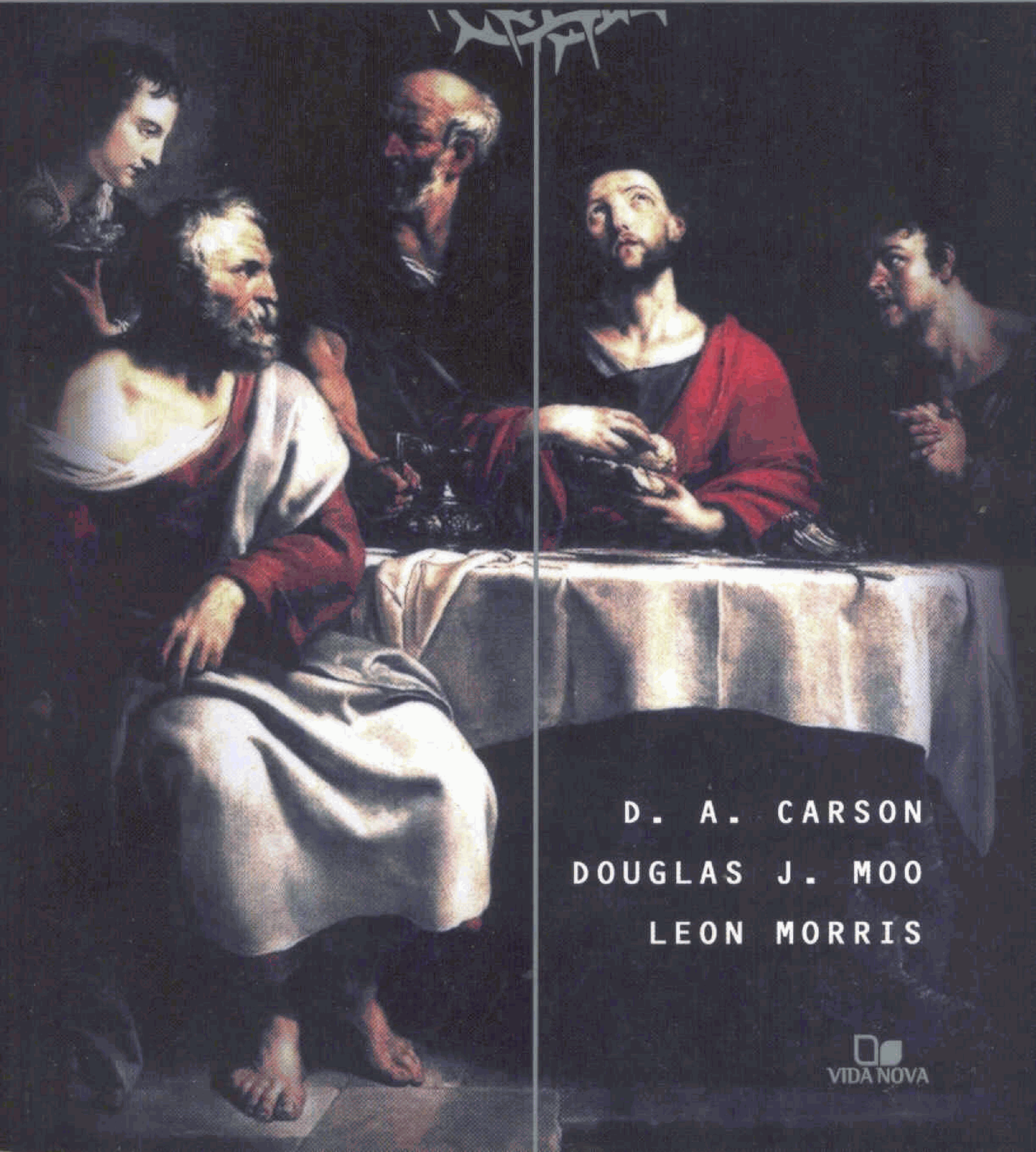




# INTRODUÇÃO AO NOVO TESTAMENTO



D. A. CARSON  
DOUGLAS J. MOO  
LEON MORRIS



Quando alguém se dispõe a estudar o Novo Testamento deseja ter, acima de tudo, um melhor conhecimento da Palavra de Deus. Afinal, estamos falando da porção mais lida e mais estudada das Escrituras.

Mas por onde começar? Por questões históricas como autoria, data, fontes, propósito, destinatários ou pelas formas literárias, crítica da retórica e paralelos históricos? *Introdução ao Novo Testamento* oferece uma saída estratégica: concentra-se no que é denominado de “introdução especial”, ou seja, em questões históricas, sem desprezar a importância das demais para o estudo do Novo Testamento. Ao contrário, sempre que se aplicam a um assunto em pauta, os estudos das formas literárias, da crítica da retórica e dos paralelos históricos entram em cena. É uma combinação perfeita.

*Introdução ao Novo Testamento* já nasce com uma missão: conduzir estudantes de teologia a alcançar uma melhor compreensão da Palavra de Deus. Não é uma tarefa fácil para um livro introdutório. Para atingir esse objetivo, algumas escolhas precisam ser feitas com relação ao tratamento que será dado ao estudo do Novo Testamento. Os autores fizeram sua escolha: concentraram sua atenção nas questões históricas acerca da autoria, data, fontes, propósito, destino e assuntos afins. Quanto mais precisa a análise, melhor. Uma introdução preza a concisão. E isso os autores souberam fazer com absoluta maestria.

O estudioso do Novo Testamento vai encontrar nesta obra uma ajuda de inestimável valor para suas pesquisas acadêmicas. Livro a livro, o leitor será conduzido a uma análise segura, clara e equilibrada.

ESTUDAR O NOVO TESTAMENTO NUNCA FOI TÃO RICO E PRAZEROSO.

**Dados internacionais de catalogação na publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

---

Carson, D. A.

Introdução ao Novo Testamento / D. A. Carson,  
Douglas J. Moo e Leon Morris : | tradução Márcio  
Loureiro Redondo | . — São Paulo : Vida Nova, 1997.

Título original: An introduction to the New  
Testament.

Bibliografia.

1. Bíblia. N.T. - Introdução I. Moo, Douglas J.
- II. Morris, Leon. III. Título.

97-0491

CDD-225.61

---

**Índices para catálogo sistemático**

1. Novo Testamento : Introdução 225.61



---

# INTRODUÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

---



D. A. CARSON  
DOUGLAS J. MOO  
LEON MORRIS

TRADUÇÃO  
Márcio Loureiro Redondo

© 1992 de D. A. Carson, Douglas J. Moo e Leon Morris  
Título do original: *An Introduction to the New Testament*  
Traduzido da edição publicada pela  
Zondervan Publishing House (Grand Rapids, Michigan, EUA)

1.ª edição: 1997

Reimpressões: 1997, 1998, 1999, 2001, 2002, 2004,  
2006 (capa nova), 2007

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

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

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

ISBN 978-85-275-0234-4

---

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Robinson Malkomes

COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO

Roger L. Malkomes

REVISÃO

Hans Udo Fuchs

Gordon Chown

CAPA

JULIO CARVALHO

DIAGRAMAÇÃO

Janete D. Celestino

---

*Com gratidão este livro é dedicado a  
Joy, Jenny e Mildred*

# conteúdo

PREFÁCIO	9
ABREVIATURAS	11
1. Os Evangelhos Sinóticos	19
2. Mateus	67
3. Marcos	99
4. Lucas	123
5. João	151
6. Atos	203
7. Paulo: O Homem e Suas Epístolas	241
8. Romanos	267
9. 1 e 2 Coríntios	287
10. Gálatas	319
11. Efésios	335
12. Filipenses	349
13. Colossenses	363
14. 1 e 2 Tessalonicenses	377
15. As Epístolas Pastorais	395
16. Filemom	427
17. Hebreus	433
18. Tiago	453
19. 1 Pedro	467
20. 2 Pedro	479
21. 1, 2 e 3 João	493
22. Judas	509
23. Apocalipse	517
24. O Cânon do Novo Testamento	541

# prefácio

Este livro enfoca principalmente o que se costumava chamar “introdução especial” — ou seja, das questões históricas acerca de autoria, data, fontes, propósito, destino e assuntos afins. Não é pequeno o número de obras recentes que dedicam mais espaço do que nós à forma literária, crítica retórica e paralelos históricos. Não minimizamos a importância de tais tópicos e apresentamo-los quando diretamente relacionados com o assunto especificamente em foco. Na nossa experiência, porém, o melhor contexto para examinar tais questões em profundidade é o das disciplinas exegéticas, especialmente as de exegese de livros específicos, e receamos que uma atenção demasiada a esses tópicos à custa de questões introdutórias tradicionais tenda a estabelecer um divórcio entre os livros do Novo Testamento e seu contexto histórico e entre os estudantes e algumas questões importantes debatidas nos primeiros séculos da igreja cristã. Isso também significa dizer que com freqüência nos referimos a fontes primárias. Nos debates de questões como, por exemplo, o que Papias quer dizer com “o ancião João”, tendemos a citar a passagem e a trabalhar nela de modo que os estudantes possam ver por si mesmos quais são (ou devem ser!) as questões decisivas do assunto em pauta.

Embora a ênfase deste livro recaia sobre “introdução especial”, incluímos um breve esboço ou resumo de cada documento neotestamentário, às vezes apresentando os fundamentos lógicos das escolhas que fizemos. Em cada caso, apresentamos um relato resumido dos estudos que atualmente estão sendo feitos sobre o livro e indicamos um pouco da contribuição teológica que cada documento neotestamentário presta ao cânon. Nossa preocupação principal é que as novas gerações de estudantes de teologia alcancem uma melhor compreensão da Palavra de Deus.

Procuramos escrever tendo em mente os alunos de primeiro e segundo anos de seminários e faculdades teológicas. Não há dúvida de que, na maioria dos casos, o material será suplementado por preleções. Alguns professores vão preferir utilizar o material numa seqüência diferente da apresentada aqui (*e.g.*, dando como tarefa a leitura dos capítulos sobre Mateus, Marcos e Lucas, antes do capítulo sobre os Evangelhos Sinóticos). Igualmente importante é o fato de que limitamos o tamanho desta *Introdução*, de sorte que pode ser usada como livro de texto. Conquanto a concisão deste volume impeça uma análise minuciosa de muitos assuntos que gostaríamos de ter abordado em profundidade, esperamos que os limites que escolhemos para esta obra acentuem-lhe o valor.

Os três autores são de confissão evangélica. Não resta dúvida de que, de alguma forma, a herança religiosa predispõe nossa interpretação do Novo Testamento, mas (assim esperamos) não tanto a consciência de nossas predispo-



sições. Somos da opinião de que tal herança não interfere em nossas interpretações mais do que acontece com outras pessoas que escrevem sobre o Novo Testamento. É verdade que procuramos evitar o obscurantismo, mas, por outro lado, às vezes levantamos possibilidades e perguntas que algumas introduções deixam de lado com excessiva facilidade. Procuramos lidar com uma amostragem relevante da vasta quantidade de literatura contemporânea seguindo, por vezes, a abordagem tradicional e, em alguns casos, sugerindo uma nova perspectiva para determinada questão. Quando os dados não nos permitiram chegar a conclusão alguma, deixamos as questões em aberto.

Cada um de nós escreveu cerca de um terço deste volume e apresentou, por escrito, uma avaliação do trabalho dos outros dois. Um entre nós procurou reduzir ao mínimo as diferenças de estilo e outras. Em dois ou três casos, as referências no texto revelam o autor específico. Nas demais passagens, os leitores são cordialmente convidados a identificar o redator com as fontes individuais.

