans Dieter; MacRae, George W. 2 Corinthians 8 and 9: A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul. (Hermeneia). Philadelphia: Fortress Press, 1985.

BOAS, Evert V. E; RIJKSBARON, Albert; HUITINK, Luuk; BAKKER, Mathieu DE. The Cambridge Grammar of Classical Greek. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

BRETON, Phillippe; GAUTHIER, Gilles. História das Teorias da Argumentação. Lisboa: Bizâncio, 2001.

CRUZE, Colin G. 2Coríntios: Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1994.

HARRIS, Murray J. The Second Epistle to the Corinthians. (The New International Greek Testament Commentary). Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans Pub. Co, 2005.

KEENER, Craig S. 1 and 2 Corinthians. (The New Cambridge Bible Commentary). Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

KISTEMAKER, Simon J. Comentário do Novo

Testamento – Exposição da Segunda Epístola aos Coríntios. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003.

LAUSBERG, Heinrich. Elementos de Retórica Literária. 2.a Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967.

LOUW, Johannes; NIDA, Eugene. Léxico Grego-Português do Novo Testamento: baseado em domínios semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2015.

MURACHCO, Henrique. Língua Grega: Visão Semântica, Lógica, Orgânica e Funcional. Volume I. São Paulo: Discurso Editorial / Editora Vozes, 2001.

MOSCA, Lineide Salvador (Org). Retóricas de Ontem e de Hoje. 3.ed. São Paulo: Humanitas/ FFLCH, 2004.

NESTLE-ALAND. Novum Testamentum Graece. 28 ed. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2013.

PLUMMER, Alfred. A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians. New York: Scribner, 1915.

RUSCONI, Carlo. Dicionário do Grego do Novo Testamento. Tradução: Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2005.

Anexo

1 Pois, sobre o serviço para os santos é para mim desnecessário escrever para vós.

2 Pois, conheço a vossa boa vontade da qual a respeito de vós me orgulho para com os Macedônios, que a Acaia está preparada desde o ano passado, e o zelo de vós estimulou muitos.

3 E enviei os irmãos, a fim de que o nosso orgulho a respeito de vós não seja esvaziado nesta parte, a fim de que como eu dizia, estejais preparados,

4 A fim de que não aconteça que se os Macedônios forem comigo e encontrem vós despreparados, nós sejamos envergonhados, para que não diga vós, neste empreendimento.

5 Portanto, considere necessário exortar os irmãos, a fim de que fossem antes até vós e preparassem com antecedência a vossa bênção prometida previamente, a fim de que esta esteja preparada como bênção e não como avareza.

6 E (digo) isto: O que semeia escassamente, escassamente também colherá, e o que semeia com abundância, com abundância também colherá.

7 Cada um (contribua) conforme escolheu no coração, não com relutância ou sob pressão; pois Deus ama aquele que doa de boa vontade.

8 E Deus é capaz de fazer abundar toda graça para vós, a fim de que em tudo sempre, tendo toda suficiência, abundeis em toda obra boa,

9 Como está escrito: distribuiu, deu aos pobres, a justiça dele continua para sempre.

10 E o que providencia semente ao que semeia e pão para comer, providenciará e multiplicará a vossa semente e aumentará os frutos da vossa justiça.

11 Em tudo sendo enriquecidos para toda generosidade, a qual produz por meio de nós uma atitude de gratidão para com Deus;

12 Porque a administração deste serviço não está somente suprimindo as necessidades dos santos, mas também abundando por meio de muitas atitudes de gratidão a Deus.

13 Por meio da prova desta administração, glorificam a Deus pela obediência da confissão que vós fazeis ao evangelho de Cristo e pela generosidade da cooperação para com eles e para com todos,

14 E eles suplicando por vós com grande afeto por causa da graça extraordinária de Deus sobre vós.

15 Graças a Deus pelo seu dom inexprimível (2Coríntios 9:1-15).³⁷

³⁷ (Tradução Nossa).



O ESPÍRITO DE PÍTON ERA POR NÓS OU CONTRA NÓS?

Eziongeber Vieira de Lima ³⁸

Resumo

Um registro lucano que causa alguma dificuldade de interpretação é a mensagem do Espírito de Píton (pneuma Pythona) nos lábios da jovem escrava grega: “Estes homens são servos do Deus Altíssimo. Eles vos anunciam o caminho da salvação”. (At 16.17) Ao trazermos a expressão para seu verdadeiro contexto histórico-cultural, surgem ambiguidades semânticas que só podem ser percebidas através de uma análise mais acurada. Ao considerar tais ambiguidades a mensagem tornar-se-á clara, esclarecendo o possível paradoxo da passagem.

Palavras-chaves: Theos Hypsistos; sincretismo; contexto; exegese.

Abstract

A Lucan record that causes some difficulty in interpretation is the message of the Spirit of Python (pneuma Pythona) on the lips of the Greek slave girl: “These men are servants of the Most High God. They proclaim to you the way of salvation”. (Acts 16:17) When we bring the expression to its true historical-cultural context, semantic ambiguities arise that can only be perceived through a more accurate analysis. By considering such ambiguities the message will become clear, clarifying the possible paradox of the passage.

Keywords: Theos Hypsistos; syncretism; context; exegesis.

³⁸Bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico Pentecostal do Nordeste, Mestre em Teologia pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo e Pós-graduação em “Mundo Judaico e Helênico: Língua, Cultura e Religião”, pela Faculdade Batista de São Paulo, Bacharel em Administração de Empresas e Pós-graduação em Gestão de Pessoas pela FCAP/UPE Universidade de Pernambuco. Professor na Faculdade Cidade Teológica Pentecostal. Lattes: 3047221776149713

Introdução

Analisamos uma passagem conhecida cuja interpretação, caso não seja suficientemente cuidadosa, pode gerar entendimento equivocado. Propomo-nos compreender a proclamação do espírito que possui a jovem escrava pagã à luz de uma contextualização histórico-religiosa, permitindo-nos extrair um princípio ignorado, ou não percebido, pela maior parte dos comentadores desse texto:

Aconteceu que, quando íamos ao lugar de oração, veio ao nosso encontro uma jovem que tinha um espírito adivinhador e que, adivinhando, dava grande lucro a seus senhores. Seguindo Paulo e a nós, ela gritava: Estes homens são servos do Deus Altíssimo. Eles vos anunciam o caminho da salvação. Ela fez isso por muitos dias. Mas Paulo, já aborrecido com isso, voltou-se e disse ao espírito: Eu te ordeno em nome de Jesus Cristo que saias dela. E na mesma hora ele saiu.” (At 16. 16-18), Almeida Século 2, οἱ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου εἰσὶν, οἵτινες καταγγέλλουσιν ὑμῖν ὁδὸν σωτηρίας. (Novum Testamentum Graece, N28), estes homens são servos do Deus Altíssimo. Eles vos anunciam o caminho da salvação. (Craig L. Blomberg, 2019, p. 87).

O aparato crítico não aponta para variantes textuais relevantes no texto em análise, que poderiam alterar de forma significativa seu entendimento. A variante digna de nota seria ἡμῖν/ὑμῖν (nos/vos) as quais apresentam apoio em diversos manuscritos, com a preferência para ὑμῖν (vos) que parece mais apropriado no contexto.

A questão colocada está na mensagem proferida pela jovem adivinha. Seu anúncio parece ser genuíno e é repetido seguidamente. O apóstolo, no entanto, se ira e repreende o espírito que possuía a jovem. Nesse ponto parece faltar coerência nos fatos.

O comentarista Blomberg admite que a mensagem seja totalmente verdadeira, mas não desejável. Howard Marshall comentando o texto não consegue perceber nada estranho nas palavras do espírito adivinhador, que na verdade trouxe publicidade aos missionários:

O efeito da proclamação da jovem, que foi repetida no decurso de muitos dias, cada vez que se encontrava com Paulo, foi dar aos missionários uma publicidade inesperada. Paulo não fez tentativa alguma para tratar do caso na primeira ocasião, por razões que não ficam claras. Talvez, de início, os gritos da jovem não parecessem perigosos; na realidade, não havia sugestão alguma de que ela era hostil aos missionários. (Marshall, 2001, p. 254)

Outros enfatizam a questão socioeconômica da escrava, como se percebe no Comentário Bíblico Latino-Americano:

A situação da moça era muito difícil: como mulher, como escrava e como explorada economicamente em sua capacidade espiritual de falar discursos inspirados. A moça não está endemoninhada e o que ela diz aos missionários é teologicamente correto... Paulo não atua movido pelo espírito profético, e sim porque está cansado e chateado com os gritos! (Levoratii, 2010, p. 731, tradução nossa).

Parte dos estudiosos faz imediatamente a ligação da mensagem da escrava adivinha com as palavras dos demônios referindo-se a Cristo, registradas nos Evangelhos, como Richard Longenecker: “Seu grito lembra o dos demônios durante o ministério de Jesus (Mc 1.24; 3.11; 5.7; Lc 4.34, 41; 8.28). Em ambos os casos houve um reconhecimento compulsivo do verdadeiro caráter daqueles confrontados” (Gaebelein, 1981, p 462, tradução nossa).

Quando a mensagem da moça adivinha é lida sem levar em conta o cenário cultural, o entendimento é que se tratava de um testemunho legítimo e absolutamente apropriado. É o que se pode perceber nas anotações de algumas bíblias e em alguns comentários populares. Na anotação da Bíblia Sagrada Vozes (1985, p. 1321) lemos “Como Cristo, também Paulo não quis aceitar o testemunho do pai da mentira”.

Vale a pena registrar uma observação de D. A. Carson (2012), estudioso do Novo Testamento, analisando a Exegese e suas falácias:

O ponto-chave da questão é que semântica, significado, é mais do que o significado de palavras. O problema envolve frases, orações, discursos, gêneros, estilos, e requer não só estudos sintagmáticos de palavras (que relacionam umas às outras), mas também estudos paradigmáticos (que questionam por que esta e não aquela palavra é usada). (Carson, 2012, p. 61).

Essa é a tarefa nesse caso!

1 - Cenário cultural introduzido por Lucas

Somos conduzidos a interpretações enganosas quando igualamos os exorcismos: o de Paulo, em

Filipos, e o de Jesus, nos Evangelhos. O mesmo Lucas que registrou exorcismos ocorridos no seu evangelho, num ambiente judaico, no qual os demônios eram denominados de espírito imundo (pneuma akatartou) ou espírito maligno (pneuma poneron), no seu registro de Atos não usa esses termos. Trata-se de uma “jovem que tinha um espírito adivinhador”, ou πνεῦμα πύθωνα, pneuma pythona (espírito de Píton), e que, adivinhando (manteustai) dava grande lucro para os seus senhores.

O termo grego para adivinhar “manteustai” é um hápax neotestamentário, isto é, é um vocábulo que não se encontra noutro lugar no Novo Testamento. A Septuaginta, porém, o utiliza (e seus derivados) em vários momentos para traduzir a palavra hebraica para adivinhação (cuja raiz é qsm), como na história da médium de En-Dor. A Septuaginta usa esse termo e a palavra gnostes para adivinha (I Sm 28.9). Mas Lucas usa gnostes com o significado de versado, instruído, conhecedor (At 26.3). Embora pudesse nomear a jovem simplesmente como mantis, isto é, adivinha, ele prefere dizer que ela tinha um pneuma pythona, um espírito de Píton.

A expressão “espírito de Píton”, traduzida como “espírito adivinhador”, exige um mergulho na cultura grega. Os gregos acreditavam que Píton era uma serpente gigantesca que disputava com o deus Apolo a posse do oráculo da cidade de Delfos. Apolo a venceu e a matou, recuperando a posse do oráculo, onde atuava a pítia, que era a sacerdotisa adivinha que exercia seu ofício em frente a uma trípode coberta com a pele da serpente Píton, morta por Apolo. Espírito de Píton, portanto, é o espírito de adivinhação.

A vidente ou adivinha também pode ser denominada de Pítia. Não se sabe ao certo

como as adivinhações aconteciam no oráculo em Delfos, mas pode-se afirmar que

[...] a Pítia fornece resposta a partir de inspiração interior. Muitos estudiosos supõem que ela era tomada por violentas contorções e proferia apenas uns farrapos de palavras quase ininteligíveis, outros acreditam que ela se sentava mais ou menos calma em seu banco e trabalhava de modo rotineiro (Klauck, 2011, p. 200).

Prieto (2007, p. 50) observa que “se Lucas emprega um modelo evangélico [de exorcismo], ele o transpõe para um outro cenário cultural, onde tal espírito não é, no geral assimilado a um espírito demoníaco ou impuro”.

No Comentário Broadman (1994), lemos:

Entre os judeus helenistas e adoradores gentios de Deus, ‘Altíssimo’ era o nome de Yahweh. Salvação para a jovem, significava o que normalmente queria dizer para o povo do mundo helênico. Era um escape ou libertação dos poderes que controlavam os destinos do homem. Desta forma a jovem escrava estava dizendo ao povo, enquanto seguia os missionários, que eles estavam proclamando um caminho de libertação do destino, pelo poder de Yahweh, o Deus dos judeus (Allen, 1994, p. 120).

O pressuposto desse tipo de afirmação é que tanto a escrava quanto seus ouvintes eram judeus ou gentios tementes a Deus. O que necessariamente não corresponde ao cenário descrito por Lucas. Nessa interpretação, que não leva em conta o contexto greco-romano, o exorcismo é visto em total semelhança aos

que são narrados nos evangelhos, assim como a mensagem da jovem também é identificada com Yahweh e a salvação que dele se origina.

2 - Deus Altíssimo (Ho theos ho hypsistos)

F.F. Bruce (1954) nos chama a atenção para o fato que:

Deus altíssimo era um título que provia para judeus e gentios um denominador comum conveniente para o Ser Supremo, e ‘salvação’ no sentido religioso era tão avidamente buscada tanto por gentios como por judeus” (BRUCE, 1954, p. 333, tradução nossa).

Para o correto entendimento do termo, essa ambiguidade semântica exige duas atitudes: primeiro que se estabeleça corretamente qual o contexto em que Theos Hypsistos (Deus Altíssimo) é empregado, e segundo que o termo seja empregado com muito cuidado.

Não se faz necessário falar muito sobre o uso de Theos Hypsistos no meio judaico. A Septuaginta traduz El-Elyon (Gn 14.19-20), o Deus Altíssimo de Melquisedeque Theos Hypsistos, e há registros abundantes em todo o Antigo Testamento de Hypsistos (O Altíssimo), especialmente nos Salmos.

Entretanto, estudiosos perceberam que em períodos mais recentes (considerando que a Septuaginta surgiu por volta do século II a.C), em Filo de Alexandria e Flávio Josefo (dois judeus helenizados, que foram praticamente contemporâneos de Lucas e Paulo), a expressão Theos Hypsistos, ou simplesmente Hypsistos passou a ser usada com mais cuidado pelos judeus:

Embora a evidência seja muito limitada, podemos sugerir que Josefo também considerou o termo como propenso a encorajar mal-entendidos e sincretismo, e, portanto, tinha muitas conotações em sua sociedade para que ele pudesse usá-lo livremente. Concluimos que o termo *Hypsistos* é encontrado de forma significativa em alguns escritos judaicos. Notamos que, para alguns autores, era considerado como um termo que seria facilmente entendido pelos pagãos e poderia ser usado na boca dos pagãos para referir-se a Yahweh. Para Filo [e talvez para Josefo] foi também um título que teve que ser usado com cuidado por causa do perigo de mal-entendido. (Trebilco, 1989, p. 55, tradução nossa).

A preocupação dos judeus helenizados, como Filo e Josefo não era desprovida de sentido. Trebilco chama a atenção que “Zeus, o deus mais exaltado do Olimpo, era frequentemente descrito como Zeus *Hypsistos*. O culto de ‘Zeus *Hypsistos*’ foi plenamente reconhecido em alguns lugares. Por exemplo, sabemos de um templo de Zeus *Hypsistos* em Tebas, um recinto em Lassos, um sacerdote em Mylasa e um associação cultural em Edessa” (Ibidem, p. 52). O conteúdo de uma folha de papiro com o estatuto da comunidade cultural de Zeus *Hypsistos*, datada do final do período dos Ptolomeus (69-57 a.C), está disponível em português no livro de Klauck (2011, p.62-64).

Bauckam (2009, p. 110) quantifica o que Trebilco chama de “cuidado de Filo e Josefo”, calculando que, na literatura da época do Judaísmo do Segundo Templo (entre 250 a.C e 150 d.C), pode-se contar não menos que 284 ocorrências do nome “Altíssimo”. Porém, em Josefo e Filo, que concentram a maior parte do corpus de literatura judaica desse

período, conta-se somente catorze dessas 284 ocorrências. Bauckam ainda detalha que das 284 ocorrências, 250 são encontradas na literatura judaica palestinese, somente 34 na literatura da diáspora ocidental. Essa diferença clama por uma explicação.

A explicação está justamente no fato de que o uso da palavra no contexto não judaico, estaria carregado de ambiguidade. Diferente de El Elyon, *Hypsistos* é morfologicamente um superlativo, o qual pode ser usado como o maior de uma série de outros. Esse era o sentido ordinário no uso religioso helenístico. O deus Altíssimo era o mais elevado dos deuses. Esse foi o motivo pelo qual, na maior parte da literatura judaica da diáspora, evitava-se usar ὑψίστος (*hypsistos*) (Ibidem, p. 121).

No terceiro século, a obra “Contra Celso”, de Orígenes, traz-nos claro entendimento do significado de *Hypsistos* para um pagão como Celso, que foi um filósofo platônico do século II, crítico ferrenho do movimento cristão, através da sua obra “A verdadeira palavra”.

Celso dizia que “não faz diferença se chamamos Zeus o Altíssimo (ὑψίστου), ou Zen, ou Adonai, ou Sabaoth, ou Amon como os egípcios, ou Papaeus como os citas”. (Ibidem, p. 111). Pelo menos três referências em “Contra Celso”, Orígenes faz esse tipo de registro: 1.24; 5.41 e 8.69. Portanto, não é evidente que a mensagem do espírito de Píton era teologicamente correta e que anunciava Yahweh, o Deus Salvador! Ao analisar a expressão *Theos Hypsistos* utilizada por Lucas, no Evangelho e em Atos, Trebilco (1989) percebe também algo interessante. Quando utilizado no contexto judaico, Lucas utiliza apenas *Hypsistos* (Altíssimo), como em Lc 1.32,35,76; 6.35, At 7.48. Quando o contexto é gentio, ou vem dos lábios de um gentio, Lucas utiliza *Theos Hypsistos* como

na passagem que estamos analisando e Lc 8.28 (o endemoninhado gadareno). Podemos afirmar que Lucas reconhecia diferença de entendimento do termo num contexto judaico e num contexto grego (Trebilco, op. cit., p. 59).

Para determinar o contexto indaga-se: para quem se dirigia o oráculo da adivinha? Se o público fosse judeu, ou tementes a Deus, ou prosélitos, de fato, a mensagem remeteria seus ouvintes a Yahweh, Deus Todo-Poderoso, o Deus Altíssimo, como lemos no Comentário Broadman (Allen, 1994). Mas a multidão filipense era em sua grande maioria gentia e pagã. Podemos afirmar com certeza que existiam poucos judeus em Filipos.

Bruce (1954, p. 331) observa que quando Paulo visitava uma nova cidade, era prática sua ir ao local de culto judaico: a sinagoga. Em Filipos, contudo, parece não existir uma sinagoga, o que pode significar que havia muito poucos judeus no lugar. Se houvesse dez judeus homens, seria suficiente para constituir uma sinagoga, e nenhum número de mulheres poderia compensar a falta de um homem necessário para completar o quórum de dez. Então, em Filipos, há um lugar de reunião não oficial fora da cidade onde um número de mulheres (judias e gentias tementes a Deus) vinham juntas para o culto judaico de oração no sábado, uma vez que não poderiam constituir uma congregação oficial, uma sinagoga. Portanto, não há dúvida de que a multidão de ouvintes da mensagem insistente do espírito que possuía a escrava adivinha era de gentios pagãos. Se eram assim, como esses ouvintes entendiam a mensagem?

Keener (2014, comentário 16.17 Most High God) também levanta a questão apontando

para o tamanho diminuto e pouca significância da comunidade judaica em Filipos. Portanto, entenderiam os filipenses a mensagem do oráculo necessariamente em um sentido monoteísta?

Trebilco (op. cit., p. 60) reforça que o termo Theos Hypsistos não remeteria o ouvinte ao Deus de Israel, a menos que essa pessoa fosse um judeu ou um temente a Deus. Se os pagãos tivessem um bom conhecimento do judaísmo, eles de fato entenderiam que a referência era a Yahweh, mas que muitos pagãos tivessem tal conhecimento é improvável em uma cidade que parecia ter uma comunidade judaica muito pequena. Para um pagão, o termo nem implica monoteísmo. Simplesmente sugeriria a criação de uma hierarquia em seu panteão.

Talbert (2005) percebe e registra a possibilidade de ambiguidade e destaca o contexto pagão, seguindo Trebilco:

Embora o Altíssimo seja um título de Lucas para Deus e judeus o usassem para o Deus de Israel, os pagãos também empregavam o termo honorífico: por exemplo, para Zeus, para o Baal local, para uma deusa mãe, para Ísis. Em um contexto pagão como Filipos, as palavras da escrava teriam sido ambíguas, assim como suas palavras sobre “um [não ‘o’] caminho de salvação”. (Talbert, 2005, p. 142, tradução nossa).

Fitzmeyer (1998) afirma de forma precisa: “O que a frase ‘Deus Altíssimo’ significaria na boca de uma jovem escrava pagã grega é difícil dizer: provavelmente Zeus, o mais alto deus do panteão grego”. (Fitzmeyer, 1998, p. 586, tradução nossa).

3 - O caminho de salvação ou um caminho de salvação (At 16.17)?

Estes homens vos anunciam (kataggellousin hymin) o caminho da salvação (hodon soterias). Como ressaltou o F. F. Bruce (1954) salvação era algo avidamente buscada tanto por judeus quanto por gentios. Entretanto, o significado dessa palavra não era o mesmo para ambos. Longenecker observa:

E o anúncio da ‘salvação’ (soteria) - enquanto para Paulo e os judeus referia-se à libertação do pecado – para os gentios teria conotação de libertação dos poderes que governam o destino do homem e do mundo material. Foi, portanto, expresso em termos que os gentios pudessem entender, mas Paulo poderia construir a partir dessa base existente. (Gaebelin, 1981, p 462, tradução nossa).

Longenecker (1984) parece sugerir que o anúncio da jovem adivinha forneceria a Paulo uma possibilidade interessante de contextualização da mensagem de salvação. De alguma forma a adivinha seria uma espécie de precursora da mensagem do evangelho! Para esse estudioso o único problema é que estava havendo mais audiência para o demônio do que para os missionários:

Mas, enquanto as palavras inspiradas por demônios forneceram alguma publicidade gratuita para os missionários e ajudou a reunir uma audiência, quando continuou por muitos dias, tornou-se um incômodo. As palavras do demônio estavam sendo mais ouvidas do que a proclamação do evangelho! (Ibid, 1984, p. 462, tradução nossa).

Essa interpretação parte do pressuposto de que o espírito de Píton também estava participando da pregação do evangelho. Entretanto, quando levamos em conta o que já analisamos sobre Theos Hypsistos, e quando estudamos com mais cuidado o texto grego que alude ao hodon soterias (caminho de salvação), chegamos a outra compreensão.

As versões da bíblia em português não ajudam muito o leitor que não faz a leitura do texto grego. Consultamos a Bíblia de Jerusalém, a Almeida Revista Corrigida e Revista Atualizada, a Tradução Ecumênica e a Bíblia Vozes, além da Almeida Século 21. Todas elas trazem “anunciam o caminho da salvação” (At 16.17). A exceção encontrada foi a versão de acordo com os melhores textos em hebraico e grego. Nela lemos: “anunciam um caminho de salvação”.

O texto grego traz “kataggellousin (anunciam) hymin (a vós) hodon (caminho) soterias (de salvação)”. Não há artigo na palavra hodon. Quando uma palavra grega é desacompanhada do artigo, ela é denominada de “anartro”.

O grego koiné não apresenta artigo indefinido, como na língua portuguesa ou inglesa, somente o artigo definido. Na verdade, a ausência do artigo definido não obrigatoriamente exige o artigo indefinido na tradução. O tradutor precisará analisar o contexto e definir se utiliza ou não um artigo indefinido, ou até um artigo definido. Por isso, a tradução grega da maior parte das nossas versões não indica erro por parte dos tradutores, e sim, um engano no contexto levado em conta.

Marguerat (2003, p. 143) nos chama a atenção que

Seria um erro traduzir o caminho da salvação. É exatamente a ausência de qualquer artigo definido, na expressão grega que deixa indeterminada a identidade do ‘caminho’; pode ser qualquer um, o que denota definitivamente a tendência politeísta da mensagem.

Trebilco (1989, p. 64) ainda chama a atenção que ao usar *hodon* (caminho) num sentido metafórico em Atos, Lucas quase sempre usa o artigo. A única exceção além da passagem que estamos analisando é At 2.28, onde Lucas está citando a Septuaginta. Isso sugere que a omissão dos artigos por Lucas em At. 16.17 é significativo.

A maior parte das versões da Bíblia em inglês, semelhante às nossas versões em português, também faz a tradução com artigo definido “the way of salvation” (o caminho da salvação). Consultamos a King James Version, a New King James Version, a New International Version, a English Standard Version, e a New American Standard Bible. A exceção encontrada foi a World English Bible, onde lemos “a way of salvation” (um caminho de salvação).

De fato, a tradução mais indicada seria “eles vos anunciam um caminho de salvação”, deixando claro que se trata de algo não exclusivo. Em seu comentário do Livro de Atos, Stanley M. Horton (1990) faz questão de deixar registrado em nota de rodapé, observando o perigo envolvido na tradução: “O grego não traz artigo: ‘um caminho’, de preferência a ‘o caminho’. Satanás, contudo, não se importa de chamar o evangelho de ‘um caminho’ enquanto não dissermos que é o único caminho.” (Horton, 1990, p. 174)

Analisando a questão Prieto (2007, p. 51) observa:

Embora ‘caminho’ seja um termo que Lucas usa frequentemente para designar o ‘movimento cristão’ e ‘salvação’ evoque a figura de Jesus ‘salvador’ para o leitor, esse vocabulário tem seus equivalentes na cultura grega. ‘Caminho’ designa as escolas de filosofia. E, entre os gregos, a salvação era a meta de muitas promessas e orações ao Deus Altíssimo ou a outros ‘deuses salvadores’. Era também o objeto de iniciação de cultos místicos.