*Soli Deo gloria.*

D. A. Carson  
Douglas J. Moo  
Leon Morris

## abreviaturas

AB	Anchor Bible
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AGSU	Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums
AJT	<i>American journal of theology</i>
ALGHJ	Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums
AnBib	Analecta Biblica
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
ASNU	Acta seminarii neotestamentici upsaliensis
ATR	<i>Anglican theological review</i>
AusBibRev	<i>Australian biblical review</i>
AUSS	<i>Andrews university seminary studies</i>
b.	Babylonian Talmud
BAGD	Walter BAUER, William F. ARNDT, F. Wilbur GINGRICH e Frederick W. DANKER, <i>A Greek-English lexicon of the New Testament and other early christian literature</i> , 2 ed. (Chicago, University of Chicago Press, 1979)
Barker/Lane/ Michaels	Glenn W. BARKER, William L. LANE e J. Ramsey MICHAELS, <i>The New Testament Speaks</i> (San Francisco, Harper & Row, 1969)
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium
BFCT	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese
BIP	Biblical institute press
BJ	Tradução bíblica conhecida como <i>Bíblia de Jerusalém</i>
BJRL	<i>Bulletin of the John Rylands Library</i>
BL	Bampton lectures
BNTC	Black's New Testament commentaries (= HNTC)
Bornkamm	Günther Bornkamm, <i>The New Testament: a guide to its writings</i> (London, SPCK, 1974)
BR	<i>Biblical research</i>

BS	<i>Bibliotheca sacra</i>
BSNTS	<i>Bulletin of the Studiorum Novi Testamenti societas</i>
BU	Biblische Untersuchungen
BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
c.	cerca de
CAW	<i>Cambridge ancient history</i>
Cartledge	Samuel A. CARTLEDGE, <i>A conservative introduction to the New Testament</i> (Grand Rapids, Zondervan, 1957)
CBQ	<i>Catholic biblical quarterly</i>
CBQMS	Catholic biblical quarterly monograph series
CGSTJ	<i>China graduate school of theology journal</i>
CGTC	Cambridge Greek testament commentary
Childs	Brevard S. CHILDS, <i>The New Testament as canon: an introduction</i> (Philadelphia, Fortress, 1984)
CIL	<i>Corpus inscriptionum latinarum</i>
CJT	<i>Canadian journal of theology</i>
Clogg	Frank Bertram CLOGG, <i>An introduction to the New Testament</i> (London, University Press/Hodder & Stoughton, 1940)
CNT	Commentaire du Nouveau Testament
Collins	Raymond F. COLLINS, <i>Introduction to the New Testament</i> (Garden City, N.Y, Doubleday, 1983)
CTJ	<i>Calvin theological journal</i>
f.	falecido
Davidson	Samuel DAVIDSON, <i>An introduction to the study of the New Testament</i> , 2 v. (London, Longmans, Green, 1868)
Davies	W. D. DAVIES, <i>Invitation to the New Testament</i> (London, DLT, 1957)
DBI	<i>A dictionary of Biblical interpretation</i>
Dibelius	Martin DIBELIUS, <i>A fresh approach to the New Testament and early Christian literature</i> (London, Ivor Nicholson & Watson, 1936)
DLT	DARTON, LONGMAN and TODD
EBC	<i>The expositor's Bible commentary</i>
EB	Etudes bibliques
EGT	<i>The expositor's Greek Testament</i>
EKKNT	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament

Enslin	Morton Scott ENSLIN, <i>Christian beginnings</i> (New York, Harper, 1936)
EphThLov	<i>Ephemerides theologicae lovanienses</i>
EQ	<i>Evangelical quarterly</i>
EstBib	Estudios bíblicos
TI	Tradução em inglês
Exp	<i>The expositor</i>
ET	<i>Expository times</i>
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
Fs.	<i>Festschrift</i>
Fuller	Reginald H. Fuller, <i>A critical introduction to the New Testament</i> (London, Duckworth, 1955)
GNC	Good news commentaries
Goodspeed	Edgar J. GOODSPEED, <i>An introduction to the New Testament</i> (Chicago, University of Chicago Press, 1937)
GP	<i>Gospel perspectives: studies of history and tradition in the four gospels</i> , 6 v., ed. R. T. FRANCE, David WENHAM e Craig BLOMBERG (Sheffield, JSOT, 1980-6)
Grant	Robert M. GRANT, <i>A historical introduction to the New Testament</i> (London, Collins, 1963)
Guthrie	Donald GUTHRIE, <i>New Testament introduction</i> , 4 ed. (Downers Grove, Ill., IVP, 1990)
Harrington	Wilfrid J. HARRINGTON, <i>Record of the fulfillment of the New Testament</i> (London, Chapman, 1958)
Harrison	Everett F. HARRISON, <i>Introduction to the New Testament</i> , ed. rev. (Grand Rapids, Eerdmans, 1971)
Hennecke	E. HENNECKE, ed., <i>New Testament apocrypha</i> , 2 v. (TI London, Lutterworth, 1963-5)
Herklots	H. G. G. HERKLOTS, <i>A fresh approach to the New Testament</i> (London, SCM, 1950)
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HNTC	Harper's New Testament commentaries (= BNTC)
HTKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HTR	<i>Harvard theological review</i>
HTS	Harvard theological studies

- Junter A. M. HUNTER, *Introducing the New Testament* (London, SCM, 1945)
- IB *Interpreter's Bible*
- IBS *Irish biblical studies*
- ICC International critical commentary
- ICE Institute for Christian economics
- IDB *Interpreter's dictionary of the Bible*
- IDBSup *Interpreter's dictionary of the Bible supplement*
- Int *Interpretation*
- ISBE *International standard Bible encyclopedia*
- IVP InterVarsity Press
- JASA *Journal of the American Scientific Affiliation*
- JBL *Journal of Biblical literature*
- JBR *Journal of Bible and religion*
- JCE *Journal of Christian education*
- JETS *Journal of the Evangelical Theological Society*
- Johnson Luke T. JOHNSON, *The writings of the New Testament* (Philadelphia, Fortress, 1986)
- Jones Maurice JONES, *The New Testament in the twentieth century* (London, Macmillan, 1934)
- JSNT *Journal for the study of the New Testament*
- JSNTSup *Journal for the study of the New Testament supplements*
- JSOT *Journal for the study of the Old Testament*
- JTC *Journal for theology and the church*
- JTS *Journal of theological studies*
- Jülicher Adolf JÜLICHER, *An introduction to the New Testament* (London, Smith, Elder, 1904)
- KB Katholisches Bibelwerk
- KEK Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, de MEYERS
- KJV Tradução bíblica conhecida como *King James Version*
- Klijn A. F. J. KLIJN, *An introduction to the New Testament* (Leiden, Brill, 1967)
- Köster Helmut KÖSTER, *Einführung in das Neue Testament* (New York, de Gruyter, 1980)
- Kümmel Werner Georg KÜMMEL, *Introduction to the New Testament*, ed. rev. (Nashville, Abingdon, 1975)
- Lake Kirsopp LAKE & Silva LAKE, *An introduction to the New Testament* (London, Christophus, 1938)
- LCL Loeb's classical library

LS	<i>Louvain studies</i>
Liddell	Henry George LIDDELL, Robert SCOTT e Henry Stuart JONES, <i>A Greek-English lexicon</i> , 9 ed. (Oxford, Clarendon, 1940)
LW	<i>Luther's works</i>
LXX	Septuaginta
m.	<i>Mishnah</i>
McNeile	A. H. MCNEILE, <i>An introduction to the study of the New Testament</i> , 2 ed., revista por C. S. C. WILLIAMS (Oxford, Clarendon, 1953)
Martin	Ralph P. MARTIN, <i>New Testament foundations: a guide for Christian students</i> , 2 v. (Grand Rapids, Eerdmans, 1975-8)
Marxsen	Willi MARXSEN, <i>Introduction to the New Testament</i> (Philadelphia, Fortress, 1968)
Metzger	Bruce M. METZGER, <i>A textual commentary on the Greek New Testament</i> (London, UBS, 1971)
MNTC	Moffatt New Testament commentary
Moffatt	James MOFFATT, <i>An introduction to the literature of the New Testament</i> , ed. rev. (Edinburgh, T. & T. Clark, 1918)
Moule	C. F. D. MOULE, <i>The birth of the New Testament</i> , 3 ed. (San Francisco, Harper & Row, 1981)
MS(S)	manuscrito(s)
NA <sup>26</sup>	Novo Testamento grego editado por Nestle-Aland, 26 ed.
NAG	<i>Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse</i>
NBC	New Bible commentary
NCB	New century Bible
NClarB	New Clarendon Bible
NEB	Tradução bíblica conhecida como <i>New English Bible</i>
Neot	<i>Neotestamentica</i>
NewDocs	<i>New documents illustrating early christianity</i>
NICNT	New international commentary on the New Testament
NIGTC	New international Greek Testament commentary
NIV	Tradução bíblica conhecida como <i>Nova Versão Internacional</i>
NovT	<i>Novum testamentum</i>

- NPNF2 *The nicene and post-nicene fathers*, ed. Philip SCHAFF & Henry WACE, 2 série, 14 v. (reimpressão, Grand Rapids, Eerdmans, 1975)
- NTAbh Neutestamentliche Abhandlungen
- NTC New Testament commentary
- NTD Das Neue Testament Deutsch
- NTS *New Testament studies*
- ÖstK *Östkirchliche Studien*
- Perrin/Durling Norman PERRIN & Dennis C. DULING, *The New Testament: an introduction*, 2 ed., ed. Robert Fern (San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, 1982)
- PL *Patrologia latina* (Migne)
- PNTC Penguin New Testament commentaries
- Pullan Leighton Pullan, *The books of the New Testament* (London, Rivingtons, 1926)
- RefThRev *Reformed theological review*
- RB *Revue biblique*
- RevQ *Revue de Qumran*
- RHPR *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*
- RNT Regensburger Neues Testament
- Robert/Feuillet A. ROBERT & A. FEUILLET, eds., *Introduction to the New Testament* (New York, Desclée, 1965)
- Rowland Christopher ROWLAND, *Christian origins: from messianic movement to Christian religion* (Minneapolis, Augsburg, 1985)
- RSV Tradução bíblica conhecida como *Revised Standard Version*
- RVV Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
- SAB *Sitzungsberichte der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*
- SBG Studies in biblical Greek
- SBLDS Society of Biblical Literature dissertation series
- SBLMS Society of Biblical Literature monograph series
- SBS Stuttgarter Bibelstudien
- SBT Studies in biblical theology
- Schürer E. SCHÜRER, *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ*, 3 v., nova ed. (Edinburgh, T. & T. Clark, 1973-87)
- SE *Studia evangelica*
- SJLA Studies in Judaism in late antiquity

SN	Studia neotestamentica
SNT	Studien zum Neuen Testament
SNTSMS	Society of New Testament Studies Monograph Series
SNTU	<i>Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt</i>
SP	Scholars press
SPB	Studia postbiblica
SR	<i>Studies in Religion = sciences religieuses</i>
ST	<i>Studia theologica</i>
SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
SuppNovT	Supplements to Novum Testamentum
TDNT	<i>Theological dictionary of the New Testament</i>
Tenney	Merrill C. TENNEY, <i>New Testament survey</i> (London, IVP, 1951)
Theol	<i>Theology</i>
THNT	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
ThR	<i>Theologische Rundschau</i>
TLZ	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
TNTC	Tyndale New Testament commentary
TOTC	Tyndale Old Testament commentary
TrinJ	<i>Trinity journal</i>
TSK	<i>Theologische Studien und Kritiken</i>
TU	Texte und Untersuchungen
TynB	<i>Tyndale bulletin</i>
UBS	United Bible Societies
UBS3	Novo Testamento greco de United Bible Societies, 3 ed.
UPA	University Press of America
van Unnik	W. C. van UNNIK, <i>The New Testament</i> (London, Collins, 1964)
WBC	Word Biblical commentary
WC	Westminster commentaries
WBC	Wycliffe exegetical commentary
Weiss	Bernhard WEISS, <i>A manual of introduction to the New Testament</i> , 2 v. (New York, Funk & Wagnalls, s.d.)
WH	B. F. WESTCOTT & F. J. A. HORT, <i>The New Testament in the original Greek</i> (London, Macmillan, 1881)
Wikenhauser	Alfred WIKENHAUSER & Josef SCHMID, <i>Einleitung in das Neue Testament</i> , 6 ed. (Freiburg, Herder, 1973)
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament



WTJ	<i>Westminster theological journal</i>
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
Zahn	Theodore B. ZAHN, <i>Introduction to the New Testament</i> , 3 v. (Edinburgh, T. & T. Clark, 1909)
ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
ZTK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>
ARA	Tradução bíblica conhecida como <i>Versão de Almeida, Revista e Atualizada</i>
ACR	Tradução bíblica conhecida como <i>Versão de Almeida, Corrigida e Revisada</i>
AEC	Tradução bíblica conhecida como <i>Versão de Almeida, Edição Contemporânea</i>
ARC	Tradução bíblica conhecida como <i>Versão de Almeida, Revista e Corrigida</i>
IBB	Tradução bíblica conhecida como <i>Versão da Imprensa Bíblica Brasileira</i> , também conhecida como <i>Versão segundo os Melhores Textos</i>
NVI	Tradução bíblica conhecida como <i>Nova Versão Internacional</i>
TB	Tradução bíblica conhecida como <i>Tradução Brasileira</i>
BLH	Tradução bíblica conhecida como <i>Bíblia na Linguagem de Hoje</i>
BJ	Tradução bíblica conhecida como <i>Bíblia de Jerusalém</i>
PIB	Tradução bíblica conhecida como <i>Versão do Pontifício Instituto Bíblico</i>
MS	Tradução bíblica conhecida como <i>Versão de Matos Soares</i>
CBC	Tradução bíblica conhecida como <i>Versão do Centro Bíblico Católico</i>
EP	Tradução bíblica conhecida como <i>Edição Pastoral</i>
TEB	Tradução bíblica conhecida como <i>Tradução Ecumênica da Bíblia</i>
LEB	Tradução bíblica conhecida como <i>LEB-Loyola</i>
CPH	Tradução das epístolas do Novo Testamento conhecida como <i>Cartas Para Hoje</i>

---

# os evangelhos sinóticos

## INTRODUÇÃO

Os três primeiros evangelhos foram pela primeira vez chamados “evangelhos sinóticos” por J. J. Griesbach, um estudioso da Bíblia de nacionalidade alemã, no final do século XVIII. O adjetivo “sinótico” vem do grego *συνopsis* (*synopsis*), que significa “ver em conjunto”. Griesbach escolheu a palavra devido ao alto grau de semelhanças entre Mateus, Marcos e Lucas em suas apresentações do ministério de Jesus. Essas semelhanças, que envolvem estrutura, conteúdo e enfoque, são visíveis mesmo ao leitor desatento. Elas servem não apenas para unir os três primeiros evangelhos, mas também para separá-los do evangelho de João.

Mateus, Marcos e Lucas estruturam o ministério de Jesus de acordo com uma seqüência geográfica geral: ministério na Galiléia, retirada para o norte (tendo por clímax e ponto de transição a confissão de Pedro), ministério na Judéia e Peréia quando Jesus se dirigia para Jerusalém (algo não tão claro em Lucas) e o ministério final em Jerusalém. Essa seqüência está praticamente ausente em João, evangelho que se concentra no ministério de Jesus em Jerusalém durante as visitas que periodicamente fazia à cidade. Quanto ao conteúdo, os três primeiros evangelistas narram muitos dos mesmos acontecimentos, concentrando-se nas curas, exorcismos e ensinamentos por meio de parábolas realizados por Jesus. João, embora narre algumas curas significativas, não traz qualquer relato de exorcismo nem parábolas (pelo menos das do tipo encontrado em Mateus, Marcos e Lucas). Além disso, muitos dos acontecimentos que consideramos característicos dos três primeiros evangelhos estão ausentes em João: o envio dos Doze, a transfiguração, o sermão profético, a narrativa da última ceia. Ao apresentarem Jesus constantemente em atividade e ao sobreporem ações — especialmente milagres — e ensinamentos (geralmente) curtos, os primeiros três evangelistas criam um clima de ação intensa e ininterrupta. Isso contrasta claramente com o clima mais contemplativo de João, que narra bem menos acontecimentos do que os

evangelistas sinóticos e prefere apresentar Jesus fazendo longas dissertações em vez de parábolas curtas ou declarações breves e expressivas.

Ao longo dos últimos 200 anos, os eruditos têm esmiuçado os evangelhos sinóticos a partir de variados ângulos e têm chegado a diferentes conclusões. Esse é um resultado inevitável da importância fundamental que esses livros têm para a fé e a vida cristãs. Nesses livros, encontramos a história da vida dAquele que é o instrumento escolhido especialmente por Deus para fazer-se conhecer aos seres humanos. O significado da história e o destino de cada indivíduo dependem dos acontecimentos descritos nesses livros: a morte e ressurreição do Messias, Jesus. Questões pertinentes a cada um desses livros isoladamente serão abordadas no respectivo capítulo; aqui tratamos de temas relevantes que envolvem os três relatos. Examinamos três indagações específicas: Como surgiram os evangelhos sinóticos? Como devemos entender os Evangelhos como obra literária? E o que os Evangelhos nos contam sobre Jesus?

## A EVOLUÇÃO DOS EVANGELHOS SINÓTICOS

Como os evangelhos sinóticos foram escritos? Uma resposta simples, e em alguns aspectos adequada, seria identificar as pessoas que, sob a inspiração do Espírito de Deus, escreveram esses livros e assinalar as circunstâncias em que foram escritos. Essas questões são tratadas nas introduções dedicadas a cada um dos quatro evangelhos. Mas, simplesmente identificar os autores dos evangelhos sinóticos deixa sem respostas algumas perguntas. Como os autores obtiveram as informações que utilizaram sobre Jesus? Por que os três relatos são tão parecidos em tantos lugares e tão diferentes em outros? Qual foi o papel dos próprios evangelistas — registrar a tradição? Autores com um ponto de vista próprio? E, para trazer à tona a questão maior que se oculta por trás de todas as demais — por que *quatro* evangelhos? Tais perguntas e outras semelhantes têm sido a preocupação de cristãos zelosos desde o início da igreja. Um cristão do século II, Taciano, combinou os quatro evangelhos em seu *Diatessaron*. Agostinho escreveu um tratado intitulado *A Harmonia dos Evangelhos*.<sup>1</sup> Os estudiosos, no entanto, têm se debruçado mais profundamente sobre essas questões desde o surgimento da crítica bíblica moderna em fins do século XVIII.

Embora possamos rejeitar como irrelevantes algumas das perguntas feitas durante esse período e até como simplesmente erradas muitas das respostas dadas a tais perguntas, não podemos fugir à questão das origens dos evangelhos sinóticos e do relacionamento entre eles. O número e a natureza dos evangelhos dão margem a tais perguntas de ordem literária e histórica. Ademais, um dos evangelistas menciona como, no seu caso, chegaram-lhe as informações contidas em seu evangelho:

---

<sup>1</sup>Pode ser encontrado em *NPNF* (vol. 6, p. 77-236).

Visto que muitos houve que empreenderam uma narração coordenada dos fatos que entre nós se realizaram, conforme nos transmitiram os que desde o princípio foram deles testemunhas oculares, e ministros da palavra, igualmente a mim me pareceu bem, depois de acurada investigação de tudo desde sua origem, dar-te por escrito, excelentíssimo Teófilo, uma exposição em ordem, para que tenhas plena certeza das verdades em que foste instruído. (Lc 1.1-4)

Nessa introdução à sua “história das origens cristãs”, escrita em dois volumes, Lucas reconhece três etapas na origem da sua obra: as “testemunhas oculares, e ministros da palavra”, que “transmitiram” a verdade acerca de Jesus; aqueles “muitos” que já haviam *empreendido* um relato escrito acerca de Jesus e da igreja primitiva; e o próprio Lucas, que, depois de fazer uma “acurada investigação” dessas fontes, agora elabora seu próprio relato “em ordem”, ou seja, com “ordem e seqüência” (LEB). Parece que é bem oportuna uma investigação do processo a que Lucas se refere. Assim, examinaremos primeiramente a etapa inicial de transmissão, durante a qual testemunhas oculares e outros transmitiram a tradição acerca de Jesus, boa parte dela oralmente; depois, a etapa em que as fontes escritas começaram a crescer e a se tornar mais importantes; e, finalmente, a etapa da autoria final.<sup>2</sup>

### A Etapa de Tradições Orais: A Crítica da Forma

No curso da investigação das origens dos evangelhos, surgiram ao longo dos últimos 200 anos vários enfoques diversos e distintos, cada um deles enfatizando aspectos ou etapas diferentes do problema. Em particular, três enfoques deram contribuições distintas e relevantes para o problema das origens e desenvolvimento dos evangelhos: a crítica da forma (*Formgeschichte*), que concentra a atenção no período de transmissão oral; a crítica das fontes, que focaliza a maneira como unidades literárias diferentes foram reunidas para constituir os evangelhos; e a crítica da redação (*Redaktionsgeschichte*), que focaliza as contribuições literárias e teológicas dos autores dos evangelhos. Esses métodos correspondem, de modo geral, às três etapas que Lucas menciona em sua introdução. Eles, contudo, não são mutuamente exclusivos; na atualidade, a maioria dos críticos emprega simultaneamente todos os três no que se convencionou chamar de análise da tradição ou crítica da tradição (*Traditionsgeschichte*). No entanto, esses três enfoques são distintos tanto histórica quanto metodologicamente, e examinaremos um por vez.

Principiamos com a crítica da forma porque, embora surgida somente depois do auge da crítica das fontes, ela se concentra na etapa mais remota do processo de formação dos evangelhos: a etapa oral. Esse foi o período anterior à existência de quaisquer relatos escritos de maior importância sobre a vida e o ensino de Jesus, período durante o qual foram transmitidas oralmente as informações que

<sup>2</sup>Martin emprega Lucas 1.1-4 de modo parecido em sua introdução (vol. 1, p. 119-21).

formaram nossos evangelhos. Se atribuirmos a Marcos a data mais antiga de meados dos anos 50 do século I, com a possível existência de outras fontes escritas com data não muito anterior, essa etapa de transmissão, basicamente oral, deve ter durado pelo menos 20 anos.