Considerações finais: sincretismo, o verdadeiro perigo

Klauck (2011, p. 203), analisando as respostas dos oráculos, faz algumas observações bem pertinentes:

As respostas da Pítia podem ser bastante variadas. Isso já começa na forma linguística e no grau de inteligibilidade ou ininteligibilidade... podemos ver que a amplitude das enunciações verbais vai do balbúcio incompreensível até a arte do verso. Ela abrange declarações simbolicamente codificadas, assim como instruções simples, inequívocas.

Pelo que temos percebido através de tudo que foi exposto, as palavras da adivinha precisam ser interpretadas a partir de sua dubiedade. Há uma ambiguidade clara no seu oráculo, cujo objetivo é justamente confundir! Keener (op. cit., comentário 16.17 A Spirit’s Testimony)

também ressalta essa questão ao destacar que o anartro “caminho de salvação” não significava por si mesmo a única maneira de chegar a Deus. E essa proclamação se encaixa na reputação que os oráculos de Apolo tinham de sua ambiguidade.

Trebilco (1989, p. 60, tradução nossa) chama a atenção sobre Theos Hypsistos:

Havia muitos ‘Deuses supremos’ e um ouvinte pagão entenderia o significado do termo como sendo a divindade que ele ou ela considerava suprema. Os ouvintes não pensariam em Yahweh. Assim, o efeito primário do termo sobre os pagãos deve sido para enganá-los. Eles reconheceriam, não o Deus judeu, mas a divindade que eles pensavam ser o maior: Zeus, ou alguma outra divindade.

O antigo comentário britânico Peake ressalta a questão sincretista por trás das palavras do espírito de Píton:

Deus Altíssimo, um título do Deus de Israel frequentemente usado pelos gentios era também empregado em cultos sincretistas nos quais uma deidade suprema cujo título era derivado do Judaísmo era cultuada juntamente com deuses pagãos. Um sincretismo similar produziu o culto de Sabácio-Sabaoth. (Black, 1962, p. 911, tradução nossa).

Schnabel (2008, p. 94, tradução nossa) destaca:

[...] a maioria dos cidadãos de Filipos teria ligado “o Deus Altíssimo” com Zeus. Provavelmente Paulo viu o perigo de que as “proclamações” da menina pudessem

confundir pessoas que poderiam entender mal a própria proclamação de Paulo do único verdadeiro e Deus vivo em termos de uma fusão sincrética de ideias religiosas díspares.

Stott (1994, p. 298) parece perceber a sutileza da questão:

Por que um demônio se engajaria na obra da evangelização? Talvez o motivo final fosse desacreditar o evangelho, associando-o ao ocultismo na mente das pessoas.

O perigo percebido por Paulo na mensagem entregue pela jovem adivinha é identificado por Marguerat (op. cit., p. 145-146):

[...] consiste no fato de ela prender a pregação dos missionários cristãos na armadilha do sincretismo do ambiente. O Deus que Paulo e Silas anunciavam poderia ser Sabácio, como podia ser Zeus ou Javé... A esta mensagem inócua Paulo vai opor uma fórmula com teor maciçamente cristológico: ‘Eu te ordeno em nome de Jesus Cristo’.

Destacamos ainda as palavras magistrais de Prieto (2007, p. 52):

A escrava engloba os missionários e a fé deles numa fórmula teológica universal, enquanto Paulo quer afirmar a especificidade do cristianismo e do ‘nome de Jesus Cristo’. Paulo corre o risco de ver a sua pregação diluída nas religiões ambientes: seu Deus se defrontaria com o Deus Altíssimo ou com qualquer outro deus salvador, e a unicidade do Evangelho se tornaria ‘um’ caminho de salvação entre outros

(religiosos e filosóficos). Seria então Apolo o encarregado de fazer conhecer esse caminho cristão na Grécia. Mais do que a impertinência de um espírito gritador ou a publicidade de Apolo, o que ameaça realmente Paulo é de ser levado à função de pregador de uma divindade conhecida e, portanto, inofensiva.

O ambiente religioso greco-romano era profundamente sincrético. Os deuses dos romanos haviam se amalgamado no panteão helênico. Zeus é identificado com Júpiter, Ares com Marte, Ártemis com Diana e a lista prossegue. Especificamente em Filipos, as descobertas arqueológicas indicam a existência de um santuário de deuses egípcios, construído em um terraço artificialmente formado a meio caminho da acrópole (Friesen, 2022, p. 50). Pode-se afirmar ainda que “com a chegada do apóstolo Paulo em Filipos, e o estabelecimento da primeira assembleia cristã na Europa, a igreja cristã conviveu com instituições órficas, eleusianas e dionisiacas” (Ibidem, p. 128, tradução nossa).

Há por parte do apóstolo, com a ação envolvendo a jovem escrava, uma rejeição absolutamente clara de qualquer possibilidade de associação da mensagem do evangelho com qualquer outra divindade pagã que pudesse povoar o imaginário dos habitantes de Filipos.

Cumpra-nos ainda diferenciar a possível tentativa de sincretismo, proposta pelo “espírito de Píton” que possuía a jovem escrava, ao exercício de contextualização observado no discurso de Paulo em Atenas (At 17). Sincretismo e contextualização são ambos, aproximações. No sincretismo ocorre a identificação entre os entes divinos, de forma que se confundem um com o outro, em caráter e função. A contextualização é também uma

aproximação, mas na qual não se observa identificação.

Em Paulo, a mensagem do evangelho será exclusiva em termos de somente ela oferecer ao homem o perdão dos pecados, a salvação e a justificação pela fé em Cristo Jesus, inexistindo qualquer possibilidade de sincretismo com as crenças pagãs da época. A genialidade da mensagem contextualizada de Paulo, em Atos 17, é que ele usa intencionalmente a linguagem filosófica de seu público, não apenas para estabelecer o terreno comum, mas para transformar sua visão de mundo. Paulo é capaz de transmitir a revelação bíblica na linguagem e nas categorias de seus ouvintes gregos - sem, como N. T. Wright (1997, p. 81) ressalta, “dar um passo pela ladeira escorregadia do sincretismo”. Paulo encontra semelhanças entre as Escrituras judaicas e o pensamento helenístico para construir pontes apologéticas com seus ouvintes, mas todo o tempo trazendo um entendimento novo às estruturas de conhecimento pagãs.

A sugestão de sincretismo presente na fala do espírito de Píton através da jovem escrava indignou profundamente o apóstolo. Lucas usa o verbo διαπρονέομαι (diaponeomai), “estar profundamente angustiado” ou “estar muito aborrecido”. Esse é o mesmo verbo usado anteriormente, em Atos 4.2, para descrever o sentimento do Sinédrio sobre a pregação dos apóstolos (ou seja, que Jesus ressuscitou dos mortos), “indignado”.

Ainda estava muito recente na mente de Paulo, enquanto fariseu, a abominação da desolação, ocorrida por ordem do Rei Antíoco Epífanês, em 168-165 a.C (I Macabeus 1.54). A abominação seria justamente a introdução de um culto sincretista em honra de Zeus Olimpo/Baal Shamem no Templo de

Jerusalém. Essa profanação desencadeou a Revolta dos Macabeus. Com a derrota dos exércitos selêucidas, o templo foi purificado e reconsagrado em 164 a.C. A Festa da Dedicção (ou Hanukkah) tornou-se um memorial à resistência dos judeus às tentativas de sincretismo religioso (MAIER, 2005, p. 162). Judas Macabeu determinou que os dias da dedicação do altar fossem celebrados anualmente com alegria e regozijo (I Macabeus 4.59).

A simples possibilidade de uma proposta sincretista era motivo para indignação por parte do apóstolo! Sabe-se que Paulo é uma personalidade forte, lúcido no pensamento e intransigente nos princípios. Keener (op. cit., comentário 16.17: A Spirit's Testimony) lembra que a relativização é inaceitável para Lucas e Paulo (At 4.12; Rm 3.29; 16.27; I Co 8.5-6; Gl 3.20; Fp 2.10). Não há dúvida que o apóstolo interpretou corretamente a mensagem ambígua do oráculo de Píton. A resposta a essa sutileza foi um confronto duro e direto com o espírito de Píton: "Eu te ordeno em nome de Jesus Cristo que saias dela". E na mesma hora, ele saiu. (At 16.18).

Keener (op. cit., comentário 16.18) afirma que o uso por Paulo do nome de Jesus remove qualquer ambiguidade atrelada ao Deus Altíssimo ou a um caminho de salvação,

Referenciais Bibliográficos

Bíblia Sagrada Almeida Século 21, 3ª Edição. São Paulo: Vida Nova, 2013, p. 1075.

Bíblia Sagrada, 12ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 1321.

Novum Testamentum Graece Nestle-Aland, 28ª Edição, 2012, Sociedade Bíblica do Brasil.

ALLEN, Clifton J. (editor). Comentário Bíblico Broadman vol 10. Tradução: Adiel Almeida de Oliveira. Rio de Janeiro: JUERP, 1994, 463 p.

BAUCKAM, Richard. Jesus and the God of Israel. Grand Rapids: Eerdmans, 2009, 285 p.

BLACK, Matthew (editor). Peake's Commentary on the Bible. Londres: Thomas Nelson, 1962.

BRUCE, F.F. The Book of the Acts. Grand Rapids: Eerdmans, 1954, 555 p.

CARSON, D. A. Os Perigos da Interpretação Bíblica. São Paulo: Vida Nova, 2012, 144 p.

FITZMEYER, Joseph A. The Acts of the Apostles (Anchor Bible). New York: Doubleday, 1998, 864 p.

FRIESEN, Steven J. e outros (editor). Philippi, from Colonia Augusta to Communitas Christiana: Religion and Society in transition. Leiden/Boston: Brill, 2022, 512 p.

GAEBELEIN, Frank E. (editor). The Expositor's Bible Commentary. Vol 9. Grand Rapids: Zondervan, 1981.

HORTON, Stanley M. O Livro de Atos. Tradução: Amantino Adorno Vassão. Flórida: Vida, 1990, 253 p.

KEENER, Craig. Acts: An Exegetical Commentary. Volume 3: 15:1-23:35. Grand Rapids: Baker Academic, 2014.

KLAUCK, Hans-Josef. O entorno religioso do cristianismo primitivo I. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2011, 278 p.

LEVORATII, Armando J. (Editor). Comentario

Bíblico Latino-Americano: Nuevo Testamento. Estella: Editorial Verbo Divino, 2010.

LONGENECKER, Richard N. Acts. In Gaebelien, Frank E. (ed.). John and Acts. Expositor's Bible Commentary. Vol. 9 (Orig. ed.). Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984.

MAIER, Johann. Entre os Dois Testamentos. Tradução: Fredericus Stein. São Paulo: Loyola, 2005, 335 p.

MARGUERAT, Daniel. A Primeira História do Cristianismo: Os Atos dos Apóstolos. Tradução: Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Paulus/Loyola, 2003, 347 p.

MARSHALL, I. Howard. Atos, Introdução e Comentário. Tradução: Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2001, 397 p.

PRIETO, Christine. Cristianismo e Paganismo, a pregação do evangelho no mundo greco-romano. Tradução: Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 2007, 133 p.

SCHNABEL, Eckhard J. Paul, the Missionary: Realities, Strategies and Methods. InterVarsity Press, Downers Grove, 2008, 518 p.

STOTT, John R. W. A Mensagem de Atos. Tradução: Markus André Hediger e Lucy Yamakami. São Paulo: ABU, 1994, 462 p.

TALBERT, Charles H. Reading Acts. Macon: Smyth & Helwys, 2005, 263 p.

TREBILCO, Paul. Paul and Silas, servant High God, Acts 16.16-19. Journal for the Study of the New Testament 36, p. 51-73, 1989.

WRIGHT, N. T. What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity? Grand Rapids: Eerdmans, 1997, 192 p.



O CONTEXTO POLÍTICO NA ÉPOCA DO NOVO TESTAMENTO: UMA ANÁLISE DOS PRINCIPAIS GRUPOS

Ulicélio Valente de Oliveira ³⁹

Resumo

Estudar os acontecimentos ocorridos no período do primeiro século da nossa era é essencialmente relevante e demasiadamente necessário dado em conta que os eventos narrados nos Evangelhos Sinóticos lastram a realidade da época e, que isso, não pode ser desconsiderado pelos leitores e estudantes das Sagradas Escrituras. Destarte, é de suma importância entender o contexto social da Palestina, antes, durante e depois do ministério do nosso Senhor Jesus Cristo, especialmente o que estava acontecendo na região da Galileia.

Palavras-chaves: Evangelhos Sinóticos. Palestina. Galileia.

Abstract

Studying the events that occurred in the period of the first century of our era is essentially relevant and extremely necessary given that the events narrated in the Synoptic Gospels reflect the reality of the time and that this cannot be disregarded by readers and students of the Holy Scriptures. Therefore, it is extremely important to understand the social context of Palestine, before, during and after the ministry of our Lord Jesus Christ, especially what was happening in the Galilee region.

Keywords: Synoptic Gospels. Palestine. Galilee

³⁹ Graduado e Especialista em Teologia pela Faculdade Teológica Batista Equatorial (FATEBE). Mestre em Teologia pelas Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR). Licenciado em História pela Universidade de Santo Amaro (UNISA). Coordenador Acadêmico na Faculdade Teológica Batista Equatorial. E-mail: uli.celiovalente@hotmail.com.

Introdução

Quando lemos os evangelistas, especificamente o Sermão do Monte relatado por Mateus, não nos damos conta do pano de fundo por trás da mensagem do Mestre. Jerusalém era uma metrópole na época, o berço da teologia judaica, no entanto Jesus tinha uma vida bem diferente dos moradores cosmopolitas, não foi um homem urbano, passou grande parte de sua vida no meio dos camponeses judeus nos arredores da Galileia dentre às aldeias. A Galileia “era claramente uma sociedade camponesa”. (Horsley, 1995, p. 21).

Os documentos apócrifos de Macabeus que contam as narrativas da revolta desse povo e do terror vivido na palestina, juntamente com os escritos do historiador Flávio Josefo, que viveu no primeiro século da era cristã evidenciam com mais propriedade essa época do que qualquer outra fonte escrita. (Packer, Tenney, White Jr., 2006, p. 9).

1 - O contexto político geral da época do Novo Testamento

Jesus atuou principalmente na região da Galileia, especificamente entre o Mar Mediterrâneo e o conhecido Mar da Galileia (que, na verdade, pode ser considerado um lago pelo seu tamanho), que ficava aproximadamente a 200 metros abaixo do mar Mediterrâneo. (Mack, 2014, p. 28). Jesus não passou a maior parte do tempo na cidade metropolitana de Jerusalém, na verdade, foi apenas o final do seu ministério terreno, uma semana talvez.

A Galileia, região muito conhecida pelos relatos bíblicos e por fazer parte da vida e dos ensinamentos de Jesus e também do seu povo, possui uma história marcada pela opressão e dominação estrangeira. No entanto, nem sempre foi assim

em sua realidade existente, houve uma época em que o povo gozava de liberdade. Segundo Horsley:

Tanto as tradições bíblicas hebraicas como a literatura judaica recente apresentam o povo da Galiléia como ardentemente independente. Esse povo precisava ser assim, pois um soberano estrangeiro após o outro assumiria o controle da região e determinava sua vida e sua geografia”. (Horsley, 2000, p. 23-24).

Não são apenas documentos recentes que apontam que a Galileia era independente, outros documentos antigos também destacam esse ponto importante. Destarte, o destaque que se dá sobre a vida na comunidade galilaica está extremamente relacionado com a agricultura, o trabalho e a terra. As formas e as superfícies terrestres da região galilaica era o fator que determinava o seu aspecto político geográfico. (Horsley, 2000).

A Galileia tinha uma geografia que facilitava o trabalho com o campo e com atividades marítimas. “Os moradores daquela região fértil viviam daquilo que a terra e a água lhes davam”. (Mack, 2014, p. 28). Donner, inclusive nos informa que não era apenas a Galileia que vivia dessa forma, mais toda a palestina: “Os habitantes da Palestina viviam até há meio século quase que exclusivamente da agricultura e da pecuária”. (Donner, 1997, p. 52). Apesar de existirem outras profissões na época, certamente os habitantes da palestina se dedicavam majoritariamente a atividade agrícola. Eles trabalhavam com a terra de diversas formas e criavam animais. O agricultor vivia do trabalho no campo e habitava “em moradias fixas de tijolos de barro [...]”. (Ibidem, p. 52). Donner detalhadamente destaca que o morador palestinese:

Dedicava-se predominantemente à agricultura, ao cultivo de lavoura e horta: cereais, vinho, verduras e frutas. Mas com frequência [sic] também se dedica à criação de gado: sobretudo gado bovino, em menor escala animais de pequeno porte (ovelhas e cabras), aqui e acolá algumas aves. (Donner, 1997, p. 52).

Os moradores da palestina eram agricultores, pessoas do campo, trabalhavam com a terra, plantavam e cultivavam o que a terra produzia, além de agricultores eram envolvidos na pesca, e isso explica bem as parábolas de Jesus e também os acontecimentos em torno do Mar da Galileia. (Mack, 2014, p. 28). Esse lago é cenário de umas das mais fascinantes histórias bíblicas, entre tantas outras, que foi quando o Mestre Jesus acalmou a tempestade depois de ter sido acordado por seus discípulos.

Existiam muitos conflitos abarcando os camponeses, não que eles fossem de fato os causadores, mas os que sofriam, uma vez que eram socialmente desprovidos e os ricos queriam controlá-los de alguma forma. “Os ricos e poderosos tendem a usar e abusar do seu poder de maneira prejudicial e injusta para os camponeses. Os produtores rurais desenvolvem hostilidades e ressentimentos que fazem com que os poderosos tenham que os pobres se vinguem”. (Horsley; Hanson, 1995, p.22). Trazendo para a nossa realidade, as pessoas do campo trabalham e vivem da terra em sua grande maioria, salvo dos que trabalham com o comércio a partir da agricultura, cultivando o que plantam e exportando para diversas regiões, certamente, não é uma realidade completamente distinta da estação da Palestina no que diz respeito ao seu modo de vida agrícola.

Interessante o que Horsley e Hanson (1995) falam sobre como era a distribuição social de ricos e pobres na Palestina judaica, o que nos

ajuda a entender o porquê de tantos conflitos envolvendo essas duas classes sociais em que consistiam de pobres em sua grande maioria. Eles dizem que “tal estrutura, quando mais de 90 por cento são camponeses dominados por uma pequena minoria, está sujeita a tensões quase inevitáveis que não são um fator maior no seu desenvolvimento histórico”. (Horsley; Hanson, 1995, p.22). Entendemos com isso que apenas 10 por cento da população tinha uma vida abastada, 10 por cento que dominavam a grande massa o que permitia um controle muito grande sobre o modo de vida das pessoas.

1.1 O contexto imediato

Quando a era do Antigo Testamento acabou, os Persas, que eram um potente império nesse período, estavam no domínio de Jerusalém e da região da Judeia. (Köstenberger; Kellum; Guarles, 2022, p. 105). Como informaram os autores Packer, Tenney e White: “O Antigo Testamento encerra-se com o Império Persa ainda no poder”. (Packer; Tenney; White, 2006, p. 9). Portanto, quando começou a era Neotestamentária, Roma já dominava a região. Para se ter uma compreensão do momento histórico político e religioso da época do NT, é preciso saber o contexto histórico dos fatos e episódios que levaram a esse cenário vigente do NT. No período em que não houve profeta em Israel, entre Malaquias e o ministério de Joao Batista, ficou notório como período intertestamentário, ou silêncio, cerca de 400 anos a.C. até o início da era crista. (Köstenberger; Kellum; Guarles, 2022, p. 105).

O período intertestamentário foi um período de alterações radicais em ambientes culturais, em questão de produção literária, mudanças nos cenários políticos e, obviamente, em aspectos religiosos também. Por isso é salutar conhecer os grupos políticos e religiosos desse período.

1.1.1 O Império Babilônico

O mais conhecido e poderoso rei do Império Babilônico foi “Nabucodonosor”⁴⁰, que, de forma estratégica e peculiar, sobrepujou o Império Assírio e com isso foi o grande responsável por levar a derradeira caravana de judeus para o exílio (605 a.C.) na Babilônia. “Entre eles estavam Daniel e seus amigos (Daniel 1:1-7). (López, 2023). Nabucodonosor, inteligentemente, fez um cerco em Jerusalém por um período de aproximadamente dois anos, e colocou abaixo no ano de 586 antes de Cristo o templo de Salomão, e, nesse ínterim, começa os 70 anos do cativeiro babilônico, esse império, babilônico, que por sua vez iria enfrentar o já iminente Império Medo-Persa. (López, 2023).

O profeta Daniel presenciou o reino ser esquecido e ser substituído pelo Império Medo-Persa. (Packer; Tenney; White, 2006, p. 9). E é exatamente durante esse período de governo do poderoso Império Persa, que começa o período do silêncio. (Gundry, 2011, p. 28).

1.1.2 O Império Medo-Persa

Depois que conquistou a Babilônia em 539 a.C., Ciro libertou os judeus do longo e extremamente difícil cativeiro babilônico, o que fez com que eles pudessem se reorganizar novamente como nação. (Gundry, 2011, p. 28). Durante o período de cativeiro babilônico, o povo passou por mudanças estruturais que afetaram o seu modo de compreensão social e política, alterando seu modo de vida.

Diferentemente dos babilônicos, que levaram para o cativeiro o povo judeu e queriam implementar uma religião oficial, os persas

permitiram não apenas a volta do povo judeu para a sua terra, como deram a eles a liberdade de cultuarem o Senhor e viverem conforme os seus costumes. Isso motivou o povo e fez com que eles reconstruíssem os muros da cidade santa, ou seja, Jerusalém, e também o templo. (Horsley; Hanson, 1995, p.22). A cidade de Jerusalém como um todo passou por mudanças significativas por causa da política de favorecimento desse império.

Os persas adotaram uma política de restauração das aristocracias locais e chegaram a enviar a aristocracia real e sacerdotal judaica que haviam sido exilados para trabalharem na reconstrução do Templo na famosa cidade de Jerusalém. A Galileia que passou a ser dominada por estrangeiro não formou uma classe aristocrática devidamente nativa para governar, em vez disso eram governados e tributados por soldados imperiais. (Horsley, 2000, p. 30).

Veja o que diz Lohse (2000) sobre isso:

Em face dos povos estrangeiros mantidos sob seu domínio, os persas adotaram uma política diferente de seus antecessores, os assírios e babilônicos. Estes, depois da conquista, trasladavam povos inteiros ou, pelos menos, deportavam a classe alta; impunham seu culto e sua religião a todos os lugares. Os persas, ao contrário, não forçaram mudanças populacionais, nem exigiram o reconhecimento de uma única religião de Estado para todos. Mas ligaram sua política à situação local. Admitiram a conservação das peculiaridades étnicas e permitiram a continuação da vida tradicional dos povos. (Lohse, 2000, p.12)

⁴⁰ Na Bíblia encontramos diversas menções referente a esse nome, basta ler os livros de 2 Reis, 2 Crônicas, Jeremias e Daniel que encontraremos.

Como bem observa Koester: “os governantes persas [...] não impunham sua cultura aos povos que conquistavam nem exigiam que seus súditos adotassem a religião [...] ou prestassem culto ao rei”. (Koester, 2005, p. 6). Os persas adotaram uma política que deixava o povo à vontade para viver conforme a sua tradição, à sua maneira. “A política oficial dos persas era permitir o povo deslocado voltar para as terras de seus pais”. (Hale, 2001, p. 10). Isso trouxe um caminho de volta às origens e possibilitou a retomada de reconstrução da identidade do povo judeu que prezava pela tradição de seus pais. Em suma o Império Persa deixava o povo viver conforme eles queriam, dentro de suas particularidades.

Os judeus gozavam de liberdade religiosa e cultural durante esse período, pois “até o fim do império persa, houve pouca pressão cultural, menos ainda coerção política, e os judeus podiam viver segundo as tradições mosaicas”. (Horsley; Hanson, 1995, p.28). Mas nem tudo ocorreu de forma benéfica para o povo, com essa política de liberdade ao povo, houve segregação entre eles, fazendo com que a população fosse representada por uma minoria que iria fazer valer o poder.

Com a reconstrução do templo, a liderança religiosa e civil do povo tradicional judeu se concentrava no templo, os sumos sacerdotes então passaram a administrar o governo e a figura do sumo sacerdote passou a ser vista como o representante da sociedade judaica. “No fim do Império persa, o sumo sacerdote era reconhecido como o representante político e econômico, bem como chefe étnico e religioso dos judeus”. (Horsley; Hanson, 1995, p.27). Com isso, houve certamente muitos interesses envolvidos os quais culminariam com a formação de uma classe diferente, separada e casta, contrária a formação tradicional do povo judeu.

Com isso, a classe sacerdotal perpetuou no poder controlando as ações do templo e fazendo com que o povo vivesse em função da dedicação ao culto como era antes, no entanto, os sumos sacerdotes, em posse dos bens da religião, fizeram com que o povo fosse controlado por eles, não só ficaram cada vez mais poderosos, mas principalmente ricos. (Horsley; Hanson, 1995, p.27). “A direção do povo judeu estava nas mãos do sumo sacerdote, que podia ordenar e administrar os interesses judaicos, com a aprovação do soberano helenísticos”. (Lohse, 2000, p. 18).

Isso tudo não mudou muito com o governo grego e romano, o interesse talvez fosse outro, por isso as pessoas continuaram vivendo de acordo com suas práticas religiosas e costumes culturais. O modo de vida tradicional do povo não era a questão em jogo, pois durante o governo grego, a Galiléia pouco sofreu nesse sentido. “Os galileus não tiveram nenhuma ameaça ao seu tradicional modo de vida[...]”. (Horley, 2000, p. 31). Contudo, a grande questão é que o povo deixou de ser governado diretamente por um governo imperial e passou a ser governado por um representante do governo, que passou a controlar as ações, permitindo sim o estilo de vida deles, mais controlando tudo para perpetuarem no poder e se beneficiarem da passividade do povo que se importava mais com a estilo de vida do que com o poder. O período grego é importante para entender o Novo Testamento de forma geral, por isso se faz necessário ter uma visão abrangente desse período.