**Descrição** A crítica da forma foi inicialmente aplicada ao Antigo Testamento por eruditos tais como Hermann Gunkel e foi então transportada para a área do Novo Testamento na segunda e terceira décadas deste século por uma trinca de homens que viam no enfoque da crítica das fontes, a que estudiosos haviam se dedicado com afincamento durante dezenas de anos, um esgotamento de potencial. Esses homens foram Karl Ludwig Schmidt, Martin Dibelius e Rudolf Bultmann.<sup>3</sup> Embora divergissem em diversos pontos importantes, esses pioneiros da crítica da forma tinham em comum pelo menos seis pressuposições e crenças que se tornaram a base da crítica da forma.

1. Relatos sobre a vida e declarações de Jesus circularam em pequenas unidades independentes. Os primeiros críticos da forma viram na narrativa da paixão uma exceção, a qual julgaram ser uma unidade literária autônoma e independente com origem num período bem remoto.<sup>4</sup> Mesmo essa exceção não é reconhecida por muitos dos críticos da forma da atualidade.

2. Pode-se comparar a transmissão dos dados dos evangelhos com a transmissão de outras tradições populares e religiosas. A responsabilidade por essa transmissão não é de indivíduos, mas da comunidade, dentro da qual o material toma forma e é transmitido. Certas leis de transmissão, geralmente observáveis em tais casos de transmissão oral, podem ser aplicadas à transmissão dos evangelhos.

---

<sup>3</sup>A obra de Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu: Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesus-überlieferung*, foi publicada em 1919 e nunca foi traduzida. Em 1919 também apareceu a edição original em alemão da obra de Martin Dibelius que foi traduzida para o inglês com o título de *From tradition to gospel. The history of the synoptic tradition*, de Rudolf Bultmann, foi publicada em alemão em 1921.

<sup>4</sup>E.g., DIBELIUS, em *From tradition to gospel* (p. 178-9).

**Tabela 1**  
**Terminologia da crítica da forma**

<b>Forma</b>	<b>Dibelius</b>	<b>Bultmann</b>	<b>Taylor<sup>5</sup></b>
Declarações curtas de Jesus apresentadas dentro de um contexto (e.g., Mc 12.13-17, em que o clímax é “Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”)	Paradigmas	Apotegmas	Relatos de Pronunciamentos
Relatos sobre feitos milagrosos de Jesus (e.g., a alimentação dos 5.000)	Contos	Relatos de Milagres	Relatos de Milagres
Relatos que exaltam Jesus como “herói” (e.g., o relato lucano sobre Jesus no templo aos doze anos de idade [2.41-52])	Lendas	Relatos Históricos & Lendas	Relatos sobre Jesus
Ensinos de Jesus que não têm como clímax um dito isolado (e.g., a Oração Dominical)	Parêneses	Declarações do Senhor	Declarações e Parábolas

3. Os relatos e declarações de Jesus assumem certas formas padronizadas (daí o nome crítica da “forma” ou “história das formas”), em sua maioria ainda facilmente perceptíveis nos evangelhos. Os críticos da forma não chegaram a um acordo quanto ao número e à exata natureza dessas formas. A Tabela 1 apresenta três abordagens de influentes.<sup>5</sup>

4. A forma de um relato ou declaração específicos possibilita a determinação de seu *Sitz im Leben* (“situação vivencial”) ou seu contexto na vida da igreja primitiva. Segundo Bultmann, “A correta compreensão da crítica da forma repousa sobre o entendimento de que a literatura que surgiu da vida de determinada comunidade, até mesmo a comunidade cristã primitiva, emerge de condições e necessidades existenciais bem definidas, a partir das quais se desenvolvem um estilo bem definido e formas e categorias bem específicas. Assim, toda categoria literária tem sua ‘situação vivencial’”.<sup>6</sup>

<sup>5</sup>Além das obras de Dibelius e Bultmann já mencionadas, veja-se Vincent TAYLOR, em *The formation of the gospel tradition* (2 ed). Taylor emprega a crítica da forma com menos ceticismo histórico do que o fazem Dibelius e Bultmann.

<sup>6</sup>BULTMANN, *Synoptic tradition*, p. 4.

5. À medida que transmitiu as declarações e histórias de Jesus, a comunidade cristã primitiva não somente colocou esse material em certas formas, mas também o modificou sob pressão de suas próprias necessidades e situações. A partir deste ponto, passamos daquilo que pode ser chamado de crítica da forma propriamente dita (uma empreitada literária) para um conceito mais amplo da disciplina, em que se fazem juízos históricos que, de modo geral, não são fruto da disciplina como tal.

Críticos da forma divergem grandemente quanto ao grau em que a igreja primitiva modificou e criou os dados. Bultmann, por exemplo, acredita que a influência foi imensa e atribui a maior parte das informações à igreja primitiva, quase nada encontrando que se pudesse dizer com segurança ser originário do ministério terreno de Jesus. Ele pode atribuir uma quantidade tão grande do material à igreja primitiva porque, junto com muitos outros críticos da forma, acredita que a igreja primitiva não se preocupava em fazer distinção entre coisas que Jesus disse enquanto esteve na terra e coisas que continuava a dizer através dos profetas na vida da igreja. No dizer de Norman Perrin, “a distinção que se faz hoje em dia entre o Jesus histórico e o Senhor ressurreto era bem estranha à igreja primitiva”.<sup>7</sup>

Juízos históricos radicais como esses não são intrínsecos à crítica da forma, e muitos críticos da forma são bem mais conservadores em suas avaliações históricas. Vincent Taylor é um deles. Existem outros ainda mais conservadores que limitam a influência da igreja primitiva basicamente à organização dos dados (e.g., a série de relatos de controvérsias em Marcos 2.1—3.6 e passagens paralelas). Mas esses são exceção à regra, e deve-se dizer que a grande maioria dos críticos da forma entende que sua tarefa implica uma boa dose de ceticismo histórico.

6. Os críticos clássicos da forma têm empregado, normalmente, vários critérios para lhes permitir determinar a idade e a fidedignidade histórica de perícopes específicas. Esses critérios baseiam-se em certas leis de transmissão, as quais acredita-se que são válidas para quaisquer materiais transmitidos oralmente. De acordo com essas supostas leis, as pessoas tendem a (1) encurtar seus relatos; (2) acrescentar-lhes detalhes; (3) conformá-los cada vez mais com seu próprio linguajar; e (4) geralmente preservar e criar somente o que se harmoniza com suas necessidades e crenças. Com base nessas leis, muitos críticos da forma declararam que os dados mais breves, com menos detalhes, em que há semitismos e não se harmonizam com os interesses da igreja primitiva ou do judaísmo do século I são mais antigos e, por esse motivo, têm maior probabilidade de serem históricos. O último critério, que podemos chamar de critério de dessemelhança, é muito importante para os críticos da forma mais radicais. Ao eliminar *qualquer coisa* que provavelmente foi introduzida pela igreja primitiva ou que pode ter sido recebida do contexto judaico, esse método

---

<sup>7</sup>Normann PERRIN, *Rediscovering the teaching of Jesus*, p. 27; cf. BULTMANN, em *Synoptic tradition* (p. 127-8).

é capaz de chegar a um número mínimo de declarações e atividades “criticamente asseguradas”, sobre os quais é possível basear uma compreensão supostamente histórica de Jesus. Esse critério, por exemplo, insinua que Marcos 13.32 — “Mas a respeito daquele dia ou da hora ninguém sabe; nem os anjos no céu, nem o Filho, senão somente o Pai” — pode muito bem ter sido dito por Jesus, pois emprega uma linguagem que não é típica do judaísmo (“o Filho”) e contém uma premissa (a ignorância de Jesus) que se choca com uma crença da igreja primitiva. O quinto critério é subproduto deste e sustenta que o material autêntico concorda com material isolado pelo “critério de dessemelhança”, ao passo que o sexto critério, “confirmação múltipla”, dá preferência aos dados encontrados em mais de uma corrente de tradição (e.g., Marcos e “Q”).

**Avaliação** O ceticismo histórico, que caracteriza muitos dos mais proeminentes críticos da forma, deu à própria crítica da forma a fama de atacar a historicidade dos evangelhos. Mas, conforme propusemos acima, esse não é necessariamente o caso. Como disciplina literária, a crítica da forma não pressupõe nenhum juízo a priori sobre a historicidade do material que analisa. Ademais, muitas das pressuposições em que se baseia a crítica da forma parecem ser válidas: houve de fato um período de transmissão basicamente oral do material evangélico; grande parte desse material provavelmente se compunha de unidades pequenas; é provável que esse material tendesse a uma forma padrão; e, sem dúvida alguma, a igreja primitiva influenciou a maneira como esse material foi transmitido. De modo que, numa definição assim restrita, há sem sombra de dúvida espaço para a crítica da forma no estudo dos evangelhos.

Devemos, no entanto, destacar certas precauções mesmo acerca dessa aplicação limitada da disciplina. Em primeiro lugar, é possível que desde época muito remota já existisse, em forma escrita, um volume muito maior de informação do que os críticos estão dispostos a admitir, e que boa parte do material restante já tivesse sido reunida em unidades literárias maiores.<sup>8</sup> Em segundo lugar, devemos ter o cuidado de não impor ao material uma camisa de força de normas específicas e claramente delineadas. A existência das formas denominadas mistas sugere que qualquer classificação deve ser vista, na melhor das hipóteses, como provisória e genérica. Em terceiro lugar, as alegações de críticos da forma de que, com base em formas específicas, são capazes de identificar a situação vivencial da igreja, devem ser tratadas com um ceticismo saudável. Com freqüência — talvez em geral — não temos dados suficientes para qualquer identificação do gênero. Por fim, e talvez o aspecto mais pernicioso, são suspeitas as pressuposições de muitos dos críticos da forma acerca da natureza do processo de transmissão. Diversos autores têm defendido que a maioria dos críticos da forma não avaliaram suficientemente a dinâmica e a natureza da transmissão

---

<sup>8</sup>C. H. DODD, por exemplo, propõe que desde o início o padrão homilético da igreja primitiva impôs certo padrão aos dados dos evangelhos (The framework of the gospel narrative, *ExpTim* 43, p. 396-400).



oral e que não se tem dado quase nenhuma atenção ao papel de indivíduos na modelação e transmissão dos dados.<sup>9</sup>

Deve-se lançar críticas mais sérias contra a aplicação anti-histórica da crítica da forma tipificada por Bultmann, Dibelius e muitos de seus herdeiros. Primeiro, não há base para afirmar que a igreja primitiva não fazia distinção entre o Jesus terreno e o Senhor ressurreto e que, por isso, sentia-se à vontade para pôr na boca do Jesus terreno declarações de profetas cristãos primitivos. Bultmann declarou que versículos como 2 Coríntios 5.16b — “se, de fato, chegamos a conhecer Cristo segundo a carne, agora já não mais o conheceremos dessa maneira” (tradução do autor) — demonstram que, na igreja primitiva, Paulo e outros não tinham qualquer interesse pelo Jesus terreno como tal. Mas, nesse texto, Paulo está dizendo que já não teria qualquer interesse por um Jesus “de carne” (*i.e.*, terreno), mas que estava decidido a não mais considerar Jesus “de um ponto de vista terreno”. Na realidade, no Novo Testamento não há nada que confirme a noção de que os cristãos primitivos não fizessem distinção entre o Jesus terreno e o Senhor ressurreto, e os críticos da forma jamais chegaram próximos de explicar como as palavras de um profeta cristão da Antioquia de 42 d.C., por exemplo, teriam sido postas nos lábios de Jesus quando ele ensinava numa localidade específica da Galiléia uns 13 anos antes. Cada vez mais se questiona a idéia de que a profecia cristã funcionava dessa maneira.<sup>10</sup>

Segundo, devemos questionar se é possível fazer uma comparação correta entre a transmissão dos dados dos evangelhos ao longo de um período de aproximadamente 20 anos e outros dados que críticos da forma costumam utilizar para tirar conclusões sobre os evangelhos. Por exemplo, a literatura rabínica com que tanto Bultmann quanto Dibelius comparam os evangelhos era um conjunto bem indefinido de dados, tendo sido coletados ao longo de séculos. Os rabinos jamais produziram algo que se assemelhasse, mesmo remotamente, a um evangelho.

Em terceiro lugar e relacionado com esta última questão, há dúvidas quanto à validade das supostas leis de transmissão. E. P. Sanders e outros demonstraram que nem sempre a transmissão oral tende a aumentar o material.<sup>11</sup> Por isso não é válido o uso dessas leis para atribuir acontecimentos e declarações à igreja e não a Jesus. Em particular, o que se deve criticar é o critério de autenticidade. Aliás, a aplicação desse critério é freqüentemente mal entendida: a maioria daqueles que o empregam não afirma que *somente* essas declarações que o

<sup>9</sup>V. esp., de Erhardt GÜTTGEMANNS, *Candid questions concerning gospel form criticism: A methodological sketch of the fundamental problematics of form and redactional criticism* e Werner H. KELBER em *The oral and the written gospel*.

<sup>10</sup>*E.g.*, David HILL em *New Testament prophecy* (p. 160-85); J. D. G. DUNN, em *Prophetic 'I'-sayings and the Jesus tradition: The importance of testing prophetic utterances within early Christianity* (p. 175-98); David AUNE, em *Prophecy in early Christianity and the ancient Mediterranean world* (p. 245).

<sup>11</sup>E. P. SANDERS, *The tendencies of the synoptic tradition*, SNTSMS 11 (Cambridge University Press, Cambridge, 1969).

critério consegue isolar são autênticas, mas sim que essas são as únicas de que podemos ter certeza. Entretanto, o seu emprego tende a concentrar a atenção naquilo que era peculiar a Jesus em contraste tanto com o seu ambiente judaico quanto com a igreja primitiva. Dessa maneira, o emprego desse critério tende a distorcer a imagem que fazemos de Jesus.<sup>12</sup> Críticos da forma mais conservadores insistem em que não se deve utilizar o critério isoladamente, devendo-se usá-lo com o propósito positivo de colher provas de historicidade e não com o propósito negativo de demonstrar a falta de historicidade.<sup>13</sup> Assim mesmo, o emprego do critério pressupõe uma descontinuidade no processo de transmissão, critério que é preciso questionar.

O quarto problema da crítica da forma radical é que ela deixa de levar em conta a presença de testemunhas oculares, algumas delas hostis, as quais tinham condições de contestar qualquer criação de incidentes e declarações evangélicas em grande quantidade. Conforme o expressa McNeile, "Os críticos da forma escrevem como se as testemunhas oculares originais tivessem todas elas sido arrebatadas para o céu por ocasião da ascensão de Cristo e a igreja cristã tivesse sido colocada a viver numa ilha desértica".<sup>14</sup> Em quinto lugar, muitos críticos da forma são culpados de subestimarem a capacidade de judeus do século I lembrarem-se daquilo que Jesus havia feito e dito e transmitirem isso oralmente e com exatidão. A denominada Escola Escandinava, representada em especial pela obra de Birger Gerhardsson,<sup>15</sup> viu nos líderes oficiais da igreja primitiva os transmissores da tradição do evangelho e sustentou que o processo teria sido semelhante ao da transmissão das tradições rabínicas, em que tanto materiais escritos quanto memorização cuidadosa teriam desempenhado papéis fundamentais. É válida a crítica de que este enfoque específico pressupõe uma semelhança entre o contexto escolástico dos rabinos e o ambiente mais popular do cristianismo primitivo. Mas é inegável a importância da memorização na sociedade judaica do século I, e temos motivos para pensar que isso proporciona uma base suficiente para a transmissão oral cuidadosa e exata dos dados dos evangelhos.<sup>16</sup> Temos, então, razões suficientes para pensar que os cristãos primitivos eram capazes e estavam desejosos de transmitir com exatidão os feitos e as palavras de Jesus.

<sup>12</sup>Veja-se, e.g., M. D. HOOKER, em *On using the wrong tool* (*Theol* 75, p. 570-81).

<sup>13</sup>Vejam-se especialmente Robert STEIN, em *The "criteria" of authenticity* (p. 225-63); Ben F. MEYER, *The aims of Jesus* (*GP*, vol 1, p. 85-7).

<sup>14</sup>MCNEILE, p. 53.

<sup>15</sup>Birger GERHARDSSON, *Memory and manuscript: Oral tradition and written transmission in rabbinic Judaism and early Christianity* (ASNU 22). Para uma análise dessa proposta, veja-se Peter DAVIDS, em *The gospels and Jewish tradition: Twenty years after Gerhardsson* (*GP* vol 1, p. 75-99).

<sup>16</sup>Rainer RIESNER, *Jesus als Lehrer* (WUNT 2.7); idem, *Jüdische Elementarbildung und Evangelienüberlieferung*, em *GP*, vol. 1, p. 209-23.

**Tabela 2**  
**Paralelos Sinóticos: A Cura de um Paralítico**

<b>Mateus 9.6</b>	<b>Marcos 2.10-11</b>	<b>Lucas 5.24</b>
Ora, para que saibais que o Filho do homem tem sobre a terra autoridade para perdoar pecados — disse então ao paralítico: Levanta-te, toma o teu leito, e vai para tua casa.	Ora, para que saibais que o Filho do homem tem sobre a terra autoridade para perdoar pecados — disse ao paralítico: Eu te mando: Levanta-te, toma o teu leito, e vai para tua casa.	Mas, para que saibais que o Filho do homem tem sobre a terra autoridade para perdoar pecados — disse ao paralítico: Eu te ordeno: Levanta-te, toma o teu leito, e vai para casa.

### A Etapa de Fontes Escritas: A Crítica das Fontes (o Problema Sinótico)

**Introdução** A etapa oral do desenvolvimento dos evangelhos sinóticos, a qual examinamos na seção anterior, provavelmente incluía também algumas tradições escritas acerca da vida e ensinos de Jesus. Alguns dos apóstolos podem ter tomado notas dos ensinos e atividades de Jesus durante o próprio ministério, tendo eles e outras testemunhas oculares provavelmente acelerado o processo depois da ressurreição. Mas é provável que só mais tarde um período de transmissão predominantemente oral abriu espaço para um período em que começaram a ser elaborados corpos mais substanciosos de tradição escrita, num processo que acabou conduzindo aos evangelhos canônicos. A crítica das fontes dedica-se à investigação dessa etapa escrita na produção dos evangelhos. Ela faz e procura responder a seguinte pergunta: Que fontes escritas, se é que houve, os evangelistas empregaram na compilação de seus evangelhos?

A pergunta é de interesse particular para o historiador do movimento cristão primitivo e será fatalmente feita por qualquer estudante dos evangelhos sinóticos. Pois existem semelhanças surpreendentes entre os sinóticos, tanto na estrutura em geral quanto nas palavras em particular. Considere o exemplo da tabela 2, extraído do relato da cura de um paralítico.

Não apenas as palavras são quase iguais (o que também acontece no original grego), mas cada um dos três evangelistas insere no mesmo local uma interrupção abrupta das palavras de Jesus. Tal duplicação de construções incomuns ou desajeitadas ocorre em outros lugares, junto com passagens em que dois ou três dos evangelistas empregam exatamente as mesmas palavras, na mesma ordem, ao longo de várias linhas de texto. Na tabela 3, observe, por exemplo, como Mateus e Lucas utilizam quase exatamente as mesmas palavras para registrar

o lamento de Jesus por Jerusalém.<sup>17</sup> Aquele que estuda os evangelhos naturalmente deseja saber como podemos explicar um fraseado tão semelhante.

**Tabela 3**  
**Paralelos Sinóticos: O Lamento de Jesus por Jerusalém**

---

**Mateus 23.37-39**

---

Jerusalém, Jerusalém! que matas os profetas e apedrejas os que te foram enviados! quantas vezes quis eu reunir os teus filhos, como a galinha ajunta os seus pintinhos debaixo das asas, e vós não o quisestes! Eis que a vossa casa vos ficará deserta. Declaro-vos, pois, que desde agora já não me vereis, até que venhais a dizer: Bendito o que vem em nome do Senhor!

---



---

**Lucas 13.34-35**

---

Jerusalém, Jerusalém! que matas os profetas e apedrejas os que te foram enviados! quantas vezes quis eu reunir os teus filhos como a galinha ajunta os seus pintinhos debaixo das asas, e vós não o quisestes! Eis que a vossa casa vos ficará deserta. E em verdade vos digo que não mais me vereis até que venhais a dizer: Bendito o que vem em nome do Senhor.

---

Contudo, o que torna o problema sinótico particularmente difícil de solucionar é o fato de que, lado a lado com tais repetições exatas, existem tantas diferenças enigmáticas. No incidente citado na tabela 2, por exemplo, observamos que Mateus omite “eu te mando”, frase que se vê tanto em Marcos quanto em Lucas. E no relato de onde se extraíram os versículos citados nessa mesma tabela{!}, Mateus omite a parte que conta que os amigos do paralítico abriram um buraco no teto para baixá-lo em seu leito diante de Jesus.

Essa combinação de correspondência e discordância também alcança a estrutura geral dos evangelhos. Considere a lista de acontecimentos na tabela 4, a qual segue a ordem de Marcos. (Qualquer passagem em que um evangelho tenha se desviado dos outros dois na ordem dos acontecimentos é indicada em negrito.) Aqui encontramos, embora talvez não na mesma proporção, os tipos de correspondências e discordâncias que se repetem ao longo dos evangelhos sinóticos. Os três seguem aproximadamente a mesma ordem de acontecimentos, mesmo quando não existe nenhum motivo cronológico ou histórico claro para fazê-lo. No entanto, cada evangelista omite informações encontradas nos outros dois, cada um apresenta incidentes que os demais não relatam, e alguns dos eventos encontrados em pelo menos um dos outros dois evangelhos são colocados numa ordem diferente.

---

<sup>17</sup>A concordância no texto grego é quase tão próxima como em português, com variações somente no tempo de um infinitivo, na inclusão de um verbo não essencial em Lucas e na escolha de uma partícula no início da última sentença. Observe-se o “pois” em Mateus, não havendo nada comparável em Lucas (o texto grego traz *δέ* [*de*], “e”, “mas”). É um mistério por que a ARA traz um ponto de exclamação no final da última sentença em Mateus e um ponto final no mesmo lugar em Lucas.