1.1.3 O Império Helenístico

Logo na introdução do livro: “O Mundo do Novo Testamento”, Packer; Tenney; White, 2006) salientam que “os gregos e seu programa de helenização lançaram a base para cultura da era do Novo Testamento”. (p. 5). Inúmeros

conflitos e batalhas históricas que ocorreram na época de Jesus e da igreja foram oriundas da administração política do grande Alexandre e de seus brilhantes e ousados sucessores.

Felipe da Macedônia, pai de Alexandre, foi assassinado, antes disso, alastrou o governo em toda a Grécia e estava se aquecendo para enfrentar a Pérsia, até então soberana na região. Com sua morte precoce, seu jovem filho Alexandre assumiu seu lugar, que, em sua tenra idade exterminou o domínio Persa. Durante o governo persa, Alexandre cresce poderosamente formando um vasto império capaz de enfrentar todo e qualquer exército, por mais numeroso que fosse. (Packer; Tenney; White, 2006, p. 9).

Alexandre assumiu o governo com apenas 20 anos de idade, governou durante 12 anos, no alto de sua juventude e de sua carreira como líder grego, com apenas 32 anos de idade morreu na Babilônia. Antes disso, fortaleceu seu império, primeiro no Reino da Macedônia, onde nasceu, depois conquistou a Síria, a região da Palestina, o Egito e claro a Pérsia. (Packer; Tenney; White, 2006, p. 10). Hale (2001, p. 12) menciona que Alexandre morreu no ano 323 a.C., exatamente com 32 anos.

Claramente fica evidenciado o curto período de governo de um dos grandes líderes da humanidade, porém extremamente eficaz em suas conquistas. Hale (2001) comenta que mais que um líder militar, sua fama se dá mais por conta de sua diplomacia como estadista, pois ele era um grande articulador e foi o grande responsável pela união do que conhecemos hoje como Meridiano Greenwich, ou seja, uniu o oriente e o ocidente, os hemisférios oeste e leste, o nascente e o poente, o que deu abertura ao comércio. Os efeitos de Alexandre foram tão impressionantes, que até hoje podemos sentir a influência dele, pois entre suas grandes

conquistas encontra-se a influência exercida pela língua grega, que na época tornou-se o idioma usado tanto no comércio como na diplomacia. (Gundry, 2011). Hale (2001) faz um comentário que eleva a língua grega em um patamar diferenciado, se comparado com qualquer outro idioma na história, pois por meio “[...] da propagação do idioma grego, a língua franca, o mundo capacitou-se para a comunicação”. (p.12).

Destarte, a influência da cultura grega derrubou os muros que separavam as pessoas, rescindiu as barreiras sociais, raciais e nacionais. (Hale, 2001) Quando nos perguntamos o motivo pelo qual o Novo Testamento foi escrito em grego eis a resposta, obviamente, podemos afirmar que até a América sofreu forte influência da língua grega uma vez que provavelmente o latim derivou do grego e deu origem a inúmeros idiomas, inclusive o português.

1.1.4 O Império Ptolomaico

Com a morte de Alexandre, diferentemente do que acontece logo após a morte de seu pai em que ele assume o seu lugar, seu reino ficou sem sucessor já que ele não tinha um herdeiro para assumir seu lugar. Seu vasto império foi dividido entre seus principais diádocos, porém apenas “Ptolomeu e Seleuco I, envolver-se-iam no governo da Palestina”. (Packer; Tenney; White, 2006, p. 10).

Foi durante o reinado de Ptolomeu Filadelfo, então soberano na Palestina e Egito, que a Bíblia hebraica foi traduzida para o grego, que ficou conhecida como Septuaginta (LXX). Como o grego era a língua franca da época, a LXX poderia ser lida em todo o império e, a cidade de Alexandria foi o local onde foi trabalhada a versão do hebraico para o grego. (Packer; Tenney; White, 2006, p. 10).

Como apenas cinco anos de idade, Ptolomeu Epifânio assumiu o governo ptolomaico depois da morte do seu pai. Foi exatamente nesse momento que Antíoco, o grande, que governava sobre a Síria e que já havia sido derrotado em uma outra oportunidade pelo pai de Epifânio, aproveitou para dominar a Palestina. “A política dos Ptolomeus era conceder aos judeus direitos civis iguais aos macedônios”. (Hale, 2001, p.12). O processo de helenização nesse período se deu de forma progressiva e pacífica, não houve guerras e tumultos, as dispersões, por exemplo, aconteceram de forma voluntária e sem perseguição por conta disso. (Hale, 2001).

1.1.5 O Império Sírio

O governo Sírio foi implacável, um governo de terror para os judeus, um pânico total, um verdadeiro banho de barbárie, Antíoco Epifânio administrou de forma atroz e com isso “teve início uma das mais sombrias épocas da história judaica”. (Packer; Tenney; White, 2006, p. 11). Antíoco Epifânio desprezava a religião e a cultura judaica, tanto é que chegou a oferecer um suíno, animal considerado imundo para os judeus, em sacrifício no Santo dos Santos, lugar sagrado para o povo, além disso, os cultos foram proibidos assim como todos os sacrifícios. No lugar dos ritos judaicos os cerimoniais pagãos foram tomando espaço, mais do que isso, a circuncisão passou a ser proibida e um simples trecho da Lei em posse de algum judeu passou a ser crime, inclusive poderiam ser punidos com a morte. (Packer; Tenney; White, 2006, p. 11). “A pena por se ter uma cópia da lei e praticar-se a circuncisão era a morte. Qualquer observância do sábado foi declarada ilegal”. (Hale, 2001, p. 13-14)

Obviamente que os judeus resistiram e não temiam a morte, por exemplo, um homem

foi morto pelo simples fato de se recusar a comer carne de porco; uma mãe, juntamente com os seus sete filhos tiveram a língua e todos os dedos foram cortados e jogados em uma panela fervendo; outros morreram por não renunciarem ao sábado judaico. (Packer; Tenney; White, 2006, p. 11).

Isso tudo se faz necessário compreender dado em conta que, quando o povo de Israel se originou como povo, havia plena liberdade, não existia um governo que os controlavam, na verdade, eles saíram da escravidão e se tornaram um povo livre, libertos do domínio estrangeiro. (Horsley; Hanson, 1995, p.24). Isso, certamente nos ajuda a compreender bem a revolta da família hasmoneia que foi um momento de revolta do povo ao domínio de um governo estrangeiro.

A memória afetiva era um ponto importante na história do povo judeu. Certamente, as gerações que vieram depois dos primeiros camponeses sabiam da importância e da alegria de serem livres, pois tinham registrados as conquistas do seu povo, não apenas poderiam ouvir as histórias das conquistas, poderiam lê-las também nos rolos. Essa memória e registro fazia muito sentido para eles, pois viver em um governo teocrático, no qual havia a justiça social e todos viviam de modo igualitário, era ser verdadeiramente livre. (Horsley; Hanson, 1995, p.24-25). É nesse contexto que surge os Macabeus, que resistiram fortemente aos decretos de Epifânio.

1.1.6 A Era dos Macabeus

A forte perseguição ao povo judeu e a violência que os selêucidas impuseram a eles, foi o limite para que eles se rebelassem, a obrigação de seguir as práticas pagãs fizeram com que os judeus mais conservadores, chamados de

“hasidim”⁴¹ se revoltassem. Em uma pacata vila pacificada, chamada Modim, localizada na região da Judeia, a qual estava sob a dominação do Império Selêucida, os hasidim se rebelaram com a chegada dos emissários do rei. Ali, um enviado de Antíoco tentou obrigar Matatias a oferecer o sacrifício pagão, era um sacerdote de idade bem avançada, um líder que veio de Jerusalém e por isso deveria ser o primeiro a fazer o sacrifício, demonstrando assim a lealdade ao rei. Mas, o sábio e experiente sacerdote recusou-se a fazê-lo; foi além, matou o agente real, destruiu o altar idólatra e foi esconder-se na região montanhosa de Judá, levando consigo seus cinco filhos. Alguns simpatizantes dispostos a lutar resolveram segui-los. O ano era 167 a.C. quando iniciou a Revolta Macabéia, e claro, Matatias, que era o chefe, juntamente com a sua família estavam na liderança. Essa família era conhecida como Amoneus por causa de Asmom que era o bisavô de Matatias. (Gundry, 2011, p. 35)

Matatias era o pai da estirpe das famílias sacerdotais e se recusou obedecer a um emissário de Epifânio, frustrando todo e qualquer plano do rei selêucida, que queria que ele adorasse os deuses pagãos, levando certamente outros a também adorarem. Contudo, Matatias não só se recusou, mas demonstrou através do seu ato corajoso de tirar a vida do enviado que não se submeteria a qualquer governo cujo rei não fosse enviado da nação judaica, dando início a famosa dinastia macabeia. (Packer; Tenney; White, 2006, p. 11-12).

Lohse (2000) traz um detalhe interessante a esse fato, pois, segundo ele, um judeu aceitou oferecer o sacrifício que o inspetor real estava

obrigando a fazer, e dado a isso, o já calejado chefe da família asmoneia não só matou o afrontoso inspetor como o imoral judeu que, querendo agradar o agente real, aceitou fazer tal ofensa. (Lohse, 2000, p. 21)

Esse grupo helenístico, ou seja, os selêucidas, seguiu fielmente o projeto de Alexandre de helenizar o mundo. A exploração econômica e de cultura imperialista acabou provocando uma revolta da população conservadora. O povo judeu viu o seu modo de vida tradicional ser ameaçado, até mesmo a elite sacerdotal se corrompeu cultural, religiosa e politicamente. (Horsley; Hanson, 1995, p.28). Ao se revoltarem, os judeus piedosos que clamavam por justiça influenciaram e convidaram outros camponeses a fazerem parte do grupo, com isso muitos que tinham sede e fome de justiça se uniram a eles que passaram a viver na região desértica⁴².

O primeiro líder desse grupo de guerrilheiros foi Judas “Macabeu”⁴³. “Judas tornou-se guerreiro hábil, respeitado por seus amigos e temido por seus adversários”. (Lohse, 2000, p. 21) Judas Martelo era um líder ousado a ponto de atacar os sírios que ao serem ameaçados se sentiram forçados a contra-atacar. Como Judas se sentiu ameaçado pela Síria, pediu ajuda para os romanos, entretanto, antes da chegada de socorro romano, ele foi morto em conflito, seu irmão Jônatas ficou no seu lugar e logo tornou-se general da Judéia. Simão, que também era irmão de Judas, assumiu o lugar de Jônatas logo após a morte dele e, assim como Judas, recorreu ao socorro romano que o fez chefe de estado na Judéia e desde então o trono passou a ser atávico, ou seja, hereditário.

⁴¹ A palavra Hasidim é um termo que traz a ideia de devoção ou piedade, que por sua vez, se direciona para aqueles que vivem debaixo de uma norma, ou seja, pessoas devidamente dedicadas a lei (cf. HORSLEY; HANSON, 1995, p. 35).

⁴² Isto está relatado em 1 Macabeus 2.27-31.

⁴³ Esse apelido foi dado a partir de Judas, que ficou conhecido como Judas Macabeu, esse nome acrescido significa martelo (cf. GUNDRY, 2008, p. 35). Lohse concordando com o significado diz que esse termo deriva do aramaico makkaba que significa martelo (LOHSE, 2000, p. 21).

Interessante é que na era dos macabeus, tantos os fariseus quanto os saduceus eram rivais. (Packer; Tenney; White, 2006, p. 12-13).

1.1.7 O Império Romano

Roma, assim como a Grécia, é o berço da cultura ocidental, o mais vasto império já visto. O primeiro reinado em Roma se deu por um triunvirato que uniu Pompeu, que tomou Jerusalém de Aristóbulo e colocou Hircano no trono depois da morte de João Hircano, Crasso e Júlio César que logo se tornou o líder máximo da nação. Contudo, depois da morte de Júlio César houve um novo triunvirato, dessa vez governado por Otávio, Marco Antônio e Lépido e foi nesse triunvirato que qualquer papel de liderança macabeia terminou com a morte de Antígono. (Packer; Tenney; White, 2006, p. 13).

Roma teve uma política de governo parecida com as dos persas, pois deu ligeira liberdade aos povos conquistados. Roma permitia que cada país tivesse seu próprio rei, todavia, mantinha em cada país o seu governador ou o que lemos na literatura de procônsul. Além de tudo isso, Roma dominava de uma forma que tudo era controlado e possuía um corpo de publicanos para arrecadar os impostos. (Toginini, 2009, p. 131)

João Hircano, ao conquistar os povos vizinhos da Judeia, mandou os Idumeus embora de Jerusalém. Eles já estavam familiarizados com o local, inclusive se tornaram judeus depois que aceitaram o rito da circuncisão, também circulavam sem qualquer problema em Jerusalém, inclusive tinham privilégios especiais. (Toginini, 2009, p. 132)

Nesse cenário surge Antípater, um indomel ambicioso e inteligente, que, aproveitou o clima ruim e de grande briga pelo poder entre irmãos

Hircano II e Aristóbulo II, para crescer e criar um ambiente político favorável a ele. Como era extremamente estrategista, aproveitou para usar tudo ao seu favor, seu objetivo era dominar a Judeia. Aproveitou-se de Hircano II, para subir ao poder, Aristóbulo usurpou o trono de Hircano que teve apoio irrestrito de Antípater, que queria a retomada de Jerusalém para às mãos de Hircano. Jerusalém, cidade de disputa entre os descendentes da família asmoneia, estava novamente nas mãos de Hircano E, tudo que Antípater queria, pois ele e seus quatro, passam a serem mais poderosos. Antípater era astuto, sabia perfeitamente fazer alianças políticas. (Toginini, 2009, p. 132-133)

Depois de apoiar Hircano II, Antípater deu apoio a César na conquista do Egito, César, por sua vez, considerou a amizade a tal ponto que o nomeou procurador geral da Judeia, algo que ele já lutava pra conquistar a bastante tempo, já Hircano II ficou apenas como etnarca da Judeia. Dessa forma, a dinastia asmoneia estava chegando ao fim, sendo que o crescimento da dinastia Idumeia estava indo em uma crescente. (Toginini, 2009, p. 133)

Antípater tinha cinco filhos, quatro homens e uma mulher. O que nos interessa estudar sempre está relacionado com a região da Judeia e Galileia, e sobre isso, Toginini (2009) disse que: Antípater “nomeou Fasaél para o trono da Judeia, e Herodes, com apenas 15 anos, governador da Galiléia”. (Toginini, 2009, p. 133) É crucial para nós entendermos o governo de Herodes, o grande, pois, na época do nascimento de Jesus, ele governava, inclusive foi ele que mandou matar todas as crianças com receio da ascensão de um rei poderoso.

Herodes, desde que assumiu, mostrou ser um déspota, comandou de forma cruel a Galileia.

Não teve qualquer respeito pelos judeus, suas leis foram interpretadas à luz de sua força mental. O sinédrio, grupo político e religioso na época de Jesus viveu em pé de guerra com Herodes, pois para o comando máximo do judaísmo o seu governo era autoritário e não julgava de acordo com a lei judaica. Foi nesse contexto que “Os hasmonianos foram derrotados completamente em 37.a.C.” (Toginini, 2009, p. 134-135)

Considerações finais

Conforme verificamos, os grupos políticos na época de Jesus ajudam a compreender o contexto no qual Ele estava inserido. Cada grupo teve seu ponto culminante na história o que nos leva a conhecer bem de perto essa realidade. Os fariseus, saduceus, herodianos, zelotes e essênios, seguidores de João e etc. não entenderam ou não quiseram entender a mensagem de Jesus. Eram grupos que queriam unir uma postura humana egocêntrica a padrões espirituais, viver de acordo com suas ideias e práticas religiosas, além interpretar a lei de acordo com suas perspectivas e interesses. Hoje, muitos ainda vivem como se pertencessem a algum grupo político partidário. Nossa missão e interesse é viver de acordo com a palavra de Deus e ser governado e orientado por Ela. Sem dúvida, o mundo em que se vive é extremamente político, interesseiro e egocêntrico, os interesses políticos muitas vezes falam mais alto, por isso entendemos que conhecer, estudar e analisar os grupos políticos na época de Jesus nos ajuda a ter uma comparação com o que temos vividos nos últimos tempos e, assim, perceber que o nosso governo não tem nada a ver com esse mundo. Esperamos que esse trabalho ajude muitos leitores a compreender melhor o que se passava na época de Jesus.

Referenciais bibliográficos

BO, Reicke. História do Tempo do Novo Testamento: o mundo bíblico de 500 a.C. até 100 d.C. Tradução de João Anibal e Edwino Royer. Santo André/SP: Academia Cristã; Paulus, 2012.

DONNER, Hebert. História de Israel e do Povos Vizinhos. v. 1. Dos primórdios até a formação do Estado. Tradução de Claudio Molz e Hans Trein. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

GUNDRY, Robert H. Panorama do Novo Testamento. Tradução de João Marques Bentes, Fabiani Medeiros e Valdemar Kroker. São Paulo: Vida Nova, 2011.

HALE, Broadus David. Introdução ao Estudo do Novo Testamento. Tradução de Cláudio Vital de Souza. São Paulo: Hagnos, 2001.

HORSLEY, Ricard A. Arqueologia, história e sociedade na Galileia: o contexto social de Jesus e dos rabis. Tradução: Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2000.

HORSLEY, Richard A.; HANSON. John S. Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus. São Paulo: Paulus, 1995.

KOESTER, Helmut. Introdução ao Novo Testamento, v. 1. História, cultura e religião do período helenístico. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.

KÖSTENBERGER, Andreas J.; KELLUM, L. Scott; QUARLES, Charles L. Introdução ao Novo Testamento: a Manjedoura, a Cruz & a Cora. Tradução de Carlos Lopes. São Paulo: Vida Nova, 2022.

LOHSE, Eduard. Contexto e ambiente do Novo Testamento. Tradução de Hans Jörg Witter. São Paulo: Paulinas, 2000. (Coleção: Bíblia e história)

LÓPEZ, Nimrod. O que aconteceu entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento? Tradução: Lea Meirelles. Disponível em: <https://coalizaopeloevangelho.org/article/o-que-aconteceu-entre-o-antigo-testamento-e-o-novo-testamento/>. Acesso em: 14 de agosto de 2023.

MACK, Ulrich. Curso Bíblico SBB. Tradução de Irene Reinhold e Silvia Reinhold Timm. 1. ed. Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2014.

PACKER, J. I.; TENNEY, Merril C.; WHITE JR., William. O mundo do Novo Testamento. Tradução de João Batista. São Paulo: Editora Vida, 2006.

TOGININI, Enéas. O Período Interbíblico: 400 anos de silêncio profético. São Paulo: Hagnos, 2009.



A CELEBRAÇÃO CRISTÃ SADIA NO EQUILÍBRIO ENTRE SENTIR E PENSAR: BREVE LABOR EXEGÉTICO NO TEXTO DE LUCAS 22.14-23

Marcos de Almeida ⁴⁴

Resumo

A argumentação sobre a celebração na igreja cristã sadia flui na reflexão a respeito do equilíbrio entre sentir e pensar. O nosso relacionamento com o divino é serviço, é culto, portanto, é liturgia. O ato litúrgico implica em sentir e pensar, em ato e fé. O texto das Sagradas Escrituras conduz a um fundamental papel das igrejas, no sentido de despertar a realidade do ato de reunir o povo de Deus. A igreja sempre valorizou as normas como se deve celebrar a liturgia, mas há de se pensar se há o esquecimento de como conduzir o povo na celebração ao Deus Trino. Há uma necessária justificativa a respeito do que realmente entusiasma um cristão a celebrar o seu criador e salvador. O alvo é animar os fiéis a participação nos cultos das igrejas e a ter o sacramento como verdade e não mera abstração ou exercício ritualista vazio de significado.

Palavras-chaves: Sagradas Escrituras; Liturgia; Celebração; Evangelho; Bíblia.

Abstract

The argument about celebration in the healthy Christian church flows into reflection on the balance between feeling and thinking. Our relationship with the divine is service, it is worship, therefore, it is liturgy. The liturgical act implies feeling and thinking, acting and faith. The text of the Holy Scriptures leads to a fundamental role of the churches, in the sense of awakening the reality of the act of gathering the people of God. The church has always valued the norms on how the liturgy should be celebrated, but one has to wonder if there was a forgetfulness of how to lead the people in the celebration of the Triune God. There is a necessary justification for what really excites a Christian to celebrate his creator and savior. The aim is to encourage the faithful to participate in church services and to see the sacrament as truth and not a mere abstraction or empty ritualistic exercise of meaning.

Keywords: Holy Scriptures, liturgy, celebration, gospel, bible.

⁴⁴ Doutorando em Teologia canônica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC); Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM); graduado em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM); e, graduado em Teologia pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo (FTBSP). Coordenador Acadêmico de Curso e Docente na Faculdade Teológica Batista de São Paulo (FTBSP) nas disciplinas ligadas às línguas originais da Bíblia (Grego e Hebraico).

Introdução

O compartilhar é o ato essencial na vida de qualquer comunidade cristã, uma vez que deve ser compreendida à luz do ensino do Novo Testamento, como o corpo de Cristo, portanto, em seu caráter orgânico. O compartilhar conduz para a reciprocidade, principalmente quando se reflete sobre a dimensão fundamental do que é a vida, em seu sentido teológico, a unidade e a real perspectiva da vida comum.

A liturgia celebra a vida e deve sempre oferecer impulsos e incentivo para o processo elucubrativo, atividade preparada com o cuidado intrínseco a custa de estudo, trabalho, preparação, que envolve dimensão além do cognitivo, mas intensamente o sensitivo. A vida é a comunhão em que ser encontra o Ser e se conecta de modo equilibrado com todos os elementos da criação.

O processo e desenvolvimento litúrgicos de culto contempla um tema amplo, considerado essencial em cada uma de suas vertentes. O caráter deve ser percebido em conteúdo, cujo volume se mantém dentro da característica de jamais propor qualquer exaustão do tema.

O texto do Evangelho de Lucas, capítulo 22, mostra o impulso e algum rastro para o diálogo e considerações para o auxílio no envolvimento de mente e coração na adoração como estilo de vida de todo e qualquer cristão. Portanto, descrito no verso 15, temos as palavras de Jesus: “Eu desejei ardentemente comer esta Páscoa convosco, antes de sofrer”.

O contexto é a última ceia, um momento histórico que traz hoje, efetivamente a expressão profunda do amor de Deus, especificamente, a Santíssima Trindade, que dirige a ação a cada um de nós, o que descortina a real possibilidade de envolvimento efetivo com o nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo, com o nosso Pai Celeste e com o nosso Espírito Santo.

1 - A realidade da comunhão: uma mesa para celebrar

O relato do evangelista Lucas oferece base contextual para a compreensão do sentido da preparação, uso do termo grego, *έτοιμάζω*,⁴⁵ significado básico de colocar algo em prontidão, ter tudo pronto para realização de um ato importante. Os discípulos enviados revelam a importância do envolvimento com o caráter humano na história da salvação. A implicação é o envolvimento imanente⁴⁶ do divino em sua criação, no qual o Deus Criador invade o tempo e o espaço para o relacionamento verdadeiro com os Seus.

Texto de Lucas 22.14 a 23:

14 Καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα, ἀνέπεσεν καὶ οἱ ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ.

15 καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν·

16 λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῆ ἔν τῃ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

17 καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς

⁴⁵ O termo tem forte sentido de prontidão, de estar tudo pronto, colocar ou manter em estado de prontidão coisas ou pessoas. RUSCONI, Carlo. Dicionário do grego do Novo Testamento, p. 202.

⁴⁶ O sentido do termo na dimensão do cristianismo, a presença pessoal de Deus com o seu povo, com o corpo orgânico de Cristo. O sentido jamais deve ser pelo viés panteísta, da unidade entre divino e matéria, inseparáveis, como parte integrante e inseparável da matéria, ideia de que tudo é deus e deus é tudo.

ἐαυτούς·

18 λέγω γὰρ ὑμῖν, [ὅτι] οὐ μὴ πῶ ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.

19 Καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

20 καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνήσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.

21 Πλὴν ἰδοὺ ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης.

22 ὅτι ὁ υἱὸς μὲν τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὸ ὠρισμένον πορεύεται, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ παραδίδοται.

23 καὶ αὐτοὶ ἤρξαντο συζητεῖν πρὸς ἐαυτούς τὸ τίς ἄρα εἶη ἐξ αὐτῶν ὁ τοῦτο μέλλων πράσσειν. (Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece, p. 275).

A mesa⁴⁷ revela a presença e a realidade do presente iminente possível ao ser comum, a lógica de se estar no mesmo ambiente do

Salvador, o qual em instantes revela o plano salvífico, e ao mesmo tempo, registrar na história da humanidade o imensurável amor de Deus. As dimensões são desproporcionais, o amor sem medida com o alvo desse ato, o ser breve e pequeno diante da grandeza do Todo Poderoso. A sua misericórdia está disponível, num ato de comungar de modo verdadeiro com cada pessoa que O recebe em seu coração.

O chamado é para todos os que foram convidados e, o sentido é intensificado pelas palavras de Jesus, ἐπιθυμία ἐπεθύμησα,⁴⁸ uso de termos gregos, num jogo de palavras, do substantivo, ἐπιθυμία, ας, ἡ⁴⁹, cujo significado diz respeito a um forte impulso de um desejo natural, num forte sentimento de interesse, e o verbo, ἐπιθυμέω, que significa o forte anseio por algo, num bom sentido, um desejo louvável e sincero. O cordeiro pascal⁵⁰ demonstrou o desejo de estar com aqueles a quem tomaria o lugar, o querer estar “com gente”, pois gosta “de gente” e serve pessoas.

⁴⁷O termo grego é o verbo ἀναπίπτω no verso com o sentido de deitar-se, reclinar, especialmente em uma refeição. A ideia é tomar seu lugar à mesa e, assim, sentar-se. O sentido pode ser, também, inclinar-se para perto, inclinar-se para trás. Portanto, o que se compreender é o deitar-se ou reclinar, especialmente em uma refeição, tomar seu lugar para comer. O uso é de um verbo composto da preposição ἀνά com o verbo πέμπω, por isso, recuar e depois reclinar, podendo dar a ideia do apóstolo que se reclina numa posição de honra ao lado de Jesus recosta-se. LIDDELL, H. G. e SCOTT, R. A greek-english lexicon, p. 116. DANKER, Frederick W. A Greek-English lexicon of the New Testament and the other early Christian Literature, p.70.