**Tabela 4**  
**Ordem dos Acontecimentos nos Sinóticos**

Perícopes	Mateus	Marcos	Lucas
Jesus e Belzebu	12.22-37	3.20-30	<b>11.14-28</b>
O Sinal de Jonas	12.38-45	—	11.29-32
A Mãe e os Irmãos de Jesus	12.46-50	3.31-35	<b>8.19-21</b>
Parábola do Semeador	13.1-9	4.1-9	8.4-8
A Razão das Parábolas	13.10-17	4.10-12	8.9-10
Interpretação da Parábola do Semeador	13.18-23	4.13-20	8.11-15
Parábola do Joio	13.24-30	—	—
Lâmpada no Velador	—	4.21-25	8.16-18
Parábola da Semente Que Cresce Misteriosamente	—	4.26-29	—
Parábola do Grão de Mostarda	13.31-32	4.30-34	—
Parábola do Fermento	13.33	—	—
Jesus Fala por Parábolas	13.34-35	—	—
Interpretação da Parábola do Joio	13.36-43	—	—
Parábola do Tesouro Escondido	13.44	—	—
Parábola da Pérola	13.45-46	—	—
Parábola da Rede	13.47-50	—	—
O Pai de Família	13.51-52	—	—
Jesus Acalma a Tempestade	<b>8.18, 23-27</b>	4.35-41	8.22-25
A Cura do Endemoninhado Gadareno	<b>8.28-34</b>	5.1-20	8.26-39
Ressurreição da Filha de Jairo/ Cura de uma Mulher	<b>9.18-26</b>	5.21-43	8.40-56
Rejeição em Nazaré	13.53-58	6.1-6a	<b>4.16-30</b>
O Envio dos Doze	<b>10.1-15</b>	6.6b-13	9.1-6
Decapitação de João Batista	14.1-12	6.14-29	[9.7-9]
A Multiplicação dos Pães	14.13-21	6.30-44	9.10-17
Caminhada sobre as Águas	14.22-36	6.45-56	—

**Nota:** O negrito indica lugares em que Mateus e Lucas se desviam da ordem dos acontecimentos seguida por Marcos. Um traço indica que o incidente não aparece no respectivo evangelho.

A questão por trás do problema sinótico pode, então, ser reformulada à luz desses dados: Que hipótese oferece a melhor explicação para a combinação entre a correspondência exata e a grande disparidade que caracterizam os três primeiros evangelhos?

**As Principais Soluções** Embora o número de soluções para o problema sinótico seja proporcional à impressionante quantidade de pesquisa e pensamento criativo dedicados à questão,<sup>18</sup> podemos isolar quatro opções principais.

*Dependência comum de um evangelho original.* Em 1771, o escritor e crítico literário alemão G. E. Lessing sustentou que o relacionamento entre os evangelhos sinóticos poderia ser explicada pela utilização, de forma independente, de um evangelho original escrito em hebraico ou aramaico.<sup>19</sup> Essa proposta foi adotada por outros e recebeu modificações nas mãos de Eichhorn, que postulou a existência de alguns evangelhos perdidos como fontes dos evangelhos sinóticos.<sup>20</sup> Essa proposta não tem sido vista com bons olhos no século XX, conquanto C. C. Torrey tenha defendido uma variação dela em 1933.<sup>21</sup>

*Dependência comum de fontes orais.* Pouco depois de Lessing propor um “proto-evangelho” como solução para o problema sinótico, o crítico alemão J. G. Herder argumentou que a dependência dos evangelhos sinóticos de um sumário oral relativamente fixo da vida de Cristo era uma explicação mais plausível para os fatos.<sup>22</sup> Essa abordagem foi desenvolvida e amplamente defendida por J. K. L. Gieseler em 1818.<sup>23</sup> Esse ponto de vista gozou de maior popularidade no século XIX do que hoje em dia,<sup>24</sup> mas continua a ser defendido por uns poucos estudiosos.<sup>25</sup>

*Dependência comum de um número cada vez maior de fragmentos escritos.* F. Schleiermacher, importante e controverso teólogo, propôs que na igreja primitiva existiram diversos fragmentos de tradição evangélica, os quais foram gradualmente crescendo até que foram incorporados nos evangelhos sinóticos. Tal

<sup>18</sup>Relatos completos acerca da história da investigação encontram-se em Werner Georg KÜMMEL, em *The New Testament: The History of the investigation of its problems* (p. 74-88, 144-61); Stephen NEIL e Tom WRIGHT: *The interpretation of the New Testament, 1861-1986* (p. 112-36).

<sup>19</sup>G. E. LESSING, *Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Geschichtschreiber betrachtet*, n.ºs 24-49.

<sup>20</sup>J. E. EICHHORN, *Einleitung in das Neue Testament*.

<sup>21</sup>C. C. TORREY, *The Four Gospels*. Veja também *The Synoptic Gospels*, de X. LÉON-DUFOUR, em Robert/Feuillet (p. 252-86). Léon-Dufour sustenta que os evangelistas sinóticos são independentes em nível literário, sendo que todas as semelhanças são fruto de uma dependência de um Mateus em aramaico e da tradição oral.

<sup>22</sup>J. G. HERDER, *Von der Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien*.

<sup>23</sup>J. K. L. GIESELER, *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien*.

<sup>24</sup>B. F. WESTCOTT foi um dos mais conhecidos defensores desse ponto de vista. Veja sua obra *Introduction to the study of the Gospels* (p. 165-212).

<sup>25</sup>Recentemente, John M. RIST defendeu a idéia de que se pode explicar as concordâncias entre Mateus e Marcos com base no uso comum da tradição oral, sem ter de apelar para fontes escritas ou sem que um dependa necessariamente do outro (*On the independence of Matthew and Mark*, SNTSMS 32). Bo REICKE atribui as semelhanças entre os sinóticos a uma combinação de tradição comum (basicamente) oral e contatos pessoais entre os autores (*The roots of the synoptic gospels*).

tese já não é mais defendida nessa forma, mas continua sendo relevante por ter sido a primeira a sustentar que os “logia” de Papias (veja EUSÉBIO, *História Eclesiástica* 3.39.16, e o exame abaixo e no capítulo 1) referem-se a um desses fragmentos — uma coleção das declarações de Jesus.<sup>26</sup>

*Interdependência.* A última solução básica para o problema sinótico sustenta a idéia de que dois dos evangelistas utilizaram um ou mais evangelhos para elaborarem o seu. Sem necessariamente negar o uso de outras fontes, agora perdidas, defensores desse ponto de vista sustentam que apenas o empréstimo literário final pode explicar o grau de semelhança entre os evangelhos sinóticos. Essa solução para o problema sinótico tem sido perseguida desde o início da história da igreja (e.g., Agostinho; veja abaixo) e desfruta de uma aceitação quase universal entre os estudiosos do Novo Testamento — e não sem motivo. Conquanto não se possa menosprezar a capacidade de os judeus do século I transmitirem tradições com um notável grau de exatidão (veja a análise da crítica da forma, acima), é improvável que o grau de correspondência *no texto grego*, tal como ilustrado acima, possa ser explicado apenas com base na tradição oral.<sup>27</sup> Nesse aspecto, Robert Stein chama a atenção para Marcos 13.14 = Mateus 24.15, onde cada um dos evangelistas dirige ao *leitor* uma observação parentética.<sup>28</sup> Ademais, conforme citado acima, Lucas deixa claro que pelo menos fez uso de fontes escritas para compor seu evangelho (1.1-4).

A hipótese de um proto-evangelho em língua semítica encontra a mesma dificuldade para explicar a notável semelhança no texto grego dos evangelhos. Qual é a probabilidade de tradutores independentes chegarem a exatamente o mesmo texto em um número tão grande de textos? Na verdade, poderíamos propor um grande proto-evangelho *em grego* como fonte dos três evangelhos. Mas essa hipótese tem três fortes argumentos contrários. Primeiro, seria de se esperar que uma obra literária tão importante em grego tivesse sido mencionada em algum lugar da literatura cristã primitiva, mas isso não acontece. Segundo, fica mais difícil explicar a origem dos três evangelhos sinóticos caso um texto tão significativo já existisse. E, terceiro, vista como hipótese abrangente, esta teoria tem dificuldades para explicar as diferenças entre os evangelhos sinóticos.

**Teorias de Interdependência** Somente uma teoria que inclua como elemento importante a interdependência literária entre os evangelhos sinóticos é capaz de explicar os dados. Um aspecto desses dados destaca-se como particularmente

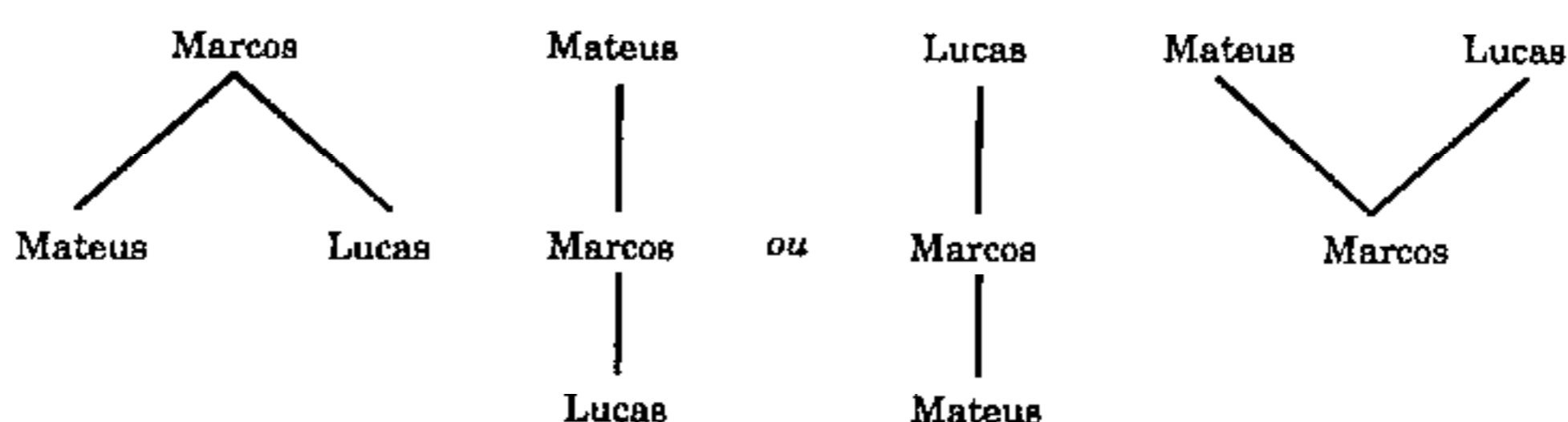
<sup>26</sup>Veja especialmente F. SCHLEIERMACHER em *Über die Zeugnisse des Papias von unseren ersten beiden Evangelien* (TSK 5 p. 335-68).

<sup>27</sup>F. Gerald DOWNING assinala que Josefo raramente citou suas fontes *ipsis litteris*. Caso seja possível pressupor essa tendência nos evangelistas sinóticos, são as semelhanças e não as diferenças que requerem explicação (Redaction Criticism: Josephus' *Antiquities* and the synoptic Gospels, JSNT 8: 33).