⁴⁸Verso 15, do texto do Evangelho de Lucas, capítulo 22. ALAND, Kurt. Edição Crítica, UBS5a., pg. 234.

⁴⁹Este é um termo que tem certa elasticidade semântica, pois em um mau sentido, dá a ideia de um desejo desenfreado por algo proibido, luxúria, tipo de desejo maligno (1 Ts 6.9). O termo pode trazer a ideia de desejo no sentido de saudade (Mc 4.19; Lc 22.15; Gl 5.24; FL 1.23; Cl 3.5; 1 Ts 2.17; 4.5; Tg 1.14) O termo cognato é o verbo, ἐπιθυμέω, ideia do forte sentimento e/ou interesse, daí o desejo. DANKER, Frederick W, Ibid, p. 384.

⁵⁰A participação na mesa tem referência na Páscoa, principal festa dos judeus. Era reunião familiar celebrada para recordar sofrimento da escravidão no Egito. As famílias israelitas orientadas por Moisés se preparam para aquela noite, em que um cordeiro deveria ser assado, e comido em família (Êx 12.1-11). O termo “páscoa” vem do hebraico pessach e significa “passagem”, alusão à passagem do anjo que feriu os primogênitos egípcios, preservando as casas dos israelitas marcadas com o sangue do cordeiro nas dobras e ombreiras das portas. O sangue do cordeiro como sinal da salvação das famílias israelitas (Êx 12.12-28; Hb 11.28). Jesus é o Cordeiro pascal. João Batista diz: “Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo!” (Jo 1.29). Pedro afirma que fomos resgatados “pelo precioso sangue, como de cordeiro sem defeito e sem mácula, o sangue de Cristo” (I Pe 1.19).

O ato é original, inédito na história que estabeleça a comunhão⁵¹ até a consumação das eras, presente na celebração da Eucaristia⁵². A busca de compreensão é essencial à saúde da comunidade da fé, pois aponta para os elementos que cooperam para a unidade do corpo de Cristo, ou retornam ao estado original da unidade absoluta⁵³.

2 - O desejo de comer e de beber

O alimento é o pão partido num significado profundo da cruz de Cristo. O sacrifício de obediência expressa o nível mais elevado do amor ao Pai Celeste. A ceia é a última que descortina o ato litúrgico do paradoxo existencial, a morte que traz a vida, a condenação que liberta, a humilhação que conduz à adoração, o que revela o verdadeiro serviço oferecido pela realidade da entrega absoluta, o corpo entregue como alimento eterno, o sangue derramado como bebida eterna.

O Jesus ressurreto concretiza a realidade dessa afirmação quando retorna do túmulo, dos mortos, do sepulcro para dar pão aos seus discípulos e bebida aos seus servos, para abrir os seus olhos e corações pela verdade da ressurreição.

A motivação dos seguidores de Jesus se movimenta do mero ímpeto de ter informações para uma busca profunda, um anseio de encontrar o Senhor para ter as Suas palavras ardendo em seus corações.

Essa é a nova realidade no estabelecimento da comunidade que celebra a vida e tem em si o maior tesouro no imperativo direto de Jesus aos seus discípulos, que a ceia seja feita em memória dEle, sob a iluminação do Espírito Santo. A sua presença seria real e a igreja seria a Sua expressão, pois o verbo encarnado deixou a Sua promessa que estaria com a Igreja até a consumação dos séculos.

⁵¹ O termo para comunhão, κοινωνία, está na ideia implícita de comer na mesa, contemplado mais adiante quando os seus discípulos seguirem o seu exemplo, como em Atos 2.42, Ἦσαν δὲ προσκατεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς. Neste sentido, a ideia é relacionamento caracterizado pelo compartilhamento de comunhão comum, assim, de participação, e oposto a κακία (aversão, ódio). Portanto, pode-se propor certa doação para que outros possam compartilhar generosidade e sentimento de solidariedade. A ideia é a associação estreita em interesse comum' ou da vida comunitária compartilhada, forte ênfase na comunhão (At 2.42; 1 Co 1.9; 2 Co 13.13; Gl 2.9; Fl 1.5; 2.1; 1 Jo 1.3) A expressão prática de comunhão acontece por meio da partilha, pois há intenção e preocupação com comunhão (Rm 15.26; 2 Co 8.4; 9.13) A conexão estreita também tem foco em coisas sagradas. DANKER, Frederick W, Opus Cit., p. 553.

⁵² O termo eucaristia deve ser compreendido como reconhecimento, ações de graças, gratidão, do substantivo grego, εὐχαριστία, ας, ἡ, com o sentido de gratidão, o ato de agradecimento e, também, a Ceia do Senhor (1 Co 10.16). A ideia de prestação de graças, ação de graças, como qualidade indicativa de atitude apropriada para com um benfeitor gratidão, por isso, como significante da observância cultural da Ceia do Senhor, do Rito de Ação de Graças. DANKER, Frederick W, Opus Cit. p. 416. Este termo, ao longo da história da igreja, terá o seu valor semântico direcionado para um sacramento, especificamente, um dos sete sacramentos da Igreja Católica, a eucaristia é designada como a comunhão, o ato de receber a hóstia consagrada, que é o símbolo do corpo de Cristo. Os reformados celebram a presença de Cristo, pelo memorial, numa renovação de compromisso, celebrando a nova aliança.

⁵³ A expressão "unidade absoluta", no sentido da plena existência do que não depende de valor de referência. O valor é em si mesmo, independentemente de qualquer aceitação ou negação. A realidade presente no texto de Ef 4,4: NA28 εἰς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πάντων).

A igreja⁵⁴, como a comunidade de fé, o corpo de Jesus Cristo, tem um caráter orgânico⁵⁵. A dimensão é ontológica e contempla a diversidade de membros numa unidade relativa, com ponto referencial da unidade absoluta. O conceito de Trindade⁵⁶ dá ao cristianismo o referencial dessa unidade absoluta⁵⁷. A Trindade aponta para a unidade, em essência, da diversidade econômica de três pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo. Cada uma das pessoas com atributos de Deus, e, mantendo as suas distinções em pessoa. Cada uma das pessoas é Deus em essência⁵⁸ e, portanto, uma não é a outra pessoa.

3 - O ato litúrgico no ambiente do encontro

A igreja é o ambiente do encontro pela verdade e realidade da ressurreição. O ponto da

comunhão⁵⁹ é realidade para cada discípulo que seguiu o verbo encarnado no tempo e no espaço que revelou a imanência da Santíssima Trindade. O novo caminho aberto pelo *logos* materializado é ideia, pensamento, acolhimento, porém, muito além destes, é o caminho vivo para a dimensão do eterno.

A comunhão é a possibilidade do acolhimento do outro. É pela fé que a comunhão torna possível a nova percepção do amor, no novo encontro da beleza da liturgia, que garante que de fato isso aconteça. O envolvimento com a Ceia alimenta a alma pelo seu corpo e limpa o ser pelo seu sangue.

O cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo é o poder da salvação pelo sacrifício no contexto do memorial da Páscoa⁶⁰. A possibilidade

⁵⁴ O termo ἐκκλησία, substantivo feminino composto (preposição própria dinâmica, ἐκ (de dentro de) + καλέω (eu chamo, convoco), verbo contrato) com o sentido geral, uma reunião de assembleia de cidadãos, portanto, um agrupamento. O sentido de congregação do povo reunido, a comunidade cristã reunida, daí o termo, igreja, como a totalidade dos cristãos que vivem numa igreja local e como o corpo universal da igreja dos crentes. A comunidade messiânica primitiva pode ser o sentido, das pessoas que se reúnem num local, com foco em um momento de culto, num primeiro momento, termo genérico ao lado das congregações domésticas implícitas. DANKER, Frederick William, 2000, p. 303.

⁵⁵ A expressão que o autor utiliza é metáfora, o substantivo neutro σῶμα, com significado literal de uma unidade física estruturada em distinção de suas partes, no sentido figurado de pessoas intimamente ligadas como uma unidade, diversamente qualificadas, no texto de Ef 4.16: ...ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβασόμενον διὰ πάσης ἀφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἐνὸς ἐκάστου μέρους τὴν αὐξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ. (NA28, grifo nosso).

⁵⁶ Tertuliano foi o pai da igreja que trouxe a expressão que se tornou parte da teologia no período da patrística, ligado ao termo unitas, um só status e três personas. Ocorre que, a doutrina receberia [expressão em textos dos pais Capadóciós (IV d.C.) a declaração formal na carta sinodal do Concílio de Constantinopla (382 d.C.). Essa fórmula pode ser encontrada nos pais da igreja, Inácio, Irineu, Tertuliano e Orígenes, CHAMPLIN, R. N. e BENTES, J. M., Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia, p. 627.

⁵⁷ O apóstolo Paulo no texto de Efésios expõe a fé cristã sob a exortação da preservação da unidade com referência nas três pessoas da Trindade, quando afirma que há um só Espírito, um só Senhor e um Pai (Ef 4.4-6). A unidade é importante aqui, no uso que o autor faz de sete adjetivos cardinais (εἷς, μία, ἕν) ligado em posição predicativa com uso atributivo, ligados os três substantivos (πνεῦμα (pneūma), κύριος (kýrios), πατήρ (patēr)).

⁵⁸ O termo essência (Latim, essentia) significa o ser, aquilo que é do ser. O termo essência descreve Deus como a soma total das perfeições infinitas. Esse termo é, comparativamente, uma palavra ativa, um termo espiritual. FERREIRA, Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa, p. 272.

⁵⁹ A comunhão no momento da queda foi provisória para que o plano redentivo de Deus pudesse entrar em ação. Os atos de Deus realizaram a possibilidade de mediadores transitórios até que o único mediador pudesse se manifestar. Em Efésios o ato definitivo de Deus em dar vida (união) conjuntamente com Cristo (συζωποιεῖω), ato de sua graça (χάρις) e bondade (χρηστότης) para com seu povo (Ef 2.6, 7ARA e NA28). O cristão tem nova vida em conexão (relacionamento) com Cristo, pela sua ressurreição, ato definitivo no tempo e no espaço (σύν e ζωποιεῖω). DANKER, Opus Cit., p. 955.

⁶⁰ O termo grego πάσχα, τὸ é um substantivo neutro indeclinável [de origem semítica], sentido direto d a ideia da celebração judaica que inclui a Festa dos Pães Asmos (Lc 2.41), em sentido mais restrito, da refeição da Páscoa propriamente dita, conforme ordenado no Antigo Testamento (Mc 14.1) pela libertação do Egito (Mt 26.2), e por metonímia, o cordeiro morto para a refeição da Páscoa ou cordeiro pascal (Mc 14.12a); e em nosso contexto, figurativamente, de Cristo Jesus em sua morte sacrificial (1 Co 5.7), cordeiro sacrificial associado com a refeição da Páscoa. DANKER, Frederick W. Opus Cit., p. 785.

é experimentar Jesus na celebração do sacramento, o Cristo ressurreto que vive para sempre e, portanto, segue cuidando de cada um pelo poder de sua paixão, pelo toque de sua cura, pelo olhar misericordioso, pelo gesto de aproximação, pelo sentimento de desejo de estar entregue inteiro ao que realmente é a sua causa, perdoar, amar e salvar.

O ser humano tem o acesso à vida e, portanto, ao relacionamento com o seu Salvador, por meio do batismo. O que decide ir ao primeiro encontro é mergulhado nesse amor profundo, na compreensão de Sua morte vicária, na realidade de sua ressurreição e na glória de Sua ascensão. É esse quem passa da morte para a vida e, experimenta a ação do Espírito Santo na verdade de morrer e ressuscitar em Cristo.

A história da salvação contempla a mediação dessa realidade pela água batismal, pela intenção de marcar tal história por esse único e vivo caminho salvífico. É nessa realidade que a nova consciência alcança a verdade da imersão no poder de Deus de inserir cada novo ser em seu próprio corpo e, a garantia e esperança da ressurreição para a vida eterna.

4 - A celebração cristã como a beleza da verdade

A liturgia deve ser eficaz, uma vez que é o próprio sacerdócio de Cristo: o ofertante e a

oferta⁶¹. O mistério revelado à sua igreja é a realidade de cada membro do corpo orgânico de Cristo. A celebração tem a sua beleza e a sua verdade no mistério pascal e ativo pelos sinais captados pelos sentidos: o pão, o vinho, a água, o texto.

O paradoxo da celebração está na descoberta do ato litúrgico que faz frente ao mero ritualismo estético, da profunda impressão interior que descortina a frivolidade da observância de atos exteriores. A beleza está no alcance da simplicidade que desbanca a banalidade⁶² e estabelece o essencial.

O todo do ser está envolvido no momento em que ganha a dimensão da verdadeira celebração cristã. Os elementos são percebidos como fundamentais, os que são separados para o serviço eficaz, observados com cuidado e convergidos ao seu sentido verdadeiro, ao Cristo ressurreto, o autor e consumidor da fé.

5 - O estilo de vida em ato litúrgico

A liturgia séria é o referencial para marcar efetivamente o estilo de vida de cada cristão, e, portanto, vital para o processo formativo no corpo de Cristo. O que está em questão aqui é a perspectiva do verdadeiro relacionamento, da comunhão eficaz, do envolvimento sério e efetivo. O ato litúrgico se fundamenta na unidade, portanto, no conceito de vida, e se torna real por meio da revelação da Palavra, do λόγος.

⁶¹ O verso 19 contempla a expressão τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, ideia de que isto, o pão, ἄρτος, é figurativamente o corpo (substantivo articular, definido, que sobre, ὑπὲρ (acima, que pode ter sentido substitutivo ou representativo, foco no aspecto causal, das pessoas) vós é dado (δίδωμι, no participio presente passivo, aspecto contínuo do adjetivo verbal, qualidade e do que sofre a ação). DANKER, Opus Cit., p. 243.

⁶² A simplicidade está em ter foco e cumprir o único propósito do relacionamento verdadeiro, da fidelidade, do companheirismo e comunhão, pela revelação de oposição, como a expressão no verso 21, ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης, a mão do traidor (παραδίδομι, ideia de quem entrega ou submete alguém a um procedimento de custódia, daí pode ter conotação de traidor, de quem expõe o outro ao risco do perigo) junto de mim sobre a mesa (τράπεζα,-ης, ἡ, superfície que de coloca alimento). As palavras de Jesus são intensas: πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκεῖνῳ δι' οὗ παραδίδοται, (Lc 22.22), mas (πλὴν, equivalente ao ἄλλά, adversativa forte), ai (οὐαὶ, uma partícula de interjeição, que expressa extremo descontentamento e pedindo dor retributiva a alguém ou algo, expressando sentimento de profunda tristeza diante de um desastre iminente. DANKER, Op. Cit., p. 826.

O λόγος⁶³ é o Filho encarnado e, portanto, absoluto, pois é Deus! A proclamação é o veículo de comunicação e depende do entendimento do conceito e do seu caráter absoluto frente aos possíveis experimentos de relativização. O relativismo⁶⁴ desconsidera os padrões normativos tradicionais do significado e adota todas as possíveis contrariedades e ligações paradoxais no processo de transmissão da mensagem.

A habilidade de envolvimento é um forte desafio para os seres modernos e as habilidades de conexão têm se perdido em tempos de ideologias relativistas. O fato é que, por conta da fuga do absoluto, perdeu-se o referencial do que as coisas realmente são. A fragmentação dos conceitos conduziu pessoas ao abandono de si mesmas e as deixou à deriva no mar da existência humana.

O abstratismo do concreto e o subjetivismo derribou a realidade do cristianismo com uma espiritualidade abstrata que fere o próprio conceito do ser integral, matéria e espírito, membros e alma, juntas e pensamentos, toques e sentimentos. A arbitrariedade se posiciona como barreira para o diálogo e convivência sadia, falta de percepção de identidade própria e porta aberta para discussões frívolas⁶⁵ e disputa de grandeza⁶⁶ e, conseqüente, desejo de poder.

A consciência cristã deve afirmar a sua fé firme no Senhor e Salvador Jesus Cristo, e isso frente à modernidade líquida que propõe a liquefação das relações, em tempos de relativismo pós-moderno, que desconstrói toda fidelidade ao valor semântico das expressões.

A fé é a revelação do cordeiro pascal que introduziu para sempre o sacramento de Cristo, que expressa o modo como cada cristão⁶⁷ está ligado de modo orgânico em Jesus, e isso por meio de sua imensurável graça. O ato litúrgico é a concretização da verdade espiritual. É a criação em ação na adoração ao Deus Trino, posta em serviço eficaz pela realidade do encontro e ofertada pela consciência do verbo que se fez carne, crucificado, morto, ressuscitado e elevado às dimensões celestiais.

O coração do adorador sincero oferta de si no ato litúrgico, glorifica o seu criador segundo a Sua beleza e perfeição. A possibilidade de se alcançar a imanência é real e, por isso, nessa mesma dimensão da existência tivemos a experiência do ato que nos libertou de uma vez por todas do império das trevas e, ainda, fomos transportados para o Reino do Filho do seu amor⁶⁸. A sua graça nos salvou, no exato momento em que estávamos mortos em nossos delitos e pecados. Nós fomos vivificados juntamente com Cristo, ressuscitados e assentados nas regiões celestiais.

⁶³ O substantivo λόγος, significado básico de Palavra. Sentido figurado, manifestação soberana personificada de Deus (the logos as the independent personified expression of god), Jo 1,1. DANKER, Op. Cit., p. 598.

⁶⁴ O relativismo é fruto de desconstrução dos valores semânticos, em que se questiona o ideal do modernismo, o qual está sendo desafiado por uma nova forma de ver o mundo que parece estar impregnando todos os aspectos da cultura. O autor afirma que os adeptos dessa nova ótica chamam-na de "pós-modernismo" (devemos manter a distinção entre o adjetivo pós-moderno, que se refere a um período de tempo, e pós-modernismo, que se refere a essa ideologia distinta. Se a era moderna terminou, somos todos pós-modernos, ainda que rejeitemos os princípios do pós-modernismo). VEITH Jr. Gene Edward. Tempos pós-modernos: uma avaliação cristã do pensamento e da cultura da nossa época, p. 35).

⁶⁵ A discussão entre os discípulos de Jesus no verso 23: και αὐτοὶ ἤρξαντο συζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς τὸ τίς ἄρα εἶη ἐξ αὐτῶν ὁ τοῦτο μέλλον πρόσσειν. O verbo συζητέω que propõe a ideia de investigar juntos, discutir, questionar, que neste contexto tem sentido negativo, disputar, debater, argumentar com seguir com uma discussão. Uso do composto, σύν, e ζητέω, ideia de envolver-se em uma conversa séria sobre um assunto, podendo ter sentido positivo ou negativo, se o foco for no aspecto contencioso.

⁶⁶ A seqüência reflete o caráter da discussão: ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς, τὸ τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων, aconteceu, porém, também, uma disputa (φιλονεικία, ας, ἡ) entre eles, quem parecia ser o maior, uso do adjetivo, μέγας, μεγάλη, μέγα em grau comparativo. (Lc 22.24).

⁶⁷ A intersecção do plano pessoal e eclesial exige o ser discípulo adorador do Único, em atitude de servos por amor e fiéis testemunhas do seu Senhor, conscientes do conflito fé e não crença, numa superação do reducionismo da mensagem cristã: FORTE, Bruno, A essência do cristianismo, p. 106.

⁶⁸ O texto de Colossenses 1.13: ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, o qual libertou a nós a partir do império da treva e transportou para dentro do reino do filho do amor dele (Cl 1,13NA28).

Considerações finais

O processo de abstração da espiritualidade está envolto na tensão das diversidades e na banalização dos conceitos da nossa tradição cristã. As teorias e práticas da ideologia moderna e pós-moderna impõem a cultura da interpretação e está pluralizada, relativizada na realidade do processo formativo ou transformativo da comunidade da fé. A mensagem cristã deve apontar para a verdade revelada, a base efetiva para a práxis na comunidade da fé.

A pulverização do discurso das igrejas cristãs mostra uma diversidade de ensinamentos que podem, ou não, convergir para o eixo da mensagem cristã. A verdade sobre o ato litúrgico pode estar nesse campo relativizado, e, ainda, vazio do seu real significado.

O ponto de referência do kérigma⁶⁹ cristão é o que aprendemos sobre o cordeiro pascal, na Bíblia Sagrada.

A comunidade da fé é o alvo e há uma exortação para que cada membro do corpo de Cristo se esforce por preservar a unidade do espírito no vínculo da paz. A conservação da comunidade da fé é possível pelo ensino eficaz, pela proclamação efetiva, pelo anúncio do evangelho em sua totalidade e pela realidade do discipulado constante.

Enfim, o ato litúrgico é o ambiente do crescimento dentro da igreja, no qual há o alcance do mistério pelo conhecimento real. É nessa dimensão que há a esperança de que nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo retornará

em glória. A nossa vida está guardada em Cristo e Cristo está presente em nós. Amém!

Referenciais bibliográficos

ALAND, Barbara (et. al. eds.) O Novo Testamento grego – 5ª. edição revisada. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

BAUMAN, Zygmunt. A vida fragmentada: ensaios sobre a moral pós-moderna. Lisboa: Relógio D'Água, 1995.

BROWN, Colin e COENEN, Lothar. Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 2000.

BRUCE, F. F. The epistles to the Colossians, to Philemon, and the Ephesians: The International Commentary on the New Testament. Michigan: Eerdmans Publishing/ Grands Rapids, 1984.

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

DANKER, Frederick W. A Greek-English lexicon of the New Testament and the other early Christian Literature (BDAG). Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa. São Paulo: Editora Nova Fronteira, 1995.

JAMIESON, R., FAUSSET, A. R., & BROWN, D. Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible (1871). Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1997

⁶⁹ O substantivo neutro κήρυγμα, sentido de proclamação, anúncio público importante, no contexto bíblico como a mensagem sagrada que é pregada, o anúncio profético, a comunicação apostólica da obra salvadora de Deus em Jesus Cristo: τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίζαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰώνιους σεσιγημένου[...] (Rm 16,25NA28 - grifo nosso), RUSCONI, Carlo. O dicionário grego do Novo Testamento, p. 265.

FORTE, Bruno. A essência do cristianismo. Petrópolis: Vozes, 2003.

FRANCISCO, Papa (Jorge Mario Bergoglio). Lettera Apostolica: Desiderio Desiderav i del Santo Padre Francesco.

LIDDELL, H. G. e SCOTT, R. A greek-english lexicon. New York: Clarendon Press-Oxford, 1996.

MERK, Agostino e BARBAGLIO, Giuseppe. Nuovo Testamento: grego e Italiano – Testo Critico. Bologna, It: Edizioni Dehoniane Bologna, 2010

Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece – 28ª edição revisada. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012; São Paulo: SBB, 2018

ROBERTSON, A.T. A grammar of the Greek New Testament in the light of historical Research, 4a. edition. Nashville: Broadman, 1934/Ninth Printing, 2017.

RUSCONI, Carlos. Dicionário do grego do Novo Testamento. São Paulo: Paulinas, 2003.

SHEDD, Bíblia. Bíblia traduzida em português por João Ferreira de Almeida – 2ª. edição Revista e Atualizada no Brasil. São Paulo: Vida Nova; Brasília: SBB, 1997.

VANHOOZER, Kevin. Há um significado neste texto? Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos. São Paulo: Vida, 2005.

VEITH Jr. Gene Edward. Tempos pós-modernos: uma avaliação cristã do pensamento e da cultura da nossa época. São Paulo: Cultura Cristã, 1999

WALLACE, Daniel B. Gramática Grega: uma síntese exegética do Novo Testamento. São Paulo: IBR, 2009.



O CRISTIANISMO PRIMITIVO FEMININO: UMA ANÁLISE DA MULHER NA FORMAÇÃO DA IGREJA PRIMITIVA

Quézia Marques Palma⁷⁰

Emmanuel Roberto Leal de Athayde⁷¹

Resumo

A reflexão discorre sobre a perspectiva de Jesus com relação às mulheres. Os Evangelhos estão situados no contexto romano-judaico, no qual se pode perceber desdobramentos do olhar de Cristo para a mulher e seu papel além da atuação doméstica. A figura feminina é mão ativa da formação da igreja primitiva, como diaconisas e evangelistas, as quais influenciam a igreja protestante até hoje. Assim, Jesus promove a valorização das mulheres em suas diversas funções, reconhecendo seu papel vital na família, na igreja e na sociedade, e incentivando-as, por meio dessa análise, a viver de forma plena o propósito de Deus na vida delas.

Palavras-chaves: Mulher; valorização feminina; Família; Igreja Primitiva.

Abstract

This reflection discusses Jesus' perspective on women. The Gospels are set in the Roman-Jewish context, in which one can perceive developments in Christ's view of women and their role beyond domestic activity. Women are active in the formation of the early church, as deaconesses and evangelists. They influence the Protestant church today. Thus, Jesus promotes the appreciation of women in their various functions, recognizing their vital role in the family, church and society, and encouraging them, through this analysis, to fully live God's purpose in their lives.

Keywords: Women; female appreciation; Family; Early Church.

⁷⁰ Graduada em História Licenciatura e Pós-graduada em História da Teologia e do Pensamento Cristão pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

⁷¹ Bacharel em Teologia; Mestre e Doutor em Ciências da Religião. Professor de História do cristianismo na Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

Introdução

Vivendo no século XXI, em pleno ano de 2024, podemos notar, através da História, como o espaço da mulher na sociedade foi se diversificando e ampliando. Por vezes, a igreja acaba sendo um reflexo da sociedade, sendo isso positivo ou negativo, e não cabe a esse artigo discutir, mas evidenciar que a mulher na igreja primitiva foi olhada e cuidada, quando o próprio Cristo se fez carne e mudou a sociedade em que estava inserido.

Quando Jesus olhou para as mulheres e deu voz e sentido para vida delas, uma porta foi aberta novamente, para a mulher se inserir naquilo que é considerada vida religiosa; não que as mulheres não tivessem uma religião, mas, no judaísmo, elas não tinham muito espaço, como descrito por Hamilton (2004) sobre as discussões dos rabinos com relação ao Talmude ou a Mishná, em que hora viam a mulher em unidade com o homem, e hora só apontavam as suas diferenças.