<sup>28</sup>Robert STEIN, *The synoptic problem: an introduction*, p. 43. O exame todo que Stein faz dessa questão, repleto de muitos exemplos, proporciona uma defesa detalhada da interdependência dos sinóticos (p. 29-44).

decisivo para a viabilidade de teorias propostas: o relacionamento entre os evangelhos quanto à ordem em que registram os acontecimentos do ministério. Neste ponto, um estudo do paralelismo seqüencial entre os evangelhos sinóticos revela um fato significativo: embora Mateus e Marcos frequentemente estejam juntos em oposição a Lucas na ordem dos acontecimentos, e embora Lucas e Marcos frequentemente estejam juntos em oposição a Mateus, quase nunca Mateus e Lucas estão juntos em oposição a Marcos. Pode-se verificar isso a partir dos dados constantes da tabela 4 acima. Observe-se que Mateus e Marcos concordam entre si e opõem-se a Lucas ao colocar a acusação de que Jesus expulsa demônios em nome de Belzebu logo antes das chamadas parábolas do reino; e Lucas e Marcos concordam entre si e opõem-se a Mateus ao colocar a história em que Jesus acalma a tempestade e a cura do endemoninhado gadareno logo depois dessas parábolas. Em nenhum ponto, no entanto, Mateus e Lucas estão juntos em oposição a Marcos; em outras palavras, em nenhum ponto Marcos segue uma ordem diferente da dos outros dois (daí a falta de qualquer indicação em negrito na coluna de Marcos). Esse fenômeno deu origem a um dos mais importantes argumentos acerca da natureza dos relacionamentos sinóticos: o argumento da seqüência. O fenômeno parece exigir que Marcos seja o “termo médio” em qualquer esquema de relacionamentos entre Marcos, Mateus e Lucas. Em outras palavras, Marcos deve ter um relacionamento tanto com Mateus quanto com Lucas, quer seja anterior a ambos, venha entre um e outro ou seja posterior aos dois. A figura 1 mostra as quatro possibilidades.

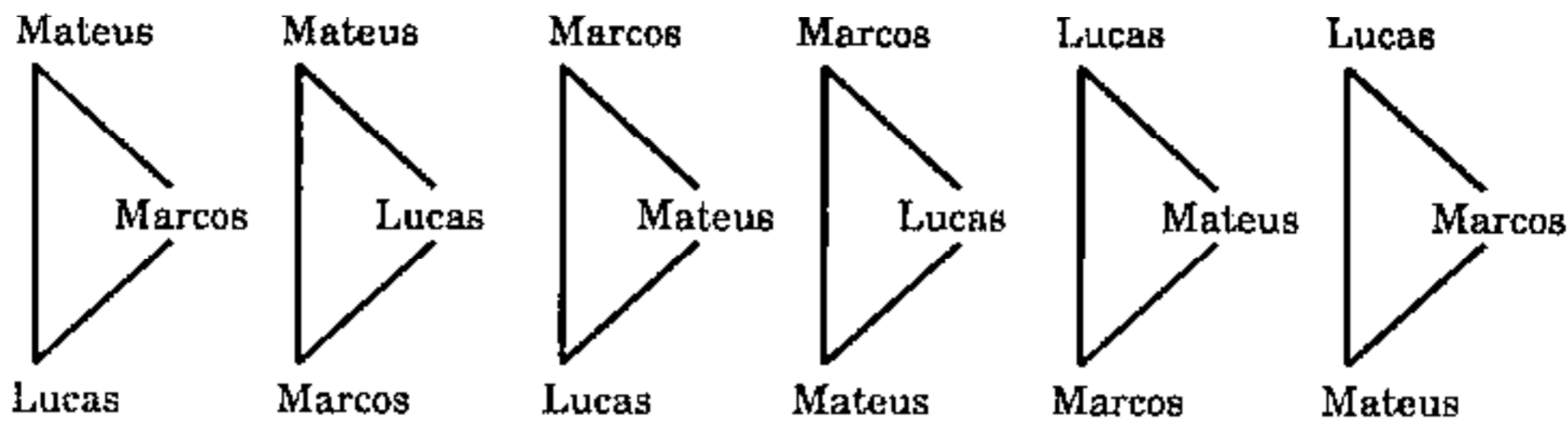
**Figura 1**  
**Relacionamentos Sinóticos: Marcos como Termo Médio**



Cada um desses esquemas pode explicar o fenômeno da seqüência. Além disso, não podemos excluir a possibilidade de que haja entre Mateus e Lucas um relacionamento independente do uso que fazem de Marcos. Por si só o argumento da seqüência não exclui a dependência entre Mateus e Lucas, embora pressuponha que o evangelista que escreveu por último teria deliberadamente escolhido seguir a seqüência dos outros dois evangelhos sempre que houvesse correspondência entre eles. Desse modo, temos as seis possibilidades adicionais mostradas na figura 2.



**Figura 2**  
**Relacionamentos Sinóticos: Interdependência de Mateus e Lucas**



Dos dez esquemas, somente três têm recebido apoio significativo na história do estudo da questão.

*Proposta Agostiniana.* Esta proposta, que deve o seu nome ao famoso teólogo do norte da África que foi o primeiro a advogá-la, sustenta que Mateus foi o primeiro evangelho escrito. Marcos então fez uso de dados de Mateus, e Lucas, finalmente, emprestou tanto de Mateus quanto de Marcos.<sup>29</sup> Até o século XIX, este era o ponto de vista tradicional daqueles que percebiam um relacionamento literário entre os evangelhos sinóticos. Contudo, a partir daquele século, muitos começaram a preferir propostas alternativas. A proposta de Agostinho não tem conquistado muitos defensores na atualidade, sendo B. C. Butler uma notável exceção.<sup>30</sup>

*A hipótese dos "Dois Evangelhos".* Como parte de sua abordagem crítica demolidora aos evangelhos sinóticos, J. J. Griesbach, conquanto concordasse que Mateus foi o primeiro evangelho escrito, sustentou que Lucas foi o segundo e que Marcos dependeu tanto de Mateus quanto de Lucas.<sup>31</sup> Sua proposta, que foi denominada hipótese dos dois evangelhos para contrastar com a hipótese das duas fontes, vem experimentando uma considerável renovação de popularidade nos últimos 30 anos.<sup>32</sup>

<sup>29</sup>AGOSTINHO, *A Harmonia dos Evangelhos* 1.2 (em *NPNF*, vol. 6).

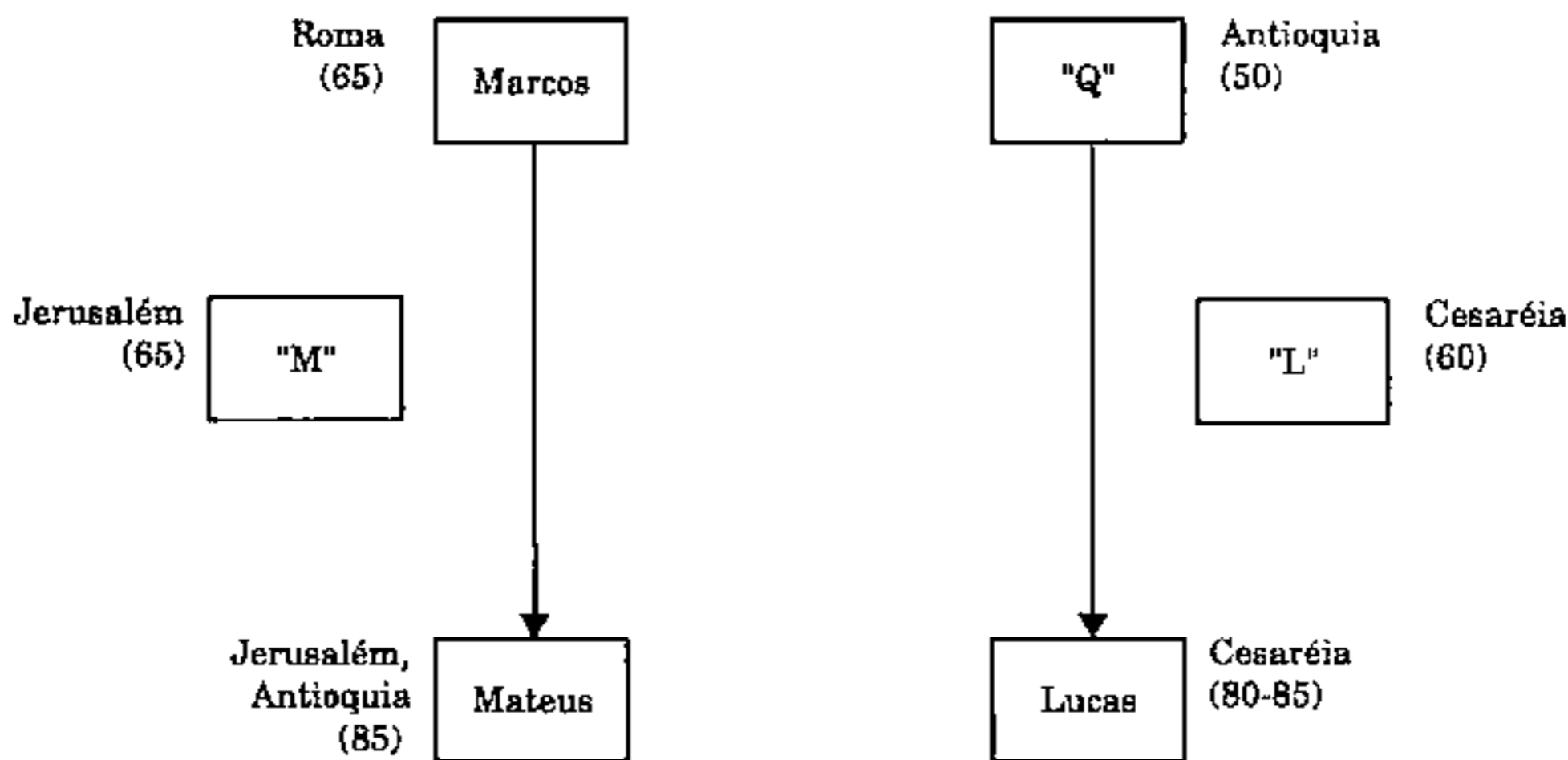
<sup>30</sup>B. C. BUTLER, *The originality of st. Matthew: a critique of the Two-Document Hypothesis*; veja também D. J. CHAPMAN em *Matthew, Mark, and Luke: a study in the order and interrelation of the synoptic gospels* (ed. por John M. T. Barton).

<sup>31</sup>J. J. GRIESBACH, *Commentatio qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur* (Tratado em que se demonstra que o evangelho de Marcos deriva na sua totalidade dos comentários de Mateus e Lucas). Em 1764, H. P. OWEN, com sua obra *Observations of the four Gospels*, antecipou-se a Griesbach.

<sup>32</sup>Veja esp. William FARMER, em *The synoptic problem: a critical analysis*; Hans-Herbert STOLDT em *History and criticism of the Marcan Hypothesis; New synoptic studies: the Cambridge Gospel Conference and beyond* (Macon, Ga: Mercer University Press, 1985), editado por William Farmer. Uma coletânea de ensaios significativos a favor e contra essa hipótese acha-se na obra editada por Arthur J. BELLINZONI; *The two-source hypothesis: a critical appraisal*.

A hipótese das “Duas Fontes”. Enquanto a hipótese dos dois evangelhos considera Mateus e Lucas como blocos a partir dos quais se construiu Marcos, a hipótese das duas fontes sustenta que Marcos e “Q”, uma coleção perdida das declarações de Jesus, foram utilizados independentemente por Mateus e Lucas. A primazia de Marcos foi levantada pela primeira vez na década de 1830 de modo aparentemente independente por Karl Lachmann e C. G. Wilke, ao passo que a hipótese completa das duas fontes foi proposta por C. H. Weisse em 1838.<sup>33</sup> H. J. Holtzmann deu expressão clássica à hipótese numa monografia de 1863.<sup>34</sup> Finalmente, numa obra que é um divisor de águas na crítica das fontes, *The Four Gospels: A Study of Origins*,<sup>35</sup> B. H. Streeter defendeu a existência de duas outras fontes além de Marcos e Q: “M”, informação peculiar ao evangelho de Mateus, e “L”, informação peculiar ao evangelho de Lucas. Essa hipótese das “quatro fontes” foi uma tentativa de oferecer, por meio da crítica das fontes, uma explicação abrangente para a origem dos evangelhos. Streeter chegou a propor datas e locais de procedência dessas fontes. A figura 3 ilustra o esquema resultante de Streeter.