A Mishná continha, por exemplo, uma extensa seção com regras para as mulheres, Seder Nashim, mas não incluía nada semelhante para os homens. [...] As obras deles [rabinos] eram repletas de discussões acaloradas [...], às vezes, baseiam os argumentos nos registros de Gênesis e defendiam o valor da mulher. Contudo, mais comum era os rabinos se afastarem dos valores apresentados na Bíblia. (Hamilton, 2004, p. 110).

Este artigo propõe fazer uma reflexão sobre como Jesus via as mulheres de acordo com os Evangelhos, entendendo o mundo romano-judaico que viviam, e os desdobramentos do olhar de Cristo para a mulher e seu papel, não somente no doméstico, mas como mão ativa na formação da igreja primitiva, como

diaconisas e evangelistas, e como influência na igreja protestante hoje. Cabe então a pergunta, Jesus restabeleceu uma visão da mulher ou criou uma nova identidade para ela?

Além disso, o artigo é proposto para promover a valorização das mulheres em suas diversas funções, reconhecendo seu papel vital na família, na igreja e na sociedade, e incentivando-as, por meio dessa análise, a viver de forma plena o propósito de Deus na vida delas.

1 - Antes de Cristo

Deus foi muito proposital ao enviar Seu Filho naquele tempo e naquela terra, o que é atestado na carta do apóstolo Paulo aos gálatas, referenciado em Gálatas 4. 4-5, o qual explica sobre o Evangelho de Cristo: “Mas, vindo a plenitude dos tempos, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a lei. Para remir os que estavam debaixo da lei, a fim de recebermos a adoção de filhos”.

Fazendo uma viagem no tempo, estamos na terra de Nazaré, há aproximadamente 2 mil anos, conhecida por ser um povoado pequeno e humilde, há 157 quilômetros da cidade de Jerusalém. Quando Natanael profere “[...] E será que pode sair alguma coisa boa de Nazaré?”, no Evangelho de João 1.46, percebemos que, culturalmente falando, não esperavam que algo saísse de Nazaré para se ter algum tipo de notoriedade, nem na comunidade judaica e nem para o mundo romano em que viviam.

É a partir desse pressuposto que debruçamos o olhar sobre como Deus usa os improváveis nos tempos de Jesus, antes dele e também posteriormente. Segundo Cunningham (2004), no livro “Por que não elas?”, temos uma descrição dos tempos bíblicos.

Na época de Cristo, os judeus já não levavam mais em consideração a igualdade dos sexos, que Deus estabelecera em Gênesis 1 a 3. Aliás, eles haviam dotado a prevalecente mentalidade dos gregos e romanos, segundo a qual a mulher era um ser inferior aos homens [...]. Os gregos e romanos acreditavam que a mulher era inferior ao homem; era subumana. Além disso, os rabinos, em seus ensinamentos, depreciavam bastante a mulher (Cunningham, 2004, p. 61)

Jesus inicia seu ministério nesse momento, em que as mulheres não eram valorizadas. No mundo grego e romano, Eurípedes escreveu: “Mulheres inteligentes são perigosas”⁷² e Platão declarou: “Quanto à bondade, as mulheres são inferiores aos homens”⁷³. Jesus vivia em um mundo fortemente influenciado por esses autores, e, claro, os judeus, desde o momento em que Pompeu, em 63 a.C., invadiu e tomou Jerusalém.

Uma característica das mulheres nesse período romano-judaico era a ausência de seu próprio nome, pois enquanto os homens romanos tinham três nomes, as mulheres romanas tinham apenas o nome do clã e da família. Por isso, a filha de Gaio Júlio César, o primeiro imperador romano, é Júlia, indicando que ela é filha de Júlio; se ela fosse a filha mais nova, seria chamada de Júlia Secunda, algo como Júlia Segunda. (Hamilton, 2004, p. 96 e 97). Isso ocorria com todas as mulheres no mundo romano, sejam da alta sociedade ou não.

Além disso, o adultério da esposa era um crime gravíssimo e a lei romana autorizava o marido a matar a esposa em caso de adultério. Enquanto isso, os homens eram aconselhados a traírem

suas esposas, como Ovídio escreveu “[...] tenha duas amantes ao mesmo tempo. Aquele que tem mais é ainda mais forte” e ainda “Se você é sábio, engane apenas as mulheres [...] Engane as enganadoras”⁷⁴. Ora, se a mulher é vista como filha de Vênus, conhecida por ser infiel, logo todas serão assim, devem ser tratadas com desprezo e vistas somente como formas necessárias para procriação.

Contudo, devemos nos debruçar na verdade bíblica de que Jesus veio resgatar. Hamilton discorre sobre a formação de Eva:

Enquanto Zeus criou Pandora como um “ser maligno”, a maldição eterna sobre o homem, o Deus da Bíblia usou a criatividade para formar Eva como um presente belo para o homem. (Hamilton, 2004, p. 102).

Homem e mulher têm a mesma origem: Deus. Antes de criar Eva, Deus já havia declarado que tudo que Ele criou “era bom”, mas viu Adão sozinho e declarou, em Gênesis 2.18, “Não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei uma ajudadora idônea para ele”. Em seguida, temos o relato de que Adão é posto em sono profundo, uma costela sua é retirada e dela, o Senhor Deus modelou a mulher e a conduziu até Adão. As primeiras palavras que Eva ouve são como uma canção de amor que Adão declama em Gênesis 2. 23 “Então exclamou Adão: “Esta, sim, é osso dos meus ossos e carne da minha carne! Ela será chamada ‘mulher’, porquanto do ‘homem’ foi extraída”.

Desde a formação da humanidade, a mulher sabe que é amada e desejada. Adão desejava alguém para compartilhar sua vida, e Deus em sua Escritura deixa claro que Eva é criada para

⁷² EURÍPEDES. Meda, pp. 285, 319, 320. Citado em POMEROY. GODDESSES and SLAVES, p. 106.

⁷³ PLATÃO. Leis, 708e-781d e 790a.

⁷⁴ OVÍDIO. The Art of Love, Books I-III (A arte do amor), em The Art of Love and Other Poems (A arte do amor e outros poemas), traduzido para o inglês por J.H. Mosley. Cambridge: Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1969, 1.643-646.

servir com Adão e não para servir a Adão. Isso fica evidenciado quando, em Gênesis 2.24, é o homem quem deixa tudo, seu pai e sua mãe, para se unir à sua mulher, porém na cultura atual, é o contrário que ocorre. Isso não faz com que a mulher seja maior ou melhor que o homem, mas sim, que tem seus papéis definidos por Deus na formação do mundo; aquilo que vemos de desvirtuado na união do homem e da mulher hoje, é consequência do pecado.

2 - Distorcendo o projeto de Deus

O pecado surge em Gênesis 3, quando Adão e Eva viram as costas para Deus em troca da promessa de “serem como Deus” e esse ato traz a “guerra dos sexos”, o mal entra no mundo por um casal e a consequência é a visão distorcida dos papéis do homem e da mulher, do matrimônio, da família, da sociedade e do projeto que Ele havia criado.

Pela visão de que o pecado entrou no mundo por causa da mulher e não por causa do casal que comeu do fruto proibido, a mulher, mesmo no mundo judaico, é posta de lado. Os rabinos diziam que “Ai daquele que tem filhas! Uma filha é como uma arapuca para seu pai [...]” (Biale, 1984, pp.275, 276, nota 13) , e pelas tradições, as mulheres foram sendo cada vez mais vistas como um fardo, um erro e culpadas dos seus pecados e por provocar desejos pecaminosos em algum homem.

McLaughlin expõe que o cristianismo nos primeiros séculos, numa cultura greco-romana, era mais conhecido por atrair mulheres e escravos. A prova disso é a fala do filósofo grego, Celso, dizendo que “os cristãos, querem e conseguem convencer tão somente os tolos, ignóbeis e estúpidos, apenas escravos, mulheres e crianças pequenas”. (McLaughlin,, 2023, p. 11).

Por mais que essas falas sejam as que a história deu notoriedade, pois a história é contada, muitas vezes, por recortes de eventos, já conseguimos ter um panorama de como era a vida nesse período. Podemos explicar certas atitudes de Jesus para com as mulheres como sendo revolucionário para o período, mas resgatador no sentido da finalidade para qual Deus criou o mundo.

Nesse momento vamos analisar a história de três mulheres excluídas da sociedade. Andando onde ninguém as via, mas Jesus as viu, e não só viu como as chamou, e não só as chamou como as reconheceu como filhas e como evangelistas do seu ministério.

3 - As que viram e creram

No Novo Testamento, a participação feminina no movimento de Jesus e posteriormente da igreja cristã é ainda mais clara. Nos quatro evangelhos, as mulheres são as primeiras a proclamar a ressurreição de Cristo. (Silva, 2024, p. 114)

No Evangelho de Lucas, capítulo 13, lemos a história de uma mulher aleijada que se encontrava nos fundos da sinagoga, naquele tempo, as mulheres ficavam atrás e os homens mais à frente, e ela ouvia os ensinamentos de Jesus no sábado. Jesus pede que a mulher vá à frente e a livra da enfermidade que a acometia, e ela, em profunda gratidão, glorifica a Deus e ainda é chamada de filha de Abraão. (Hamilton, 2024, p. 123).

Encontramos a expressão filho de Abraão algumas vezes na Bíblia, e o próprio Cristo a usa, em Lucas 19.9, se referindo a Zaqueu, o chefe dos publicanos, um cobrador de impostos do Império Romano, alguém mal-

visto pelos mais religiosos. Jesus faz isso, Ele chama os que estão longe para perto, como fez com Zaqueu, anteriormente Ele já havia feito com a mulher encurvada, no meio da sinagoga.

A expressão filha de Abraão só havia sido usada outras três vezes nos ensinamentos dos rabinos, e apenas como alegoria para uma nação. Veja B. Hagigan 3a, B. Sanhedrin 94b e B. Sukkah 49b. (Hamilton, 2024, p. 270).

How beautiful are the feet of the Jewish people at the time when they ascend to Jerusalem for the Festival. “O prince’s daughter”; this is referring to the daughter of Abraham our Patriarch.

מילוע בהש ומזב ידוהיה מעה לש וילגר תופי המכ
לש ותבל איה הנווכה דיסנה תב וה. גתל מילשוריל
וניבא מהרבא ⁷⁵

Jesus foi intencional chamando-a de filha de Abraão, pois os judeus não tinham qualquer costume de ouvir essa expressão em referência a mulheres. Aqui, ela passa a ser reconhecida como coerdeira da promessa de Abraão, assim como os homens eram chamados, ela também foi. Aquela essência, a visão que havia sido distorcida pelo pecado e pela religiosidade, já iniciava seus passos de retorno ao que Deus formou, como escrito em Gênesis 1.27 “E criou Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou”.

Aqui vemos os primeiros passos do que viria ser a Igreja primitiva, aquela que nasceu a partir de Cristo e das suas boas novas. Jesus deixou claro nessa passagem da mulher aleijada, que não importa o que os religiosos façam, Cristo é o pilar, Ele dita nossa vida, nossa

ética e moral e não nos separa na sinagoga, não coloca mulheres de um lado e homens do outro, ou juntos num ringue para duelar. Jesus dá harmonia, direcionamento, acolhe e nos chama de filhos. Todos nós.

Outro caso no qual percebemos que Jesus restaura uma visão perdida ou enevoadada pelo passado e uma promessa já distante para o seu tempo, é a passagem que está nos Evangelhos de Mateus, Marcos e João, mas vamos nos atentar ao versículo de João 12. 1- 3, onde encontramos o nome da mulher que O ungiu, Maria, da cidade de Betânia, irmã de Marta e Lázaro, o qual Ele ressuscitou.

1 Seis dias antes da Páscoa Jesus chegou a Betânia, onde vivia Lázaro, a quem ressuscitou dos mortos.

2 Ali prepararam um jantar para Jesus. Marta servia, enquanto Lázaro estava à mesa com ele.

3 Então Maria pegou um frasco de nardo puro, que era um perfume caro, derramou-o sobre os pés de Jesus e os enxugou com os seus cabelos. E a casa encheu-se com a fragrância do perfume.⁷⁶

Nessa passagem, uma mulher toma uma atitude que seria separada somente por alguém muito especial, como um sacerdote, rei ou profeta. O ato de unção de um rei no Antigo Testamento, como vemos em 1 Samuel 9. 16 “Unja-o como líder sobre Israel, o meu povo”, quando Deus pede para o profeta Samuel ungir o rei de Israel, que viria a ser Saul, é algo marcante e sublime.

⁷⁵ SEFARIA. B. Sukkah 49b. Disponível em: <<https://sefaria.org/Sukkah.49b.6?lang=bi&lookup=How%20beautiful%20are%20the%20feet%20of%20the%20Jewish%20people%20at%20the%20time%20when%20they%20ascend%20to%20Jerusalem%20for%20the%20Festival.%20%E2%80%9C%E2%80%99s%20daughter%E2%80%9D%3B&namedEntity=abraham&namedEntityText=%D7%90%D6%B7%D7%91%D6%B0%D7%A8-%D6%B8%D7%94%D6%B8%D7%9D&with=Lexicon&lang2=en>>. Acesso em: 04 de ago. de 2024.

⁷⁶ BÍBLIA ESTUDOS. João 12. 1-3. Disponível em: <<https://bibliaestudos.com/nvi/joao/12/>> Acesso em: 09 de set de 2024.

A unção é feita como reconhecimento do sacerdócio de alguém, da mão de Deus que abençoa aquela pessoa, que o designa para uma função separada, isso serve até mesmo para objetos, como os do Tabernáculo em Êxodo 40.9, que são ungidos e separados para o serviço. Maria de Betânia unge Jesus com um perfume caro. Ela está ali reconhecendo Jesus como Sacerdote, Rei e Profeta. Veja, não foi um profeta que veio ungir Jesus, ou um rei; foi uma mulher, judia, que o unge, isso é de se admirar: um ato de tamanha devoção e de amor extravagante, que é veementemente defendida por Jesus quando Maria é criticada pelo seu ato.

Judas Iscariotes, o que traiu Jesus, é reconhecido no Evangelho de João como o crítico de Maria e alega que se vendessem aquele perfume, teriam trezentas moedas de prata que seriam usadas para ajudar os pobres. Por trás da aparente boa intenção, estava um coração invejoso. Maria foi a discípula que Judas deveria ter sido. (McLaughlin, 2023, p. 71).

Jesus reconhece isso na fala de Judas e defende Maria, lembrando-os ainda que passariam pelo sepultamento dele e o quão notável e importante foi o ato de Maria para com o seu Senhor.

6 “Deixem-na em paz”, disse Jesus. “Por que a estão perturbando? Ela praticou uma boa ação comigo.

7 Pois os pobres vocês sempre terão consigo, e poderão ajudá-los sempre que o desejarem. Mas a mim vocês nem sempre terão.

8 Ela fez o que pôde. Derramou o perfume em meu corpo antecipadamente, preparando-o para o sepultamento.

9 Eu lhes asseguro que onde quer que o evangelho for anunciado, em todo o mundo, também o que ela fez será contado em sua memória”.⁷⁷

Maria de Betânia, a mesma que sentou aos pés de Jesus, como os discípulos faziam com seu mestre. O estudioso Darrell Bock (1996) comenta que a mulher sentada dessa forma, na cultura rabínica, quando mulheres não recebiam formação educacional, era algo espantoso. Mas, para Jesus, não era espantoso, era isso que Ele queria, proximidade com os seus, quer sejam mulheres, quer sejam homens. (Bock, 1996, p. 1037).

Em paralelo a esse ato de sentar aos pés do rabi, vemos como a igreja primitiva foi se formando: um falando e outros ouvindo atentamente, um ajuntamento organizado para pregar o Evangelho de Cristo e se espalhar pelo mundo. Em Lucas 8.1-3, lemos que o ministério de Jesus foi acompanhado dos doze discípulos escolhidos por Ele e por algumas mulheres, entre elas Maria Madalena, de quem Jesus havia expulsado sete demônios, Susana e outras mulheres não nomeadas.

O texto cita também Joana, esposa de Cusa, que era o administrador financeiro de Herodes Antipas, tetrarca da Galileia, o mesmo que pediu a cabeça de João Batista em uma bandeja durante uma festa. No Evangelho de Lucas, no capítulo 9, vemos que Herodes procurava por Jesus e queria vê-lo. Tomamos por interpretação que Lucas só poderia saber disso através de Joana, de que outra maneira os seguidores de Jesus, tão afastados da realeza mundana, poderiam saber as intenções de Herodes Antipas? Somente se houvesse uma informante de dentro da realeza.

⁷⁶ BÍBLIA ESTUDOS. João 12. 1-3. Disponível em: < <https://bibliaestudos.com/nvi/marcos/14/> > Acesso em: 09 de set de 2024. Grifo nosso.

Joana é uma agente a serviço do Reino, ela não se importa com o que pensarão de uma mulher da nobreza romana sendo seguidora de um rabi judeu, ela quer segui-lo, para onde Ele for. Ela não se mostra somente como discípula, mas como testemunha ocular da morte de Cristo e portadora de anunciar a ressurreição de Jesus, isto é, uma evangelista.

Quando lemos a passagem de Lucas 23.49: “As mulheres que o tinham seguido desde a Galileia ficaram de longe, olhando tudo aquilo” não identificamos quem são essas mulheres que estão vendo a crucificação, mas precisamos nos lembrar, e Lucas 24 nos dá a resposta, de quem são aquelas que acompanharam Jesus até o final, e foram as mesmas, inclusive, que viram os dois homens com roupas brilhantes anunciando que Jesus já não estava entre os mortos.

8 Então as mulheres se lembraram das palavras dele

9 e, quando voltaram do túmulo, contaram tudo isso aos onze apóstolos e a todos os outros.

10 Essas mulheres eram Maria Madalena, Joana e Maria, mãe de Tiago. Estas e outras mulheres que foram com elas contaram tudo isso aos apóstolos.⁷⁸

Mateus ainda nos dá mais um detalhe, as primeiras pessoas que Jesus apareceu ressurreto, foram as mulheres. No capítulo 28, Jesus encontra com as mulheres que anunciariam a ressurreição aos apóstolos.

9 E, indo elas a dar as novas aos seus discípulos, eis que Jesus lhes sai ao encontro, dizendo: Eu vos saúdo. E elas, chegando, abraçaram os seus pés, e o adoraram.

10 Então Jesus disse-lhes: Não temais; ide dizer a meus irmãos que vão à Galiléia, e lá me verão.⁷⁹

Jesus não aguardou que elas anunciassem e voltassem com os discípulos, Ele já se mostrou a elas. Que Glória! Ele confiou nelas. Essas que não eram vistas como dignas de confiança pelos rabinos, pelo Talmud, pelos homens romanos e pela religião eram excluídas para uma participação ínfima. Jesus foi além de dar-lhes permissão para pregar, Ele ordenou que elas proclamassem as boas-novas, foram elas suas ministras, no sentido grego diakonos, diáconos de Jesus. (Hamilton, 2004, p. 134).

Salviano (2021, p. 94) faz uma reflexão sobre esse momento tão marcante, apontando que as mulheres, mesmo após a crucificação e ressurreição, mantiveram sua fé e foram as primeiras a O verem ressurreto.

Um dos fatores de atração do cristianismo para as mulheres foi justamente a igualdade ensinada pelo evangelho. Portanto, todas achavam lugar nas fileiras cristãs: patrícias e plebeias, escravas ou ricas matronas, jovens virgens ou pecadoras arrependidas. (Salviano, 2021, p. 94).

4 - As que não viram e creram

Após a ressurreição de Jesus e de caminhar com seus discípulos por mais 40 dias, Jesus ascendeu aos céus com a promessa de que retornaria e deixou um serviço: ir por todos os povos do mundo e fazer com que sejam Seus seguidores, batizando-os em nome de Jesus e ensinando-lhes a obedecer a tudo que Jesus ordenou.

Após a morte de Jesus e o primeiro movimento

⁷⁷ BÍBLIA ONLINE. Lucas 24. Disponível em: < <https://www.bible.com/pt/bible/compare/LUK.24.8-11> > Acesso em: 09 de set de 2024.

de expansão do cristianismo pelas regiões da Ásia Menor a documentação paulina atesta ampla evidência de que as mulheres continuaram a desempenhar papéis de patronagem e liderança nas primeiras fases missionárias. (Bonze, 2020, p. 3). Mesma ação que podemos acompanhar nos apóstolos de Jesus: em Atos dos Apóstolos, no capítulo 2, Pedro, em uma pregação, batizou três mil pessoas que se tornaram seguidoras de Jesus; Filipe, em Atos 8, converte e batiza um alto funcionário da Etiópia, o que nos leva a crer que este levou a mensagem de Jesus para os seus conterrâneos também.

Para encontrarmos as que não viram Jesus, mas creram nEle, precisamos adentrar na história de Paulo, cujo nome hebraico é Saulo. Nascido na cidade de Tarso, região da Cilícia, Saulo era um fariseu. Este, que atuava contra os cristãos e os perseguiu, ficou cego de uma luz que vinha do céu e que se apresentou como Jesus de Nazaré, a quem Saulo perseguia.

Após sua conversão, ele dedicou a sua vida a Jesus e pregou Seu Evangelho e instruiu os cristãos da igreja primitiva. Em diversas passagens Paulo deixa claro que as mulheres são ativas na igreja. Na primeira carta de Paulo a Timóteo, logo no primeiro capítulo, Paulo lembra Timóteo da fé e ensinamentos que a sua avó Loide e sua mãe Eunice lhe deram, mudando a percepção judaica que as mulheres não costumavam ensinar a religião aos filhos, isso era tarefa dos mestres da lei.

Destacamos a carta aos Coríntios, que Paulo aponta para o ministério de várias mulheres que atuavam na igreja. Nessa carta, Paulo está escrevendo para o povo que vivia em uma cidade promíscua, onde surgiu um verbo grego, *korinthiazesthai*, que significa “viver em Corinto”, mas que também era usada como um

adjetivo para “viver em imoralidade sexual” (Hamilton, 2004, p. 148), compreendendo as raízes da cidade de Corinto.

Quando Paulo chegou a Corinto, encontrou com dois judeus exilados e banidos pelo édito do Imperador Cláudio, Áquila e sua esposa Priscila, que vinham de Roma e, junto de outros seguidores e de Paulo, fundaram uma igreja nessa cidade e trabalharam juntos fazendo barracas.

Encontramos aqui um casal que segue o propósito que Deus os chamou, mesmo banidos de uma cidade por seguirem a Jesus, não se abalaram. O pecado, que distorceu a visão do matrimônio, foi resgatado em Cristo Jesus e vemos isso através desse casal. O pecado já não faz mais parte com eles, já não os distorce a visão, agora eles, inseparáveis, são seguidores de Cristo, fiéis em meio a uma cidade de imoralidades; os dois são um e como um, fazem tudo para glorificar a Deus.

O Novo Testamento os menciona sete vezes, sempre juntos, inseparáveis em seu ministério. Não apenas isso, mas, das sete vezes, em cinco o nome de Priscila aparece primeiro. Isso contraria o costume romano de citar o homem antes na referência a um casal. (Hamilton, 2004, p. 152). Tal fato pode ser conferido em: At 18. 1-3, 18, 26; Rom 16.3; 1Co 16.19; 2Tm 4.19. (Horton, 1999, p. 169).

Na carta de Paulo aos Romanos, no capítulo 16, encontramos outra mulher de demasiada notoriedade e importância para o ministério de Jesus, Febe. Ela era uma mulher que servia à Igreja de Cencreia, em Corinto, e foi a única a receber uma carta de recomendação do próprio Paulo.

1 Recomendo-vos, pois, Febe, nossa irmã, a qual serve na igreja que está em Cencrécia,

2 Para que a recebais no Senhor, como convém aos santos, e a ajudeis em qualquer coisa que de vós necessitar; porque tem hospedado a muitos, como também a mim mesmo.⁸⁰

1 Συνίστημι δὲ ὑμῖν Φοίβην τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν οὖσαν <καὶ> διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κενχρεαῖς.⁸¹

Paulo usou duas palavras para descrever Febe, a primeira é irmã, do grego ἀδελφὴν (adelphes), que significa irmã espiritual, que conota um amor fraterno de irmãos, ou seja, Paulo a reconhece como uma igual, de mesmo vínculo, na caminhada com Cristo. Não a categorizou somente como uma “serva”, que veremos adiante, mas como irmã, assim como ele descreveu as mulheres jovens como irmãs que deveriam ser tratadas com toda pureza, na primeira carta a Timóteo, no capítulo 5.

A segunda palavra é “serva”, que no original grego é a palavra diakonos. Esse termo deriva do grego διακονέω, que significa ministrar ou servir, por isso nas traduções encontramos Febe sendo ‘serva da igreja’. O ministério do diaconato é destacado em Atos 6, na escolha daqueles que iriam ‘servir’, ou seja, serem diáconos, para anunciar o Evangelho de Cristo.

A palavra diaconia não se priva somente ao gênero masculino, Paulo, na carta aos Efésios, no capítulo 3, refere a si mesmo como “ministro” (διακονέω)⁸², da mesma forma que se refere a Febe. Podemos compreender que essa também era uma função atribuída às mulheres na igreja primitiva. Febe foi uma diaconisa, servindo a igreja, a expansão das boas-novas, era ministra do Evangelho e foi

reconhecida nesse papel publicamente através da carta de Paulo.

Paulo continua sua recomendação e faz um destaque muito peculiar, tendo em vista a cultura judaico-romana daquela época, mulher abaixo do homem. Paulo usa a palavra grega prostatis προστασις, ou seja, líder-servo, que podemos entender como uma pessoa que defende a causa dos outros e não seus próprios interesses, pois não existe uma palavra exata no português. Ele define Febe como uma líder e serva, pois sendo ela estimada prostatis e diakonos, deve ser digna de confiança, de ser recebida e tratada muito bem pela igreja em Roma.

Outras foram as mulheres que Paulo nos apresenta em suas cartas, como Cloe, em 1º Coríntios 1.11, quando ele é informado que há divisões ocorrendo entre os irmãos em Corinto. Essa referência à “casa de Cloe” ou também “família de Cloe” é importante, por mais que não tenhamos nada além dessa referência, ela é significativa pois Cloe e os de sua casa enviaram ao apóstolo Paulo suas preocupações com tais divisões na igreja.

Esse zelo que os de Cloe têm demonstra que eles estavam incomodados com algo que estava fugindo do Evangelho, algo contrário ao propósito principal de serem todos irmãos em Cristo, não em Paulo, Pedro ou em Apolo, como o Apóstolo destaca no verso 12. Eles foram fundamentados nas bases de Cristo e se preocupavam com essas divisões, pois, vivendo numa cultura grega, as pessoas da comunidade se identificavam pelas suas correntes filosóficas, mas não na Igreja de Cristo Jesus e é isso que os da casa de Cloe apontam e buscam direcionamento.⁸³

⁸⁰ BÍBLIA ONLINE. Romanos 16. Disponível em: < <https://www.bibliaonline.com.br/acf/rm/16> > Acesso em: 09 de set de 2024.

⁸¹ BIBLEHUB. Romans 16. Disponível em: < <https://biblehub.com/whdc/romans/16.htm> > Acesso em: 17 de set de 2024.

Para além de poderem ser taxados de “fofoqueiros” de seu tempo, aqui encontramos cuidado, atenção com os irmãos e prontidão em ajudar, pois se receberam uma carta de volta de Paulo os instruindo sobre o que deveriam fazer, estavam dispostos a estar nesse posto. Por mais que a Cloe não seja tão explorada no texto, podemos concluir que era uma mulher zelosa, com a casa aberta aos irmãos. Sem nome de marido ou filhos que a designam a uma família específica, ela era uma com os seus, sejam família de sangue ou irmãos em Cristo.

Considerações finais

Nossa percepção sobre o ministério feminino é baseada nos fatos. Temos a Bíblia como nossa fonte documentada do ministério de várias mulheres que estavam com Cristo, como Marta, Maria Madalena, Junia e outras que vieram posteriormente e construíram a Igreja Primitiva após a ascensão de Jesus.

Homem ou mulher, nós podemos utilizar a vida dessas mulheres como exemplo de uma vida de devoção, renúncia, serviço ao Senhor e propagação das boas novas do Evangelho, sendo diáconos de Jesus. Esse artigo foi escrito no intuito de que cada vez mais conheçamos a história da nossa igreja, não inibindo a ação feminina em seus ministérios atualmente. Tratamos sobre o passado para compreendermos o presente e aprimorarmos o futuro, à luz das Escrituras.

Podemos compreender que o início do Cristianismo e da Igreja Primitiva, que pontuamos aqui como sendo o momento que Jesus inicia Seu ministério e de onde partiram nossas análises, é apresentado

como uma religião de mulheres, atrativo para elas, principalmente por romper com uma cultura religiosa, tanto judaica como romana, hierarquizada e masculinizada.

A mulher sofreu uma restauração com a vinda de Jesus, por mais que a tenha passado a ter certo protagonismo, como vimos em muitos cenários explorados no artigo, a “novidade” era apenas pelo contexto cultural em que viviam e como houve essa quebra de uma estrutura que excluía aquelas que também são filhas.

Concluimos que Jesus reestabelece uma visão criada desde o jardim do Éden para a mulher e sua atuação não somente na sociedade, mas como parte integrante do Corpo de Cristo, sendo irmãs fraternas, mulheres de fé, dedicadas ao serviço. Somos um com Cristo, temos o mesmo chamado de santificação e proclamação das boas-novas, assim como as primeiras que viram Cristo ressurreto e propagaram o Evangelho, assim como as que não precisaram ver Jesus, mas creram nEle e por Ele foram aceitas e usadas nos primórdios da igreja.

Como a mulher encurvada, tenhamos sempre gratidão e louvores a Jesus; como Maria de Betânia, sirvamos com o coração alegre, ungindo Cristo como nosso Rei; e que, como Joana, não tenhamos medo do local em que estamos inseridos, mas que sejamos a diferença nele. Sejam também como Loide, Eunice e Priscila, ensinando sobre os caminhos do Senhor aos outros, como Febe que cuidava dos seus e proclamava o Evangelho. Como Cloe, tenhamos zelo pela igreja de Jesus e que como as mulheres que viram o Cristo ressurreto, assim também O vejamos na Eternidade.

Referenciais Bibliográficos

ALMEIDA, Rute Salviano. Vozes femininas no início do Cristianismo: Império Romano, igreja cristã, perseguição e papel feminino. Viçosa: Ultimato, 2021.

BONZE, Ian Ferreira. Liderança feminina no cristianismo do primeiro século: o caso de Febe. Humanidades em Revista, Rio de Janeiro, v. 2, p. 28-40, 2020.

BOCK, Darrell L. Luke: 2 Volumes (Baker Exegetical Commentary on the New Testament). Michigan, Grand Rapid: Baker Academy, 1996.

CUNNINGHAM, Loren. Por que não elas? 1. ed. Belo Horizonte: Editora Betânia, 2004.

Concordância Fiel do Novo Testamento - Volume 1, Grego-português. 1º ed. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 1994.

EHRMAN, Bart. The triumph of Christianity: How a forbidden religion swept the world. New York: Simon&Schuster, 2018, p. 5.

HORTON, Stanley M. I e II Coríntios: Os Problemas da Igreja e Suas Soluções. 1º ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2003.

JEREMIAS, Joachin. Teologia do Novo Testamento. São Paulo: Hagnos, 2008.

IGREJA PRESBITERIANA DE LIMEIRA. MULHERES DA BÍBLIA 14: #Cloe - A mãe fundadora da fé | Projeto 3.16. YouTube, 4 julho de 2021. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=UFIj0U3_u2Q&t=268s&ab_channel=IgrejaPresbiterianadeLimeira. Acesso em: 22 de setembro de 2024.

MCLAUGHLIN, Rebecca. O Jesus que as mulheres viram: como as primeiras discípulas nos ajudam a conhecer e amar o Senhor. 1. ed. São Paulo: Mundo Cristão, 2023.

SILVA, Rodrigo. Maria Madalena: a verdadeira história. São Paulo: Planeta do Brasil, 2024.

SOUZA, Carolina Bezerra de. Jesus e as mulheres no Evangelho de Marcos: paradigmas de relações de gênero. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2014.

UNSER, Gelci Maria. Mulher: de vítima a discípula de Jesus. Passagem de uma condição de violência de gênero para condição de discípula e missionária cristã. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião) – Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2009.

IX

A TEOLOGIA DOS APOLOGISTAS PERANTE O MUNDO GRECO-ROMANO NO SÉCULO II D.C: O FILÓSOFO E MÁRTIR JUSTINO E SUA “FILOSOFIA SUPERIOR”

Efstathios Tsotsos⁸⁴

Resumo

O Cristianismo surgiu no primeiro século d.C., época em que o ser humano passava por crise ontológica no seu interior e uma subordinação social-econômica que gerara uma decepção imensa em todas as camadas sociais. Isso por causa das grandes mudanças cosmogônicas que aconteceram no período helenístico, também pelo aparecimento de Império Romano e sua frágil Pax Romana. Naquele tempo, as pessoas viviam sem esperança, sofrendo de insegurança sobre o seu futuro, perdidos em situações que não podiam ser controladas, posicionando-se angustiantemente sobre questões como: “Quais somos, qual a nossa existência, onde ficamos e onde fomos recusados; para onde vamos e de onde vamos ser resgatados, o que é nascimento e o que é renascimento”. Nesse contexto confuso e fluido surge um posicionamento “dinâmico” do cristianismo, proposto pelos seus intelectuais “Apologistas”. O presente artigo trata do desafio que assumiram esses apologistas, principalmente Justino, o filósofo e mártir, que de um lado defenderam o Evangelho de Jesus Cristo e constituíram o ponto de partida para múltiplos desenvolvimentos teológicos posteriores, que só podem ser discernidos à luz desses escritos peculiares e seminais.

Palavras-chaves: Igreja; Apologistas; Mundo greco-romano; Filosofia.

Abstract

Christianity emerged in the first century AD, a time when human beings were going through an ontological crisis within themselves and a socio-economic subordination that produced immense disappointment in all social classes. This was due to the great cosmogonic changes that occurred in the Hellenistic period, also due to the emergence of the Roman Empire and its fragile Pax Romana. People lived without hope, suffering from insecurity about their future, lost in situations that could not be controlled, and they positioned themselves anguishedly on the question: “Who are we, what is our existence, where are we and where have we been rejected; where are we going and from where will we be rescued, what is birth and what is rebirth”. In this confusing and fluid context, a “dynamic” positioning of Christianity emerges, by its intellectual “Apologists”. This article deals with the challenge taken up by the Apologists, especially Justin the philosopher and martyr, who on the one hand defended the Gospel of Jesus Christ and, on the other, constituted the starting point for multiple subsequent theological developments, which can only be discerned in the light of these peculiar and seminal writings.

Keywords: Church, Apologists, Greco-Roman world, Philosophy.

⁸⁴ Efstathios Tsotsos é Doutor em Teologia (PUC-PR); Mestre em Teologia e Pós-Graduação no Novo Testamento Aplicado pelas Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR); graduado em Teologia pela Faculdade Batista Pioneira (Ijuí, RS); curso livre em Paleografia Grega (EAD) pelo Instituto de Paleografia de Atenas, PauloGrécia; professor da Rede Teológica Batista de Educação em São Paulo e da Coletividade Helênica de São Paulo. E-mail: efstathios.tsotsos@teologica.net

⁸⁵ “τίνες ἡμεν, τί γεγονός ἡμεν, ἢ πού ἐνεβλήθημεν, πού σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα, τί γέννησις, τί ἀναγέννησις” (Clemente de Alexandria, “Ao Teódoto” – Πρὸς Θεόδοτον, 4.78,2).

Introdução

Quem poderia imaginar que, depois de um século da morte e ressurreição de Jesus Cristo, alguns cristãos intelectuais, oriundos a maioria das escolas filosóficas do seu tempo, apresentariam o cristianismo, não apenas como uma filosofia, ou seja, como uma manifestação cultural do mundo greco-romano, mas, a filosofia por excelência, a única filosofia (Hadot, 2002, p.321). O posicionamento “dinâmico” do cristianismo perante o mundo gentio e a sua cultura formulada no século II d.C, é manifestado pelos seus representantes “acadêmicos”, os chamados apologistas. Nesse período, quando surge o retorno à busca dos ensinamentos filosófico por meio do “aticismo” clássico, que é apresentado com a “Segunda Sofística,”⁸⁶ os apologistas expressam a teologia da Igreja, embora num estado primitivo e menos sistematizado, como foi apresentado nos séculos posteriores.

Enquanto os apóstolos e seus seguidores do primeiro século destinavam os seus escritos, em maior parte com forma de “epístola”, para as igrejas locais estabelecidas, tendo o objetivo de resolver os seus problemas internos, os apologistas, com suas obras, direcionaram-se ao público gentio. Eles mesmos, estudando nas grandes escolas filosóficas, enviavam a sua literatura apologética aos formados na filosofia helênica, principalmente aos imperadores

romanos,⁸⁷ ao senado e aos intelectuais da cultura ⁸⁸greco-romana. A intenção dos apologistas era defender a sua fé perante esses intelectuais gentios que desprezavam o ensino cristão e, se posicionarem contra as perseguições, acusações e ofensas injustas que a Igreja sofria no século II d.C. Os apologistas deveriam encontrar um contato comum com as pessoas a quem dirigiam os seus escritos, uma vez que queriam chegar ao entendimento racional e, por isso, foram obrigados usar uma ferramenta adequada àquela época (Jaeger, 1991).

A partir dessa prioridade da Igreja que sofria perseguições e acusações injustas, os Apologistas, assumiram a responsabilidade de fazer uma “associação” entre as relações do cristianismo e a filosofia da sua época, pois havia a suposição de que era uma seita fechada, a qual advogava a ignorância completa à cultura. Tendo um conhecimento considerável das filosofias do seu tempo, os apologistas escolheram uma forma didática de discurso, respondendo, assim, às objeções e às difamações dos gentios, e dos judeus líderes também, contra os ensinamentos da Igreja (Moxas, 2003). Os apologistas, com seus passos decisivos foram portadores do evangelho de Cristo, usando as mesmas ferramentas da linguagem filosófica, para desenvolver e sistematizar a sua teologia. Eles usaram os conceitos e os termos da filosofia,

⁸⁶ O termo “Segunda Sofística” foi cunhado por Filóstrato, (Flavius Philostrates o Ateniense, viveu entre 170 e 250 d.C. e foi o responsável pela escrita das obras Apolônio de Tiána e As Vidas dos Sofistas), no intuito de classificar um fenômeno cultural e intelectual que teve seu florescimento no decorrer do primeiro século d.C., estendendo-se até o século IV e V. O retorno intenso ao “glorioso” passado clássico para a busca de questionamentos, sobre o modo de vida, na tentativa de copiar quase imitativamente o dialeto ático, resumem a característica da Segunda Sofística, a qual, em contraste ao movimento dos sofistas do século V a.C., pouco se ligou com a política, porém, atendeu às necessidades e aos problemas práticos da sociedade greco-romana, dominou a educação superior e influenciou muitos ramos da literatura. Em sua obra “Vida dos Sofistas”, escrita no início do século III d.C., Filóstrato trata daqueles “virtuosos” que viajavam de cidade em cidade, atraindo audiências com suas exposições e ganhando aplausos e honras, estátuas e privilégios. Dessa forma, a conceituação da Segunda Sofística surge em uma tentativa de denominar as atividades de um grande número de retóricos, filósofos e intelectuais. As formas retóricas que, nos primeiros séculos cristãos, os apologistas apresentaram, como um estilo literário, referem-se aos discursos retóricos dos atenienses, Górgias e Isócrates. Disponível em: <https://ejournals.lib.auth.gr/synthesis/article/viewFile/8559/8213> Acesso: 17/01/2024. Veja também, Graham Anderson. The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire, London: Routledge, 2006, pp. 47-69.

⁸⁷ No século II d.C., dominava a dinastia dos Antoninos, dos chamados “imperadores filósofos”: Adriano, Antonino Pio, Marco Aurélio e seu filho Comodo (Christoy, 1978, p. 525).

⁸⁸ O significado do conceito “cultura” pode possuir muitos sentidos e interpretações, pois, eles acabam enfatizar num dos seus parâmetros, ou dos seus componentes. Por isso, têm sido formulados, desde século IX d.C., várias definições; uma delas e especificamente completa, define a cultura como, “o modo da vida de um povo, no qual, são incluídos os valores, as artes e ciências, os sistemas filosóficos, as crenças religiosas e qualquer outra coisa, além dos fenômenos da natureza, que consiste em um produto, ou extensão do intelecto e da ação do ser humano” (ΠΕΛΕΓΚΡΙΝΗΣ, Θεοδόσης. Λεξικό της Φιλοσοφίας. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2005, σ. 481).

que consideravam como “serva” da teologia (Foygias, 1992, p.160), por isso, antes de ser apresentada a argumentação dos apologistas, deve-se abordar como os pensadores antigos entendiam a relação do homem com o divino e com a criação do mundo.

1 - A busca do ser e a “Teologia”⁸⁹ dos filósofos Gregos

A teologia cristã e suas doutrinas estão baseadas na revelação de Deus ao ser humano, através da encarnação do Seu filho unigênito Jesus Cristo. A filosofia humana, como foi apresentada na antiga Grécia por seus filósofos, inicialmente os chamados pré-socráticos e, mais tarde, pelos eminentes Platão e Aristóteles, tinha como objetivo chegar ao conhecimento da primeira arché (ἀρχή – origem) e a criação dos entes, os quais consistem no mundo. Para o pensamento helênico a cosmologia era uma coisa “estática”, ou seja, a arché. A origem do mundo não era de um ato que aconteceu num momento da história, mas, era algo essencial que determinava a existência do mundo e a conservação da sua harmonia, independente do seu começo no tempo, por isso, não havia um consenso comum entre os poetas antigos gregos, sobre a “teogonia”, ou seja, a criação do mundo. Outro ponto era a teogonia de Homero, outra de Hesíodo, outra de Orfeu, além das tradições populares desconhecidas.

Na Jônia, na Ásia Menor, e nas cidades antigas gregas, no sul da Itália, no século VI a.C., começou a contestação religião politeísta e as suas convicções míticas através de pensadores

chamados filósofos. Marcondes (2013, p.21) de um lado, afirma que Tales, da cidade de Mileto, foi o iniciador do pensamento filosófico – científico, porque esse pensamento nasce basicamente de uma insatisfação humana de explicar o real do pensamento mítico. Do outro, Matsoucas (1997, p. 48) refere que o matemático Pitágoras usou pela primeira vez o termo filósofo para caracterizar a si mesmo. Antes dele eram usados os termos, sábio – σοφός e sofista – σοφιστής.⁹⁰ Marcondes (2013, p.19) mencionando o nascimento da pesquisa científica na antiga Grécia e seu papel significativo no desenvolvimento da ciência na atualidade escreve que:

Os diferentes povos da Antiguidade – assírios babilônios, egípcios, persas e hebreus – todos, tiveram visões próprias da natureza e, maneiras diversas de explicar os fenômenos e os processos da natureza. Mas, só os gregos, entretanto, fizeram ciência e na cultura grega pode identificar o princípio deste tipo de pensamento, o qual é denominado como pensamento de filosófico – científico. (Marcondes, 2013, p.19)

Pela primeira vez – além da revelação de Deus ao povo de Israel – nesse contexto evolutivo de pensar, os filósofos pré-socráticos desenvolveram a ideia de um só Deus, negando o politeísmo e a idolatria e tentando configurar uma ideia suprema sobre Deus, purificando, assim, o conceito divino de todos aqueles elementos, que tinham acumulado à mitologia superstição e pensamento primitivo e místico

⁸⁹ O termo que é usado em grego não é teologia – Θεολογία, que se refere, principalmente ao Deus único que foi revelado no cristianismo, mas, na literatura antiga grega aparece o termo, “Theiologia” – Θειολογία, que é referido, em geral, à divindade, ou ao divino (Θεός+λόγος, a busca sobre o divino). Μαντζανάς, Μιχάλης. Η έννοια του θείου στην Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία. Αθήνα: Γρηγόρης, 2017, pp. 10-11.

⁹⁰ A partir de meados do século V a.C., desenvolveu-se uma nova tendência educativa – principalmente em Atenas, após as guerras com os persas – que tinha como protagonistas homens inteligentes e eloquentes, os chamados sofistas. O movimento sofista baseia-se, obviamente, numa rica tradição intelectual, principalmente a dos filósofos pré-socráticos, com os quais mantém um diálogo crítico. As inovações dos sofistas e suas posições originais nascem desse confronto frutífero. Assim, na antiguidade, o termo significa, em primeiro lugar, aquele que possui profundamente, a sabedoria, de uma arte, o poeta, o músico, o orador, o sábio, até o prudente governador, daí o homem hábil e inteligente. Disponível em: https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/encyclopedia/rhetoric/page_011.html Acesso: 13/09/2023

das massas. Xenófanēs, da cidade Colofon – Ξενοφάνης ο Κολοφώνιος (570-480 d.C.),⁹¹ chegou à conclusão de dizer que não fora Deus, ou os deuses que criaram o homem segundo a sua imagem (como contavam os mitos de muitos povos, tendo poucas variações entre eles), mas o próprio homem criou os seus deuses segundo a sua forma humana.⁹² Assim, o mundo dos seus deuses era a representação idealizada do seu mundo e do seu ambiente onde eles vivem (Ziegler, 1960, p.136).

A origem e a formulação do Cosmos era uma questão no pensamento helênico, porém cercado aos limites de um pressuposto básico. A inexistência e o “nada” são conceitos sem nenhum conteúdo ou sem correspondência em si. No olhar de Matsoucas (1990, p.37), trata-se apenas de expressões figurativas que apresentam relações entre situações e coisas, ou seja, é incompreensível a concepção da criação, ou da origem de uma realidade por meio do “nada”.⁹³ A filosofia antiga helênica faz distinção entre a matéria e a realidade. Isso significa que uma coisa é a realidade e outra a matéria e o mundo. A sua cosmovisão principal é que apenas o não gerado e imutável é o real e imortal. Cada coisa que tem começo no tempo, tem fim também.

Para Platão, a filosofia é essencialmente teoria, isto é, a capacidade de ver, através de

um processo de abstração e de superação da experiência humana concreta. O conhecimento teórico é necessário e indispensável para o método de análise, precedendo-o e tornando-o possível. A teoria do conhecimento pressupõe, portanto, a teoria da realidade, a ser conhecida, a metafísica, ou segundo uma terminologia posterior, a ontologia (Marcondes, 2013, p. 57). Um dos principais ensinamentos de Platão é o mundo das ideias. Segundo Platão, o mundo visível e a alma do ser humano são cópias do mundo real, do mundo das ideias e, também, esse fenômeno é a queda que aconteceu do mundo da realidade, que é o mundo das ideias. Essas ideias são “essências independentes, imateriais e imutáveis, no entanto, inabordável aos sentidos do ser humano e apenas são visíveis pelo entendimento.”⁹⁴ Segundo Platão, deus é o absoluto, onde não tem “arque” – começo, o qual “sempre é sendo ser, imutável, nem aumenta nem decline” (Kalfas, 1998, p. 18).

Por outro lado, Aristóteles aceitava a teoria das ideias de Platão, mas não estava de acordo com ele na questão que, essas ideias eram essenciais independentes e fora das coisas sensíveis. Na lógica de Aristóteles as ideias existem como espécies em relação às coisas perceptíveis e, ainda, como dinâmicas, ou então, poderes que formam a matéria. A espécie junto com a matéria consiste na essência dos

⁹¹ Xenófanēs - Ξενοφάνης ο Κολοφώνιος (570-480 a.C), nascido na cidade de Cólofon, na Ásia Menor, foi o primeiro filósofo que falou com ironia sobre as características humanas dos deuses, negando o politeísmo predominante da sua época. Além disso, Xenófanēs descartou a imagem que as pessoas tinham criado para os seus deuses, como também, criticou os seus mestres “oficiais”, Homero e Hesíodo pelos antropomorfismos e a imoralidade que os atribuíram, declarando que; “um Deus entre os deuses e dos homens, supremo, nem semelhante de corpo como os mortais, e nenhuma razão racional que pode percebê-lo” (Εἰς Θεός, ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτε δέμας θνητοῖσι ὅμοιος, οὔδὲ νόημα). A tradução é do autor (Ziegler, Konrad. Ξενοφάνης ο Κολοφώνιος: ἕνας επαναστάτης τοῦ πνεύματος. ΕΠΕΤ, Θεσσαλονίκη, 1960. pp.125-144).

⁹² Xenófanēs chega ao ponto de criticar fortemente o disparate e o engano das pessoas de criar os deuses à vontade, como eles mesmos os imaginavam, dizendo: “Mas, se os bois, os cavalos, ou os leões tinham mãos, ou poderiam de desenhar com as suas mãos e fazerem as obras que os homens fazem, os cavalos se representariam os seus deuses como cavalos, os bois como bois e, teriam desenhado os seus corpos, como o seu” (ἀλλ’ εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ’> ἢ ἑλέοντες ἢ γράψαι χεῖρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες, ἵπποι μὲν θ’ ἵπποισι βόες δὲ τε βοῦσιν ὁμοίας καὶ <κε> θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ’ ἐποίουν τοιαῦθ’ οἷόν περ καὶ τοὶ δέμας εἶχον <ἐκαστοι>). Xenofanes, fragm. 15. Κελεσίδου, Α. Η φιλοσοφία του Ξενοφάνη. Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, 1996.

⁹³ Essa verdade é percebida de todo o âmbito da filosofia grega e, por isso devem ser mencionados alguns escritos característicos. Os filósofos atômicos, Demócrito e Leucipo, quando falam sobre o vazio entre dos átomos da matéria, consideram o lugar onde ficam e movem os átomos. Também, “o não ser” dos platônicos e neoplatônicos não é o “nada”, mas, aquilo que não se identifica com o incorruptível, compreensível e eterno mundo. Platão não aceita o sistema monístico dos filósofos pré-socráticos, mas o dualismo. A única origem – os princípios para a criação de cada coisa é somente as ideias. (Ματσουκα, 1997, π. 37-38).

⁹⁴ Segundo Platão, a alma mantinha sua memória das lembranças dessas ideias, ao seu tempo da sua preexistência, antes ela ficasse presa no corpo. Portanto, a resgate do homem é alcançando quando a sua alma seria liberta do corpo, que é a sua prisão. ΙΕΡΟΘΕΟΣ, Βλάχος. Τό Πρόσωπο στη Όρθόδοξη παράδοση. Disponível em: <http://www.oodegr.com/oode/filosofia/diafores1.htm> Acesso: 06/10/2023

entes. No sistema filosófico de Aristóteles a linguagem muda definitivamente. No olhar de Kalfas (1998, p. 38), como na época de Sócrates e Platão a própria filosofia mantinha o seu contato com o homem comum, assim, na nova linguagem de Aristóteles, a filosofia para se tornar compreensível, pressupõe uma familiarização que procede de um estudo específico. Aristóteles acreditava que era necessário haver uma linguagem peculiar e, um modo de expressão particular, para dar mais clareza. E por isso, as suas obras contêm inúmeros termos filosóficos e neologismos, que obviamente são direcionados a um público intelectual específico.⁹⁵

Na sua obra física, Aristóteles examina o que é a matéria, a movimentação, vazio, o infinito e o tempo. Ele diz que física é tudo que inclui dentro de si a arché da movimentação. Com essa movimentação sai a matéria bruta e se torna uma forma, uma espécie. Mas, a primeira arché não fica na matéria e procede de deus, o qual é o “primeiro motor”, isto é, o “motor imóvel” (τό ἀκίνητο κινούν). Aristóteles aceita que o mundo foi criado por deus (θεός), mas, ao mesmo tempo, ele ensina que o mundo preexiste eternamente.⁹⁶ Ele, em contraste a Platão, valoriza mais o saber empírico e a ciência natural, enquanto cria uma concepção fortemente sistemática do saber, de grande influência na Antiguidade, valorizando igualmente as questões metodológicas, e desenvolvendo uma lógica que marca profundamente toda a tradição até o período moderno (Marcondes, 2013, p. 82).

Nesse contexto anteriormente mencionando, o cristianismo, sendo nomeado por parte dos gentios como uma nova religião dentro no vasto império romano, encontrou a cultura helênica,

que difundia em todas as áreas da vida dos povos conquistados pelos romanos. Muitos eram os fatores de confronto entre essas duas cosmologias opostas, mas, também muitos eram os pontos de aproximação e a sua síntese criativa. Um dos fatores com a maior divergência era a questão já apresentada, como foi criado o mundo: era a matéria preexistente a causa da criação, como acreditava o Platonismo, ou a criação que foi feita “do nada”, por meio de um Deus transcendente? Sendo assim, desde começo, a igreja entrou num desafio imenso de relacionar a pessoa de Cristo, de um lado com Deus e de outro com o mundo. Aliás, o foco principal foi de apresentar a sua cristologia, colocando Cristo Jesus no centro de toda a criação (Zezoylias, 2007, p.104).

2 - A Teologia Cristão apologética contra a filosofia Greco-romana

A cristologia inicial, no seu primeiro contato com a filosofia do mundo greco-romano, empregou, como um dos elementos essenciais, a sua ligação com a cosmologia, porque esse foi o ponto crucial para a abordagem helênica e para a busca ontológica. O emprego da dimensão cosmológica da cristologia inicial pelos escritores cristãos significava que a identidade de Cristo – na pergunta de próprio Jesus, “quem dizem os homens que eu sou” – não estava mais relacionada, como era no começo, a uma referência simples à escatologia, a qual apoiava a tese que Jesus é Deus, porque, como Filho de homem, julgaria o mundo no final da história, mas estava ligada ao começo da criação, isso é, Jesus que conservava e interpretava o mundo. A preexistência de Cristo antes da criação se torna o elemento básico da cristologia (Zezoylias, 2016, p.108.). As primeiras sementes e manifestações dessa

⁹⁵ Apesar da linguagem básica de Aristóteles ser incorporada nas teorias filosóficas posteriores, outra é a terminologia dos Estoicos, outra dos Neoplatônicos e outra dos Escolásticos da época medieval. O fato é que um bom número de termos que a filosofia e a terminologia científica usa até hoje foram criados, ou tiveram o seu sentido filosófico atribuído por Aristóteles. Termos como, “matéria, potência, energia, teoria, empiria, categoria, silogismo, física, lógica, poética, fantasia, entre outras fazem parte da filosofia Aristotélica” (ΚΑΛΦΑΣ, 2015, p.38).

⁹⁶ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ ΕΓΚΥΚΛΟΠΑΙΔΕΙΑ. Τόμος 3ος, pp. 145-146.

crisologia já são evidentes ao apóstolo Paulo, mas, parece que é desenvolvida por pessoas, independente de um e do outro, dentro na comunidade cristã primitiva, como um tipo de teologia que é incorporada aos diferentes textos do Novo Testamento. Segundo Zezoulias (2016, p.109), Cristo foi o centro de todo kerygma apostólico uma vez que:

É notável que essa crisologia é observada aos hinos litúrgicos que estão circulados independente, e estão usados, seja de Paulo, seja de João, ou de outros escritores aos seus textos. Tais hinos se encontram nas epístolas aos Filipenses, aos Colossenses, na primeira epístola de Timóteo, na primeira de Pedro, aos Hebreus e no evangelho de João. Em todos esses hinos há uma crisologia adaptada para os interesses cosmológicos do mundo helênico. O elemento básico e essencial que é apresentado nessa adaptação é a declaração da identidade divina de Cristo com uma maneira ontológica: Jesus é Deus, não porque é o “filho do homem” que vai julgar a história, mas, é Deus porque Ele é a “imagem de Deus invisível” e “o resplendor da sua glória e a expressa imagem da sua pessoa.

Oséculo II d.C. foi o ponto marcante para a igreja e para o seu relacionamento com a filosofia do helenismo, porque o kerygma cristão cada vez penetrava em todas as camadas sociais e

intelectuais do império romano. Surgiu assim, um grande corpo da literatura “apologética”, através da qual, os cristãos apresentaram o seu ensino e argumentaram a sua defesa contra as acusações dos gentios. Esses novos defensores da fé cristã, ao olhar de Jaeger (1991, p.43), tinham de encontrar um ponto comum com as pessoas a quem se dirigiam, se quisessem chegar a um entendimento. Essa tentativa só podia ser feita na atmosfera da cultura intelectual grega, como os apologistas do cristianismo fizeram ao escrever para pessoas mais cultas, incluindo os governantes romanos de uma cultura superior, como foram os imperadores Adriano, Antonino Pio, Marco Aurélio e seu filho Comodo (Jaeger, 1991, p.44).⁹⁷ Críticas severas e, algumas vezes, posicionamentos ambíguos circulavam por nomes como, o do sofista e orador Luciano de Samosata,⁹⁸ do filósofo e médico Galeno⁹⁹ e do filósofo Celso.¹⁰⁰

Os apologistas eram pensadores cristãos que, através do seu ecletismo, apresentavam muitas das cosmovisões filosóficas que não passaram ao Cristianismo. Eles insistiam aos básicos princípios dos ensinamentos bíblicos e rejeitavam cada ensinamento filosófico que era oposto ao evangelho. Os escritos apologéticos do século II d.C. revestem, principalmente a forma do discurso ou diálogo elaborados conforme as regras da retórica grega, porém de um caráter simples. Na abordagem de Campenhausen (2015, p.15), esses intelectuais cristãos eram “mestres teológicos, confiantes em seus próprios trabalhos intelectuais, o que

⁹⁷ Os imperadores, por exemplo, aos quais Justino dirige a sua primeira apologia são nomeados como, “homens piedosos e filósofos”, ou “amantes da cultura” – Paidéia helênica (1Apol. 1.1-2). Por isso os apologistas aproveitaram não apenas para defender a Igreja e sua fé, mas, também exercer uma crítica oponente da situação religiosa e política, que era hostil e injusta contra os cristãos (Logothetoy, 1930, p. 58).

⁹⁸ Luciano de Samósata (Λουκιανός ο Σαμοσατεύς, 125 d.C.-181 d.C.) foi um sofista e retórico que, inicialmente aproximou o cristianismo e escreveu uma sátira para zombar a caridade cristã, ou seja, o amor de Cristo que os cristãos mostravam entre si nos seus encontros e, também, para descrever a ousadia, ou destemor que manifestavam perante a sua morte durante as perseguições contra eles.

⁹⁹ Cláudio Galeno (Κλαύδιος Γαληνός, 129 d.C.-199 d.C.), mais conhecido como Galeno de Pérgamo, foi um proeminente médico e filósofo romano de origem grega. Em sua obra “Sobre as Diferenças dos Pulsos”, escreveu que considerava os cristãos com uma fé sem lógica, ou seja, sem razão porque era baseada em parábolas e milagres, todavia ele o respeitava e, em geral, admirava o seu comportamento e seu modo de viver, considerando a comunidade cristã como uma “escola filosófica”. Γαληνού, Περὶ Διαφορᾶς Σφριγμῶν, βιβλίον ΙΙ.4, na obra de, Margaret Y. MacDonald, Early Christian Women and Pagan Opinion, 1996.

¹⁰⁰ Celso – Κέλσος foi um filósofo platônico eclético do século II. Em sua obra Αληθής Λόγος – “Aléthés Logos” (Palavra Verdadeira), tentou atacar e ferir os ensinamentos cristãos no seu fundamento teórico e filosófico. Celso escreveu a sua obra por volta de 170 – 180 d.C., caracterizando os cristãos como pessoas de “intelecto inferior” e o seu ensino sendo produto do pensamento “bárbaro e incivilizado”, direcionado para os homens imbecis e sem instrução. A obra de Celso foi conservada, em maior parte no escrito de Orígenes, “Contra Celso”, o qual foi escrito 70 anos depois (250 d.C.), respondendo às acusações de Celso e dos outros filósofos, demonstrando assim a grandeza de Orígenes sobre a defesa do cristianismo e sua contribuição para o desenvolvimento do mundo greco-romano.

pressupõe uma formação e treinamento acadêmico e empenho em defender, estabelecer e desenvolver a verdade cristã”. Visam a demonstrar que a filosofia, baseada meramente na razão humana, obscurecida pelas maquinações dos demônios, conheceu parcialmente a verdade, entremeando-a com erros; que o cristianismo, ao contrário, apresentava a verdade íntegra e absoluta (Altaner, B e Stuiber, A. 1972, p.71).

Os apologistas declararam que a fé na pessoa de Cristo, no qual os cristãos o reconheciam como, único Senhor e Salvador, pode ser manifestada como “hyper-logos” – υπέρλογος (além da razão humana), mas, essa fé não é absurda e incongruente, ou seja, não é contra o raciocínio humano. Com esse tipo de exposição do discurso que eles apresentaram, abriram as portas da Igreja para um diálogo fértil com os seus acusadores, ou seja, com a cultura greco-romana e seus representantes intelectuais. Usando argumentos racionais e através da mesma linguagem que os filósofos se tratavam, demonstraram não apenas a verdade revelada na sua mensagem cristã, mas também a falsidade e o engano da idolatria e dos mitos que os próprios filósofos ensinavam ao seu público. Além disso, boa parte dos escritos dos apologistas era dirigida, primeiramente aos judeus e consistia na continuação orgânica da apologética judaica no período helenístico e da apologia cristã, que tem seu fundamento nos livros do Novo Testamento,¹⁰¹ principalmente dos Evangelhos e Atos dos Apóstolos (Tsames, 2001, p. 51).

Com essa ousadia dos apologistas, o cristianismo saiu de uma estreita e limitada posição, que estava nas primeiras décadas da sua existência, seguindo posteriormente a uma

parte da ação missionária de apóstolo Paulo, apresentada a um público mais amplo e mais culto o seu ensino elevado e superior entre de todas as filosofias humanas. Uma razão sobre essa reação dos apologistas era a depreciação e hostilidade dos gentios, principalmente dos intelectuais, contra os cristãos, os quais eram considerados como pessoas “recém-chegadas”, sem história, sem pátria e sem um livro sagrado (Filoramo, 1997). A “filosofia cristã”, como a maioria dos apologistas a chamava, não era oriunda do pensamento humano, mas emanava de Deus por meio do Seu Filho Unigênito, Jesus Cristo encarnado, que restaurou a sociedade da idolatria e levou o ser humano, novamente à presença de Deus. Os apologistas do segundo século d.C, tentaram demonstrar a “racionalidade” do cristianismo que não é longe a verdade completa que foi revelada pelo “Logos” encarnado. Pepin resume o argumento deles dizendo que:

Se algumas ideias das escolas filosóficas coincidem com aquelas dos cristãos, é porque tanto os filósofos, quanto os cristãos participam no Logos divino, apesar de que a sua participação é muito diferente, pois, os filósofos conheciam o Logos por parte (isso mostra as vezes o seu sucesso, mas os seus erros e das suas contradições também), enquanto os cristãos possuem a totalidade de Logos, porque receberam o próprio Logos, na pessoa de Jesus Cristo. (1989, pp. 252-253).

Porém, embora os apologistas atuassem no II século d.C., o início da apologética cristã foi pelo próprio Jesus Cristo, que se defendeu perante os líderes religiosos do judaísmo e

¹⁰¹ O propósito dessas apologias dos escritos do Novo Testamento tinha a ver com as questões principais dos fariseus e líderes do sinédrio dos judeus, que os apóstolos e seus seguidores tentaram responder. Questões como: porque os judeus não reconheciam Cristo Jesus como Messias, apesar dos milagres que Ele fizera e por cumprir todas as profecias do Antigo Testamento que apontavam para ele e, como foi possível de ser crucificado o Filho de Deus que revelava a mistério do amor Divino para o ser humano? Apologistas com essa problemática escreveram: Justino filósofo e mártir (Diálogo com Trifão), Ariston Pellaios (Antilogia de Papisco e Jason), Apolinario de Ierápolis (Aos Judeus) e outros (Tsames, 2001).

as autoridades políticas romanas, quando foi condenado na última semana da sua Paixão. Logo depois, no livro de Atos, encontram-se os discursos apologéticos do protomártir Estevão, do apóstolo Paulo aos judeus e aos intelectuais atenienses no areópago e, mais tarde, a exortação de Pedro aos cristãos e seus leitores da sua carta, onde os exorta de serem sempre prontos para “apologia”, por causa da sua esperança em Jesus Cristo (1Pe 3.15). Sendo assim, os escritos dos apologistas desse período expressam os ensinamentos e a teologia da Igreja e, a sua perspectiva de defender a fé e dialogar com os componentes básicos da cultura da sua época. Os principais apologistas do século II d.C. foram, Justino - o mártir, Atenágoras, Aristides o Ateniense, Quadrato, Aristão, Milciades, Apolinário e Melitão, porém, o mais eminente de todos foi Justino, o chamado filósofo.

3 - A “filosofia Cristã” segundo Justino, o filósofo e mártir

Segundo seu aluno Taciano, Justino foi caracterizado como um homem, “admirabilíssimo”¹⁰² que, na sua vida cristã, não era distante das virtudes dos apóstolos,¹⁰³ da mesma forma, por Tertuliano, foi chamado como, “filósofo e mártir”.¹⁰⁴ Ele se distingue dos outros apologistas do século II d.C. por sua originalidade, que tinha a ver com o seu genuíno desejo de que, a mensagem salvífica de Cristo Jesus chegasse às pessoas que buscam a verdade, mesmo que fosse por meio da filosofia humana. Justino destaca a superioridade dos ensinamentos cristãos, a “verdadeira filosofia” como chamava as verdades reveladas por Cristo,

chegando à conclusão dizer que o cristianismo é “a única filosofia segura e compatível”.¹⁰⁵

Justino atuou na época dos imperadores romanos¹⁰⁶ : Antonino Pio e Marco Aurélio, dos chamados “filósofos”, aos quais ele dirige as suas apologias. No período desses governos, ele se tornou cristão. De acordo com o próprio Justino (1Apol. 1.27-28) era filho de Priscus e neto de Baqui e foi nascido, provavelmente no começo do século II (100-110 a.C.) na cidade romana, Flavia Neapolis da Samaria (atualmente a cidade Nablus, da Síria), que foi construída em cima das ruínas da antiga cidade bíblica da Palestina, Siquém. Justino, do ponto de vista de Liebaert (2000, p.78) embora tenha crescido na formação grega, a sua origem de Samaria indica que, tinha um conhecimento das tradições exegéticas judeu-cristãs, as quais contribuíram na construção do seu pensamento para obra literária. Na sua juventude, foi atraído pela filosofia do seu tempo, percorrendo várias escolas filosóficas e ouvindo os seus ensinamentos o que o levou a muitas decepções. Compenhausen descreve sobre essa busca de Justino:

Justino deseja explorar em todas as direções, para se tornar familiarizado com todo o mundo “de muitas cabeças” (Dial. 2.2) da filosofia. Ele considera os ensinamentos dos estoicos um campo de estéril porque eles não exploram os assuntos relacionados a Deus de modo real. O filósofo peripatético o decepcionou ainda mais, porque depois de alguns dias ele levantou a questão do pagamento, que é tão

¹⁰² O “Θαυμασιώτατος” – thaumaciótatos. Taciano, Λόγος πρὸς Ἕλληνας (Discurso aos Gregos), 20.19.

¹⁰³ “Ἰουστίνος δὲ ὁ Νεαπολίτης, ἀνὴρ οὔτε τῷ χρόνῳ πρῶτος ὢν τῶν ἀποστόλων οὔτε τῇ ἀρετῇ” (Alia Fragmenta, 1).

¹⁰⁴ Tertuliano, Adversus Valentinianos 5.

¹⁰⁵ «τούτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ασφαλή τε και σύμφορον» (Dial. 8. B.E.P. 3, 216). Todavia, outros apologistas também caracterizavam o cristianismo como uma filosofia. O apologista Taciano dizia: “Ἡ καθ’ ἡμᾶς βάρβαρος φιλοσοφία – segundo a nossa filosofia bárbara” (Λόγος πρὸς Ἕλληνας-Αὐτὸς Ἑλενοῦ, 35. B.E.P.E.Σ. 4, 264), “ἡ ἡμετέρα φιλοσοφία – a nossa filosofia” (Πρὸς Ἕλληνας-Αὐτὸς Ἑλενοῦ. 31. B.E.P.E.Σ. 4, 261), “ὁ Taciano que autocaracteriza a sua filosofia segundo os bárbaros – ο κατὰ βαρβάρους φιλοσοφῶν Τατιανός” (Πρὸς Ἕλληνας-Αὐτὸς Ἑλενοῦ. 42. B.E.P.E.Σ. 4, 267) e os apologistas também, Meliton e Miltiadis, os quais chamam o ensino cristão de filosofia, de acordo com Eusébio, V, 17,5 (B.E.P.E.Σ. 19. 336).

¹⁰⁶ Por meio dos apologistas, no século II, é cumprido o dito de Jesus: “E, por causa de mim, sereis conduzidos à presença de governadores e de reis, para dar testemunho perante eles e perante as nações”. (Mt 10,18).

indigno de um filósofo. Os pitagóricos dissuadiam o pesquisador a buscar menos que o conhecimento, que para eles pressupunha um conjunto de informações musicais, astronômicas e geométricas, o qual Justino não possuía nem tinha tempo para adquirir. (2015, p.17).

Finalmente, Justino seguiu o platonismo, pois foi aceito por um mestre platônico que o fascinou pela teoria das “ideias” e do entendimento das “coisas imateriais e invisíveis”, quando achou ter encontrado a verdade.¹⁰⁷ Não se sabe exatamente em qual cidade foi ensinado o platonismo, provavelmente em Atenas, ou na Cesareia da Palestina (Christou, 1978). Justino, por um lado, inicialmente ficou satisfeito com o platonismo, porém, as dúvidas começaram a atingi-lo novamente e, o vazio que sentia no seu interior desde o início, não havia sido totalmente preenchido. O cristianismo, por outro lado, era tratado pelos filósofos com ironia e desprezo, como uma “religião de bárbaros e analfabetos”,¹⁰⁸ mas, em geral, entre os povos do império não era apreciado, por causa de seu rigor moral e seu afastamento das manifestações sociais.

A filosofia helênica, para Justino, era uma “amalgama” de várias posições sobre as questões cosmológicas, postas com base de interpretações teóricas, muitas diferentes da revelação de Cristo. De acordo de Theodorou (1978), a filosofia para Justino era um processo

intelectual, que não conseguiu misturar as várias divergências dos filósofos, apesar de não fracassarem totalmente em sua busca sobre o ser divino.¹⁰⁹ Na percepção de Justino, a filosofia dos gregos era “multiforme”, mesmo tendo muitas escolas com linhas de pensamento, o alvo da ciência de todas elas era somente um.¹¹⁰ Caracterizado o cristianismo como filosofia, Justino tentava enfatizar o caráter, por excelência espiritual do cristianismo, distinguindo-o de outras religiões orientais e destacando a contradição imensa que existia entre ele e o sincretismo gnóstico da sua época.¹¹¹

O pensamento de Justino, como aparece nas suas obras seguiu dois eixos centrais: a) a possibilidade da razão humana de aproximar a verdade e b), todas as profecias das Escrituras cumpridas na pessoa de Cristo Jesus. Justino alegava que existe em toda raça humana, por natureza, ou seja, inata, alguma semente de Logos (2Apol. 8.1). Por meio desse pressuposto, ele reconhecia que, “toda coisa boa que foi dita no passado pelas pessoas sabias é nossa, dos cristãos” (2Apol. 13.4). Estudando as obras de Justino, é possível observar que ele é o primeiro cristão que tenta fazer uma análise mais profunda dos textos do Antigo Testamento, usando o método tipológico, usado pelos próprios judeus, também (Papadopoulos, 2011). Sua obra não é sistematizada e não reflete todo ensino cristão, mas isso pode ser justificado porque boa parte de sua obra foi perdida, enquanto, sua forma

¹⁰⁷ Καί μέ ἦρει σφόδρα ἡ τῶν ασωμάτων νόησις, καί ἡ θεωρία τῶν νοητῶν ανεπτέρου με τήν φρόνησιν, ὀλίγου τέ ἐντός χρόνου ὡμην σοφός γερονέμαι, καί ὑπό βλακείας ἤλπιζον αὐτίκα κατόψεσθαι τόν Θεόν. Τούτον γάρ τέλος τοῦ Πλάτωνος φιλοσοφίας” – então, me encantou fortemente o entendimento das coisas imateriais e, a teoria das coisas invisíveis reanimou o meu juízo, assim, então, me considere que em pouco tempo me tornaria sábio e, pela minha imbecilidade esperava que no mesmo momento contemplasse Deus, pois, esse é o objetivo final da filosofia de Platão (Dial. 2.63-65).

¹⁰⁸ Η καθ’ ἡμᾶς βάρβαρος φιλοσοφία – segundo a nossa filosofia bárbara” e, “γραφάς τινάς βαρβαρικός” – “alguns escritos dos bárbaros”. Τατιανός, Λόγος προς Ἕλληνας 29, 35.

¹⁰⁹ Justino alegava que existe em toda raça humana, por natureza, ou seja, inata, semente de Logos (2Apol. 8.1) e, nesse pressuposto, ele reconhecia que, “toda coisa boa que foi dita no passado é nossa, dos cristãos” (2Apol. 13.4) considerando com isso que Justino, por meio dos seus argumentos, queria construir uma “ponte”, que seja compatível entre o cristianismo com a filosofia gentílica. Essas suas palavras anteriores remetem ao discurso de Paulo, no Areópago de Atenas, quando citou poetas gregos que buscavam Deus (At 17. 27-28).

¹¹⁰ “οὐ γάρ ἄν Πλατωνικοὶ ἦσαν οὐδὲ Στωϊκοὶ οὐδὲ Περιπατητικοὶ οὐδὲ Θεωρητικοὶ οὐδὲ Πυθαγορικοὶ, μᾶς οὔσης ταύτης ἐπιστήμης. Οὐ δὲ χάριν πολὺ χρόνος ἐγενήθη, θέλω εἰπεῖν” (porque, apesar de não pertencerem à escola platônica, nem todos eram estoicos, nem peripatéticos, nem pitagóricos, todos estavam sendo seguidos pela mesma ciência; pois (a filosofia) foi feita pelas diferentes linhas de pensamento) Dial. 2.61-62. A tradução é do autor.

¹¹¹ O gnosticismo em geral foi uma tentativa da mente filosófica de absorver o cristianismo e transformá-lo em uma simples filosofia religiosa, ou uma tentativa do pensamento religioso de dar à fé cristã uma explicação mais profunda da forma simples em que o evangelho foi originalmente apresentado, e transformá-lo em um sistema de “teurgia e em mistagogia” (THEODOROY, 1978).

de escrita seguiu o ambiente filosófico da época que, historicamente, é um período sobre o qual não temos informações suficientes.

Justino apoiou a posição que todos aqueles filósofos e poetas que viveram antes da encarnação de Jesus Cristo, que se revelou como o “Logos Divino”, tornaram-se capazes de buscar e discutir entre si, seja parcial ou imperceptivelmente sobre os entes e, por isso, seus ensinamentos incluíam apenas sementes de verdade:

Os ensinamentos de Platão não são diferentes dos ensinamentos de Cristo, mas não são totalmente iguais, como também os ensinamentos dos outros, ou seja, dos estoicos, dos poetas e dos demais escritores, não o são. Mesmo assim, cada um deles falou bem, em relação ao logos divino seminal que existe no seu interior, desde a sua origem¹¹².

Justino, nessa perícopa, acrescenta a diferença que existe entre os ensinamentos dos pensadores antigos, que se tornam completos e úteis somente na revelação plena de Cristo. Na mensagem do cristianismo, eles acabam sendo confirmados plenamente com seu valor autêntico e sua autoridade divina.¹¹³ A base da ideia inovadora de Justino é que, tudo que foi bem-dito por pessoas sábias, em relação ao desenvolvimento e a perfeição da vida do ser humano, foi influenciado pelo “logos seminal” que habita em cada pessoa que vem ao mundo. Deus havia espalhado por toda a humanidade uma semente da própria razão divina, a fim de buscá-lo e voltarem-se ao seu criador, visto que, “logo também, aos gentios Deus concedeu o arrependimento que conduz à vida” (At 11-18).

A grandeza da contribuição de Justino na teologia do cristianismo dos primeiros séculos foi a originalidade das suas obras. Sua formação filosófica é um instrumento importante de seu discurso, mas não o utiliza como fundamento de expor a verdade cristã. Oriundo de um ambiente filosófico, seu alvo foi criar um e verdadeiro filósofo, ou seja, “o filósofo cristão”. No olhar de Papadopoulos (2011), Justino não é um pensador sofisticado do seu tempo, mas um catequista e genuíno mestre da Igreja, que tentou alcançar um grande desafio da sua época: dar a resposta ao judaísmo e gnosticismo sobre quem é Cristo Jesus e, juntamente, dar a resposta à filosofia greco-romana, apresentado o evangelho de Cristo, como a totalidade e consumação da busca humana. Embora a passagem filosófica dos conceitos de Justino seja uma ferramenta pertinente usada em sua obra, os pressupostos e o fundamento do seu pensamento são as Escrituras (Papadopoulos, 2011).

Considerações finais

A Igreja, no primeiro século, lutava para sobreviver às perseguições romanas e à polêmica dos judeus, por isso, a sua tentativa era de manter a fé, a perseverança e a unidade dos seus fiéis, através de cartas que os apóstolos enviavam às comunidades cristãs espalhadas em boa parte do império romano. Porém, no século II d.C., houve a necessidade de defender e apresentar o evangelho de Cristo aos gentios, principalmente no ambiente filosófico, no senado e aos imperadores romanos, por isso a Igreja reagiu com seus defensores intelectuais, os apologistas. As suas obras consistem de correntes filosóficas, das convicções religiosas, das percepções

¹¹² Οὐχ ὅτι ἀλλότρια ἐστὶ τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι πάντη ὅμοια, ὡσπερ οὐδὲ τὰ τῶν ἄλλων, Στωϊκῶν τε καὶ ποιητῶν καὶ συγγραφέων. ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικῆς θεοῦ λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγγετο”. Ἰουστίνος, φιλόσοφος καὶ μάρτυρ, Β' Ἀπολογία υπὲρ τῶν Χριστιανῶν, πρὸς τὴν τῶν ρωμαίων Σύγκλητον. PG 6, 465, 13-B

¹¹³ “[...]μειζόνως καὶ θεῖως καὶ μόνοι μετὰ ἀποδείξεως” – [...]somente nós (os cristãos) demonstramos (a verdade) grandiosa e divinamente (1Apol, 20.3. B.E.P.E.Σ 3, 172).

cosmológicas e das possibilidades políticas do seu tempo. Os fatores que determinavam o “clima” espiritual era o judaísmo, o helenismo, as várias religiões e o Estado romano. Por isso, todo esse mundo diverso e dinâmico foi, de um lado, um problema grande para a Igreja expandir o evangelho nas nações, de outro, porém, para os apologistas, consistiu em um instrumento adequado para que a mensagem do Evangelho chegasse em todas as camadas sociais.

Se os apologistas não expressassem a sua teologia, através da espiritualidade desse mundo, usando os meios que as pessoas pensavam, principalmente a linguagem que era necessária para formular o seu ensino, correriam o risco de ficarem afastados das evoluções que aconteciam ao seu redor. A maioria dos apologistas parece ter a consciência dessa problemática, para cumprir a Grande Comissão de Jesus, que era as Boas Novas serem espalhadas até o “fim do mundo”. No seu encontro com o contexto greco-romano, os apologistas adotaram a sua linguagem e aproximaram-se da sua cultura, apresentando a sua teologia de uma forma filosófica, que os intelectuais da época usavam. Além disso, o próprio termo “Teologia” – θεολογία, que foi adotado para apresentarem o ensino apostólico, é oriundo da tradição filosófica antiga.

O mais eminente dos apologistas, o filósofo e mártir Justino, foi um “teólogo” cristão inovador da sua época, o qual, na sua tentativa de construir algumas “pontes comuns” com o mundo que o cercava, não hesitou em comparar Cristo com Sócrates, o grande inovador da cidade de Atenas¹¹⁴ do século V a.C., e com suas ideias pioneiras. Apesar do pensamento filosófico de Justino apresentar um tom platônico e “sementes” estoicas, o seu

ensino e teologia são profundamente bíblicos e cristológicos, e de forma alguma altera a sua fé cristã. Em Justino, o cristianismo tornou-se a conclusão final da verdade, a manifestação da própria Palavra na pessoa de Cristo. A compreensão total da obra de Justino, bem como da sua pessoa, caracteriza-se como difícil, mas isso é justificado, porque boa parte de sua obra foi perdida, enquanto seus escritos foram determinados pelo ambiente social e religioso e pelas mudanças culturais da sua época. Por isso, Justino é considerado o teólogo da Igreja que liga a época pós-apostólica com toda tradição eclesial posterior.

Referenciais bibliográficos

ALTANER, B. & STUIBER, A. Patrologia: vida, obra e doutrinas dos Pais da Igreja. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 1972

CAMPENHAUSEN, Hans, Von. Os Pais da Igreja: a vida e a doutrina dos primeiros teólogos cristãos, 9ª ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2015.

FILORAMO, Giovanni – RODA, Sergio. Cristianismo e Sociedade Antiga. São Paulo: Paulus, 1997

HADOT, Pierre. Τι είναι η Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία. Μετάφραση: Αντα Κλαμπατσέα. Αθήναι: 2002.

JAEGER, Werner. Cristianismo primitivo e Paideia grega. Tradução de Teresa Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, 1991

LIEBAERT, Jacques. Os Padres da Igreja. Vol. I, séculos I-IV. Trad. Nadyr de Salles Penteadó. São Paulo: Loyola, 2000

¹¹⁴Justino tinha a ousadia de dizer: “Sócrates revelou entre os gregos o que Cristo ensinou entre os bárbaros, quando o Logos tomou forma humana e se tornou homem e foi chamado Jesus Cristo” (1Apol. 5.4). “Οὐ γὰρ μόνον ἔλλησι διὰ Σωκράτους ὑπὸ Λόγου ἠλέχθη ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ἐν βαρβάροις ὑπ’ αὐτοῦ τοῦ Λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου, καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ κληθέντος” (1Απολογία, P.G. 6, 5.4).

MARCONDES, Danilo. Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2013.

PEPIN, Jean. Η Πατερική Φιλοσοφία. Στό, Η Φιλοσοφία, τόμος Α΄: απο τον Πλάτωνα ως τον Θωμά Ακινάτη. Επιμέλεια έκδοσης, F. Châtelet. Μετάφραση Κωστής Παπαγιώργης. Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση, 1989

ZIEGLER, Konrad. Ξενοφάνης ο Κολοφώνιος: ένας επαναστάτης τού πνεύματος. ΕΠΕΤ, Θεσσαλονίκη, 1960. pp.125-144. Disponível em: <http://epet.nlg.gr/all1.asp?id=1131&pg=0> Acesso: 06/09/2023

Obras em Grego

ZHZOYLIAS, Ιωάννης. Ελληνισμός και Χριστιανισμός: η συνάντηση των δύο κόσμων. Αθήνα: Αποστολική Διακονία της Ελλάδος, 2016

ΘΕΟΔΩΡΟΥ, Χρήστος. Η ιστορία του Δόγματος: από των Αποστολικών χρόνων μέχρι της Α΄ εν Νικαία Οικουμενικής Συνόδου. Αθήνα: Έκδοση του Πανεπιστημίου Αθηνών, 1978

ΚΑΛΦΑΣ, Βασίλης. Τίμαιος του Πλάτωνος, Εισαγωγή- Μετάφραση- Σχόλια. Αθήνα: Πόλις

1998.

ΚΟΥΚΟΥΡΑ, ΚΟΥΚΟΥΡΑ, Δήμητρα. Η Δεύτερη Σοφιστική και η Ρητορική Τέχνη. Θεσσαλονίκη, 2003

ΜΑΡΑΣ, Αναστάσιος. Το πρόσωπο του Χριστού σε φιλοσόφους και απολογητές. Αθήνα: Ηρόδοτος, 2003.

ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, Νικόλαος. Λόγος καί Μύθος: με βάση την αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Θεσσαλονίκη Πουρνάρας, 1997

ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, Στυλιανός. Πατρολογία. Τόμος Α΄. Αθήνα: Εκδόσεις Γρηγόρη, 2011

ΤΣΑΜΗΣ, Δημήτριος. Εκκλησιαστική Γραμματολογία: από την αποστολική εποχή, ως την άλωση της Κωνσταντινουπόλεως, 2001

ΦΟΥΓΙΑΣ, Μεθόδιος. ΤΟ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΥΠΟΒΑΘΡΟ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ. Άποστολική Διακονία της Έλλάδος: Αθήνα, 1992

ΧΡΗΣΤΟΥ, Κ. Παναγιώτης. Έλληνική Πατρολογία. Τόμος, Β΄. Θεσσαλονίκη: Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, 1978.

Patrologiae, series Graeca. Jean-Paul Migne. Ιουστίνου Φιλοσόφου και Μάρτυρος, τα ευρισκόμενα πάντα. PG, 6. (1η και 2η Απολογία, Διάλογος με τον ιουδαίο Τρύφων).

X

AS INTERPRETAÇÕES DA CRUCIFICAÇÃO DE JESUS, ONTEM E

HOJE

Jonas Machado¹¹⁵

The interpretations of the crucifixion of Jesus, yesterday and today

Las interpretaciones de la crucifixión de Jesús, ayer y hoy

RUTLEDGE, Fleming. *A Crucificação. Entendo a morte de Jesus Cristo*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023, 715p.

Está disponibilizada em português, no Brasil, uma obra importante, e ainda recente (original em inglês de 2015), sobre um tema fundamental para a fé cristã – o significado da morte de Jesus Cristo na cruz.

As respostas prontas no âmbito popular sobre a razão por que Jesus morreu podem fazer parecer que, um livro que aborde esse assunto, é “chover no molhado”. Mas engana-se quem pensa ser tão fácil responder essa pergunta com a simples declaração de que ele “morreu pelos nossos pecados” ou declarações semelhantes.

Naturalmente, é certo que Jesus morreu porque incomodou suficientemente autoridades judaicas e romanas. Nesse sentido, Ele foi um mártir da justiça, o qual morreu como um protesto contra as maldades e desigualdades do mundo. Entretanto, o Novo Testamento insiste que é mais do que isso. Como disse Paulo, “Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo” (2 Cor 5.19), ou ainda, as várias declarações de que ele morreu “por nós” ou “pelos nossos pecados”, e ainda outras palavras e expressões chave que

indicam a convicção dos primeiros cristãos que produziram o que chamamos de Novo Testamento de que a crucificação de Jesus foi muito mais do que a morte de um mártir.

Mas, o que significa exatamente esse “algo mais”? Por que foi necessário um sacrifício por meio do derramamento do sangue de Jesus de modo tão violento? Por que o bom Deus não simplesmente perdoa os pecadores arrependidos? O que a crucificação de Jesus tem a ver exatamente com todo aquele sistema de sacrifícios do Antigo Testamento? Por que tudo isto foi necessário? O Novo Testamento não traz uma explicação elaborada e explícita sobre a razão da morte de Jesus na cruz. Como disse o reconhecido especialista no assunto, Leon Morris, “o NT não propõe uma teoria da expiação”.¹¹⁶

Assim, são perguntas desse tipo que as mais de setecentas páginas da obra de Rutledge procuram tentar responder, amparadas por uma ampla bibliografia. Para isso, ela se valerá de exercícios exegéticos, mas também terá de construir elaborações teológicas. Em português, no Brasil, não surgiu trabalho tão substancial quanto esse desde a publicação de “A Cruz de Cristo”, de John Stott, publicado pela Editora Vida em 1991.

¹¹⁵ Jonas Machado, doutor em Ciências da Religião pela UMESP, professor titular da FTBSP (1994-), Estudos Pós Doutoriais em História Antiga UNICAMP, e OXFORD, leciona Exegese e Hermenêutica, pesquisa História com ênfase no misticismo, escatologia e apocalíptica, é escritor e tradutor de comentários bíblicos e apócrifos. Pastor na Igreja Batista no Jardim Utinga, Santo André-SP. Jonas.machado@teologica.net

¹¹⁶ Essa afirmação, cujo negrito foi por nós acrescentado, está no item “Expiação” em ELWELL, W. (ed.). *Enciclopédia Histórico Teológica da Igreja Cristã*. vol. II. São Paulo: Vida Nova, 1990, p.137. Curiosamente, o próprio livro de Levítico também acaba não apresentando uma explicação da razão dos sacrifícios. GORMAN, M. (ed.). *Scripture and Its Interpretation*. Grand Rapids: Baker Academic, 2017, p.55.

O livro está dividido em duas grandes partes. A primeira trata da cruz por si mesma, com um capítulo especial, que a autora chama de “capítulo de transição” – uma reconsideração atualizada a respeito da prevacente teoria da satisfação de Anselmo da Cantuária, elaborada no século XI d.C. A segunda parte trata de diversos temas relativos à crucificação: Páscoa e Êxodo, sacrifício de sangue, resgate e redenção, a questão forense, a influente teoria acadêmica do Christus Victor, a descida ao inferno, a substituição, e uma tentativa de atualização da teoria antiga da recapitulação, de Irineu de Lyon.

Sua introdução é bastante longa, mas não chega a ser desproporcional em relação ao tamanho do livro. Nela, a autora quer deixar bem claro quais são seus propósitos na obra. Ao começar com a afirmação da singularidade irreligiosa da crucificação de Cristo, ela diz que seu propósito principal é “fortalecer o pressuposto do leitor de que a cruz de Jesus é um evento irrepitível, o qual questiona todas as religiões e estabelece um fundamento totalmente novo para a fé, a vida e o futuro da humanidade” (p.32).

Como ela diz, em contraste com a tendência de diversas obras estadunidenses de rejeitar a “expição substitutiva” e a “substituição penal”, sua pretensão é provocar um debate que encoraje “o retorno do assunto para o centro da proclamação cristã” (p.35). Portanto, a obra se insere em um contexto apologético, ou mesmo polêmico.

Rutledge emprega duas vezes o subtítulo “A NECESSIDADE DE INTERPRETAÇÃO”, e reforça que o NT não explica com detalhes o motivo da morte de Jesus ter sido tão violenta. Esse silêncio, para a autora, também está refletido na falta de decisões conciliares da Igreja a respeito da cruz de Cristo. De acordo com ela, tudo, provavelmente, porque não há uma teoria específica em detrimento de outras, mas uma compreensão multifacetada (p.39). Esta constatação parece permear todo o seu livro, mas ocorrerão afunilamentos, como veremos.

Outro elemento que já vai ficando claro na introdução é que a autora sustenta que a cruz e seu significado é elemento central e único na fé cristã. Até mesmo a ressurreição, ou conceito de um messias ressuscitado, não é elemento estranho em concepções religiosas antigas, ao passo que um Messias-Rei crucificado é algo novo. Porém,

curiosamente, afirmando um pouco ao contrário do que é o mais comum, ela assevera que, de uma perspectiva pelo menos paulina (1 Coríntios 15), falar da cruz é pressupor a ressurreição como parte do mesmo evento (p.62).

Rutledge, portanto, está interessada em reafirmar os grandes temas bíblico-teológicos em torno da crucificação sem se afastar das confissões ortodoxas a respeito, e buscar pontos de equilíbrio dos vários aspectos teológicos e bíblicos envolvidos, com destaque especial para duas categorias principais: a expiação pelo pecado, e a vitória apocalíptica contra as hostes do mal englobada no tema do Christus Victor.

Na primeira parte, a autora trata da primazia da cruz, sua crueldade e a questão da justiça, para terminar essa parte com uma retomada e tentativa de atualização da teoria da satisfação, tradicionalmente atribuída a Anselmo da Cantuária, e largamente adotada em meios mais conservadores. A teoria, grosso modo, é que, ao invés de ter sido uma transação para enganar o diabo, como disseram diversos Pais da Igreja, a crucificação foi necessária para satisfazer a justiça de Deus, que exige um sacrifício perfeito para expiar os pecados.

Logo de início Rutledge destaca o óbvio: os quatro evangelhos dedicam um espaço desproporcional para o período que tradicionalmente é denominado de “A Paixão de Cristo”, isto é, da prisão de Jesus à sua ressurreição, cujo miolo central é o julgamento e a crucificação. Tal centralidade, entretanto, tem sido desafiada, como no caso do gnosticismo, diz a autora. Além disso, para ela a própria menção da cruz já é um testemunho de impiedade e crueldade, algo que os romanos nem gostavam de mencionar, o que explicaria a falta de ênfase no sofrimento intenso de Jesus. Ela se vale de diversas citações de Paulo e outros teólogos mais recentes para mostrar a degradação que representava a crucificação, cuja menção já resulta em imagem hedionda.

Não por acaso, logo em seguida, Rutledge trata da questão da justiça, capítulo que vem logo antes de sua tentativa de atualizar Anselmo, como já mencionado, pois para ele a questão da justiça é central para a teoria da satisfação por ele ensinada. O que ela pretende no capítulo está afirmado em seu resumo em itálico: em nosso mundo algo está terrivelmente errado e precisa ser corrigido (p.174),

uma ideia que aparece assim grifado algumas vezes nesse capítulo, e que será resumida em uma palavra preferida por ela: “retificação”, termo que, para ela, melhor traduz o grego *dikaíosúne*, normalmente traduzido por “justificação” (p.164ss, 197, 591, 604ss).

Começando pelo Antigo Testamento e se valendo especialmente do exemplo da Comissão para a Verdade e Reconciliação da África do Sul, com o reforço de vários teólogos que se debruçaram sobre o assunto, a autora afirma basicamente que não pode existir perdão sem justiça (ou sem satisfação, ou sem retificação). Cabe até mesmo uma vertente apocalíptica da justiça de Deus (sinônimo de “salvação de Deus” – Salmo 98.2 etc.) como revelação de uma retificação realizada por Deus não somente dos pecados, mas também de toda a criação, inaugurada na cruz e ressurreição de Jesus, mas ainda não consumada.

A teoria da satisfação de Anselmo carrega o incômodo do tempo. Como poderia ser verdadeira uma teoria elaborada no século XI, mais de mil anos depois de Cristo? Rutledge argumenta que ela teria sido antecipada por Ambrósio, Hilário de Poitiers e Vitorino, entre outros, além de textos bíblicos, como Isaías 53, Romanos 5.12-21 e outros (p.177 n.1). Os textos bíblicos, naturalmente, demandam interpretação. Mas, se a teoria realmente foi antecipada, a questão do tempo fica atenuada. Por isso, ao falar da enorme influência da teoria anselmiana, ela deixa uma importante nota de rodapé sobre a referida antecipação. Sua atualização é basicamente uma defesa corajosa das críticas contundentes em solo, principalmente estadunidense, contra essa teoria considerada por muitos grotesca e sanguinária. Em resumo, a autora gasta bastante tinta para enfatizar a gravidade da situação e a necessidade de retificação realizada por Deus, passando por teólogos, literaturas de destaque e sumários de livros bíblicos.

A segunda parte da obra trata de temas teológicos denominados de “modelos do Novo Testamento” (p.570), que giram em torno da crucificação, culminando com a substituição e uma revisão da antiga recapitulação de Irineu de Lyon – a mais antiga das teorias da crucificação. Todo esse trecho da obra é bem denso, com diversos diálogos teológicos com literatura influente, exercícios exegéticos de alguns textos chave e vocábulos de peso teológico. Os capítulos 5 a 8 tratam de temas

importantes e específicos, como o cordeiro pascal e sua relação com a crucificação, a ideia da redenção e a questão de para quem o preço do resgate foi pago, além do tema do juízo final. A autora mantém uma opinião geralmente tradicional sobre esses temas em contraste com as tendências, mas se distancia de algumas implicações, como, por exemplo, a comum teoria dos Pais da Igreja de que o resgate foi pago ao diabo. Ela se afasta dessa interpretação, mas também não aceita o “esvaziamento” do termo grego *lutron* para apenas “libertação”. O melhor, diz ela, é compreender que se trata da libertação a um preço (p.323).

O capítulo 9 é uma espécie de chave para a obra inteira. A autora acompanha as tendências acadêmicas de enfatizar o *Christus Victor*, que acredita chegará às igrejas, ao mesmo tempo que pretende uma harmonização com a teoria anselmiana já discutida. O ponto básico de harmonia é que, assim como na apocalíptica, há uma intervenção direta de Deus como aquele que salvará os Seus, assim também, na teoria da satisfação, somente Deus pode salvar o ser humano.

O capítulo sobre a descida de Jesus ao inferno, capítulo 10, é bem denso e procura discutir os vários aspectos exegéticos e teológicos envolvidos no assunto. A impressão que fica é que um aspecto por muitos considerado periférico acaba crescendo em importância teológica, pelo menos da perspectiva da crucificação. Parece que a autora pretende resgatar um tema que fez parte do credo apostólico, mas que em certos círculos ficou em segundo e terceiro planos. Uma das intenções principais do capítulo é mostrar o aspecto cosmológico da crucificação.

Os dois últimos capítulos tratam da tentativa de atualização de temas subjacentes, porém, importantes – a substituição e a recapitulação. A primeira está mais ligada a Anselmo e Calvino, e a segunda mais a Irineu de Lyon. A autora oferece uma discussão ampla e bem articulada, com diálogos significativos com as tendências recentes no mundo teológico sobre esses temas.

Um elemento que parece sobressair é que, em geral, e mais notoriamente na conclusão, ela procura defender uma posição mais ortodoxa no sentido clássico, em contraste com as tendências, especialmente estadunidenses, de suavizar ou

mesmo rejeitar ideias de sacrifício sangrento, ira de Deus, castigo eterno, e situações semelhantes. Mas, ao mesmo tempo que utiliza uma argumentação que vai numa direção mais coerente com posições conservadoras, ela se aproxima de temas polêmicos, com a ideia de uma salvação universal, fazendo referência principalmente a Karl Barth (p.643 n.67). Seu conceito de justiça como “retificação” deixa aberta a possibilidade de que tal retificação ou correção tenha uma conotação universal – a restauração de toda a criação, ou seja, uma salvação universal de todas as criaturas de Deus.

Enfim, há muitos aspectos que colocam A Crucificação. Entendo a morte de Jesus Cristo como um dos livros mais contundentes sobre o tema da crucificação em termos teológicos publicado mais recentemente. Está com essa obra o mérito de lidar com um tema tão central e tão intrincado historicamente, de um modo competente e erudito, por vezes empolgante, com uma linguagem clara e acessível. Também é mérito que trata dos vários subtemas envolvidos de um modo cuidadoso e competente, com poucas exceções.

Mas, não deixa de ser notório que a autora se aproxima bastante de temas como a substituição, a teoria anselmiana da satisfação, para a qual reserva um capítulo inteiro, e para o que tende em capítulos finais e conclusão, embora pareça sustentar inicialmente uma compreensão multifacetada, como já foi mencionado. Assim, de certa forma, ela se associa à tradicional teoria de que esse núcleo teológico é o miolo central do significado da crucificação, à semelhança, por exemplo, da tese de Stott (embora pouco citado por ela) de que a substituição é o centro gravitacional em torno do qual giraram as outras metáforas da crucificação – propiciação, redenção, justificação, reconciliação.

A autora utiliza apenas uma nota de rodapé de fonte secundária para sustentar algo tão importante para ela, isto é, que a teoria da satisfação de Anselmo, apresentada mais de mil anos depois de Cristo, seja realmente eco de Pais da Igreja mais antigos. Entretanto, os casos por ela parcamente citados estão longe de serem conclusivos. Para algo tão importante, faltou melhor fundamentação com apresentação de fontes primárias e argumentação. Tal teoria continua com esse “osso duro de roer” para os teólogos: como algo tão central só veio a

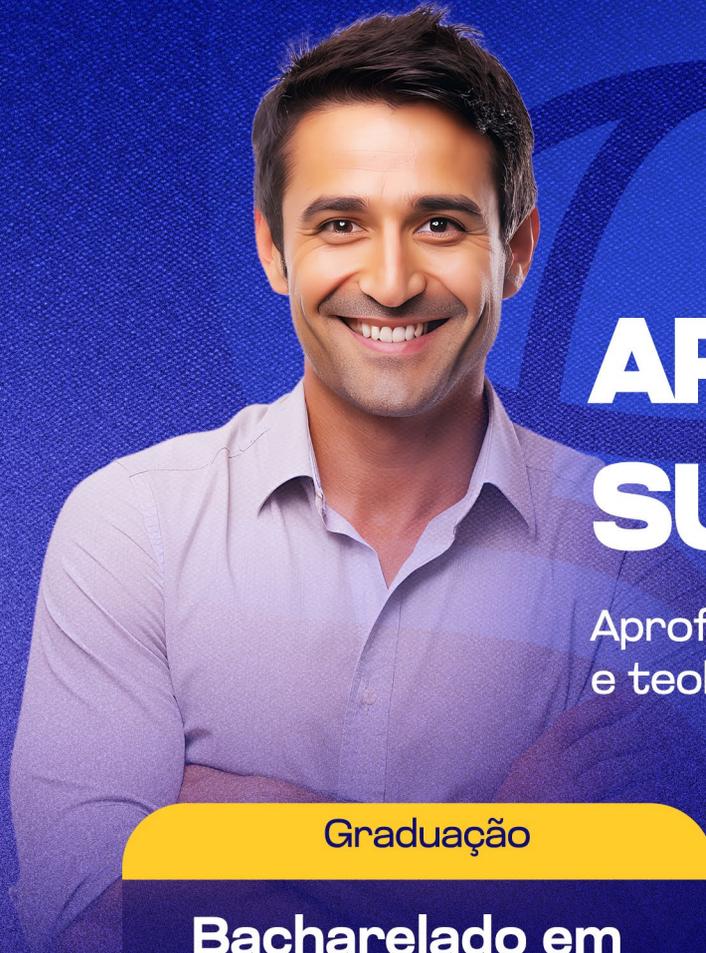
ser esclarecido tão tardiamente? Ou melhor, como algo tão tardio pode ser tão central para um tema que a autora pressupõe tão fundamental?

Talvez, teologicamente falando, deveríamos pensar que as várias metáforas em questão giram em torno da cruz, cada uma delas somando para iluminar a seu modo, sem que exista uma teoria central, mas apenas a cruz no centro com alguns cantos escuros, misteriosos, que acabam sempre estimulando a busca cada vez maior de compreensão, mas, ao mesmo tempo, uma busca que nunca cessa. De fato, esse parece até ser o caminho no início do livro, quando a autora fala de uma compreensão multifacetada das diversas teorias, mas depois ela afunila para elementos como a teoria da satisfação de Anselmo.

Outra questão é que a autora pressupõe uma harmonização teológica canônica. Entretanto, o que temos nos evangelhos é de natureza essencialmente narrativa, que não oferece harmonização teórica. Mesmo as argumentações de Paulo em suas cartas são de natureza contingente. Ainda que mais elaboradas, não oferecem harmonização teológica. Ainda que a tentativa de referida harmonização seja legítima, ela não pode desconsiderar esses fatos.

Conta também o fato de que é preciso considerar a distância entre o evento histórico da crucificação de Jesus e as reflexões religiosas num segundo momento oriundas dos primeiros discípulos, testemunhas da ressurreição de Jesus representadas no Novo Testamento, além de outras obras não canônicas. Logo na primeira página da sua Introdução, a autora reconhece que a crucificação em si foi ato irreligioso, mas não se presta a discutir a distância entre tal evento e a interpretação teológica dos discípulos.

Por fim, a obra tem muito para recomendá-la, especialmente do ponto de vista de oferecer um panorama das interpretações teológicas da crucificação de Jesus desde o início e até hoje, mas acabou ficando limitada apenas às discussões dogmático-teológicas, posteriores ao evento da crucificação. Além disso, mesmo nas questões teológicas, a autora ofereceu certas provocações com temas teológicos “polêmicos”, mas não se prestou a maiores desenvolvimentos, como no caso do seu flerte com o universalismo barthiano.



APERFEIÇOE A SUA VOCAÇÃO!

Aprofunde seu conhecimento bíblico e teológico.

Graduação

Bacharelado em Teologia

 PRESENCIAL

 A DISTÂNCIA

Curso Livre

Básico de Teologia

 A DISTÂNCIA

Capacitação de Professores e Líderes

 PRESENCIAL  A DISTÂNCIA

Pós-Graduação

- Educação Cristã
- Aconselhamento
- História da Teologia e da Igreja
- Mundo Judaico e Helênico
- Exposição e Ensino da Bíblia

 A DISTÂNCIA



FACULDADE
teológica
Batista de São Paulo



Inscreva-se
teologica.br



FACULDADE
teológica
Batista de São Paulo

teologica.br