**Figura 3**  
**Streeter e a Hipótese das Quatro Fontes**



Streeter levou a crítica das fontes até onde era possível (alguns diriam que ele ultrapassou o limite do permissível), e por algum tempo a sua foi a última grande obra nessa disciplina. Nem todos concordaram com os detalhes do seu esquema, e a maioria dos críticos dos evangelhos na atualidade são céticos

<sup>33</sup>Karl LACHMANN, *De Ordine narrationum im evangeliis synopticis*, (TSK 8, p. 570-90); C. G. WILKE, *Der Urevangelist oder exegetisch-kritische Untersuchungen über das Verwandtschaftsverhältnis der drei ersten Evangelien*; C. H. WEISSE, *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*.

<sup>34</sup>H. J. HOLTZMANN, *Die synoptische Evangelien: ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter*.

<sup>35</sup>B. H. STREETER, *The four gospels: a study of origins*.

quanto à existência de M e L como documentos escritos e quanto às conclusões cronológicas e geográficas a que ele chegou. (Alguns eruditos empregam M e L apenas para designar informação peculiar respectivamente a Mateus e Lucas.) Mas a maioria dos eruditos achou que Streeter e seus antecessores tinham, de modo geral, demonstrado claramente a hipótese das duas fontes, e essa explicação acerca das origens dos evangelhos foi geralmente pressuposta por aqueles, tais como os críticos da redação, que estavam trabalhando em outros aspectos dos evangelhos.

Conforme foi assinalado acima, isso já não mais ocorre. Ao longo dos últimos 30 anos, a hipótese das duas fontes tem sido submetida a sérias críticas, dentre as quais destacam-se principalmente as feitas por defensores da proposta dos dois evangelhos (proposta de Griesbach), e também por outros, alguns dos quais defendem a primazia de Marcos ao mesmo tempo em que questionam a existência ou a natureza de Q. À medida que suscitaram certa cautela quanto ao que foi, em geral, uma reconstrução claramente dogmática e simplista das origens dos evangelhos, tais questionamentos tiveram um efeito salutar. A teoria das duas fontes foi devidamente destronada da condição de “resultado garantido da erudição”. No entanto, quando devidamente entendida, a teoria das duas fontes continua a ser a melhor explicação geral para os dados. Nas seções seguintes, examinaremos as provas a favor e contra cada uma das duas fontes propostas na hipótese das duas fontes.

**Primazia de Marcos** Até o século XIX, a maioria dos cristãos supunha que Mateus fora o primeiro evangelho a ser escrito.<sup>36</sup> Essa tradição, que se tornou a posição oficial da Igreja Católica Romana, deve ser respeitada, especialmente porque parece ter o apoio do testemunho de Papias, que viveu no século II e é citado por Eusébio (veja abaixo). Isso, contudo, não resolve a questão. Muitos atribuíram a primazia a Mateus com base no argumento inadequado de que ele foi o único apóstolo entre os evangelistas sinóticos. Outra tradição igualmente forte sustenta que Marcos escreveu seu evangelho com base na pregação de Pedro (veja a introdução a Marcos), e isso torna difícil que Marcos dependa de Mateus. Uma vez que raramente se defende a primazia de Lucas,<sup>37</sup> a principal alternativa à primazia de Mateus é a primazia de Marcos. Por que um número tão grande de eruditos têm se convencido de que Marcos é o evangelho que está por trás tanto de Mateus quanto de Lucas? São os seguintes os argumentos mais importantes.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup>Veja os levantamentos em ZAHN (vol. 2, p. 392-6) e William Farmer (*Jesus and the gospel*, p. 13-110).

<sup>37</sup>Veja, contudo, o artigo de R. L. LINDSEY, A modified two-document theory of the synoptic dependence and interdependence (*NovT* 6: 239).

<sup>38</sup>Para maiores detalhes e outros argumentos, veja esp. KÜMMEL (p. 56-63); STEIN, em *Synoptic problem* (p. 45-88); Joseph A. FITZMYER, em The priority of Mark and the “Q” source in Luke (em *Jesus and man’s hope*, vol. 1, p. 131-70 [reimpresso na obra de

*A brevidade de Marcos.* Marcos é consideravelmente mais curto do que Mateus e Lucas: 11.025 palavras contra respectivamente 18.293 e 19.376. Não é a relativa brevidade em si de Marcos que oferece provas da primazia desse evangelho (não se pode provar que o texto mais curto é necessariamente o mais antigo), mas sim sua brevidade levada em conta juntamente com sua íntima relação com Lucas e especialmente com Mateus. Mais de 97% das palavras de Marcos encontram paralelo em Mateus; mais de 88%, em Lucas.<sup>39</sup> Por isso, faz mais sentido pensar que Mateus e Lucas apropriaram-se de grande parte do material de Marcos, expandindo-o com seus próprios dados, do que imaginar que Marcos abreviou Mateus e/ou Lucas com a omissão de quantidade tão grande de material. A bem da verdade, é possível sustentar que Marcos seja um resumo deliberado de Mateus e Lucas — conforme defendido pelos proponentes da teoria dos dois evangelhos.<sup>40</sup> Mas esse seria um estranho resumo, geralmente expandindo as narrativas tiradas desses outros evangelhos e, ao mesmo tempo, suprimindo coisas como o Sermão da Montanha, as narrativas do nascimento e os aparecimentos do Senhor ressurreto. Em outras palavras, este argumento tem o seguinte raciocínio: “Pressupondo-se Marcos, é fácil ver por que Mateus foi escrito; pressupondo-se Mateus, é difícil ver por que Marcos foi necessário.”<sup>41</sup>

*As correspondências de palavras entre os evangelhos.* Conforme ilustramos anteriormente, em muitas passagens os evangelhos sinóticos manifestam um notável grau de paralelismo verbal. Mas um estudo cuidadoso revela que, embora às vezes os três relatos concordem uns com os outros (como na tabela 2), Mateus e Marcos freqüentemente concordam entre si, como também acontece entre Marcos e Lucas, mas só raramente Mateus e Lucas concordam um com o outro. Como acontece com o argumento da seqüência, é possível explicar esse fenômeno à medida que Marcos é o termo médio entre os três. Entretanto, é muito mais difícil de explicar o fenômeno caso Marcos não seja o primeiro porque, em qualquer outra hipótese, é preciso recorrer a um método de composição deliberado e improvável. Com a hipótese agostiniana teríamos de pensar que Lucas quase sempre optou por utilizar a redação de Marcos e não a de Mateus; com a hipótese dos dois evangelhos, teríamos de supor que Marcos raramente introduziu algo de sua própria redação. Conquanto possíveis, tais processos são improváveis. (As correspondências secundárias entre Mateus e Lucas serão analisadas abaixo.)

*A ordem dos acontecimentos.* Comentamos acima que uma comparação da ordem dos acontecimentos nos evangelhos sinóticos revela uma situação parecida

---

Bellinzoni, *The two-source hypothesis*]).

<sup>39</sup>As estatísticas são tomadas de Stein (*Synoptic problem*, p. 48, que cita Joseph B. Tyson e Thomas R. W. Longstaff, *Synoptic abstract* [p. 169-71]).

<sup>40</sup>E.g., David L. DUNGAN, em *The purpose and provenance of the gospel of Mark according to the two-gospel (Owen-Griesbach) Hypothesis* (em *New synoptic studies*, p. 411-40).

<sup>41</sup>G. M. STYLER, *The Priority of Mark*, em MOULE, p. 231.

com a que se observa com as correspondências verbais: Mateus e Lucas não concordam entre si em oposição a Marcos. Esse fenômeno foi assinalado por Lachmann, o qual sustentou, ademais, que essa situação era mais bem explicada caso Marcos fosse o primeiro evangelho. Como acontece com as correspondências verbais, o fenômeno da seqüência *pode* ser explicado por outras hipóteses; por exemplo, Lucas resolveu seguir a ordem de Marcos quando este divergiu da de Mateus (na explicação de Agostinho) ou Marcos resolveu nunca se desviar de Mateus e Lucas quando estes concordavam. Uma vez mais, a virtude da primazia de Marcos é que ela proporciona uma explicação natural para este fenômeno, em vez de ter de postular um processo improvável de composição por parte de um dos evangelistas.

*O estilo canhestro e mais primitivo de Marcos.* Aceita-se, em geral, que Marcos possui mais irregularidades gramaticais e construções deselegantes do que Mateus e Lucas. Afirma-se que isso favorece a primazia de Marcos, porque a tendência natural dos autores posteriores seria a de remover tais irregularidades (emprega-se um critério semelhante na crítica textual). Analogamente, Marcos preserva mais expressões aramaicas do que Mateus ou Lucas em seus paralelos com Marcos. Afirma-se que é mais fácil perceber por que Mateus e Lucas eliminariam ou traduziriam expressões aramaicas que não seriam compreensíveis a seus leitores de língua grega do que entender por que Marcos teria acrescentado tais expressões aramaicas sem haver base para isso nas fontes que empregou.

*A teologia mais primitiva de Marcos.* Muitos estudiosos encontram em Marcos um número bem maior de declarações teologicamente difíceis do que em Mateus e Lucas, e isso sugere (novamente estabelecendo um paralelo com a crítica textual) que Marcos é o mais antigo. Um exemplo é Marcos 6.5, passagem em que o evangelista afirma que, devido à incredulidade das pessoas de Nazaré, Jesus “*não pôde fazer ali nenhum milagre*”. No versículo paralelo Mateus diz que Jesus “*não fez ali muitos milagres*” (13.58). Afirma-se que é mais provável Mateus ter retirado a implicação potencialmente problemática de que Jesus era incapaz de operar milagres do que Marcos tê-la acrescentado. Esse argumento possui algum peso, mas não é tão decisivo quanto os mencionados acima. É possível não apenas questionar qual evangelista faz as afirmações mais difíceis, mas também deve-se levar em conta o efeito da teologia e dos objetivos redacionais de cada evangelista. Isso torna muito mais difícil ter certeza quanto à direção do empréstimo. A mesma objeção aplica-se ao argumento correlato de que os críticos da redação acharam mais plausível explicar Mateus com base em Marcos do que vice-versa. Pelo menos em algumas perícopes haveria discordância quanto a isso,<sup>42</sup> e a escassez de estudos de redação que pressupõem a primazia de Mateus significa que em qualquer circunstância a maior parte dos dados penderá para um só lado.

---

<sup>42</sup>Veja, e.g., David WENHAM, em *The synoptic problem revisited: some new suggestions about the composition of Mark 4.1-34* (*TynB* 23: 3-38).

Embora com diferentes pesos, esses argumentos, vistos no seu conjunto, constituem um forte motivo para acreditar que Mateus e Lucas empregaram independentemente o evangelho de Marcos para escreverem seus próprios evangelhos.

“Q.” Conforme observamos acima, Schleiermacher foi o primeiro a propor a existência de uma coletânea de declarações de Jesus como uma das fontes dos evangelhos. Weisse retomou essa proposta como a segunda fonte principal da hipótese das duas fontes. Como Schleiermacher, alguns críticos acham que Papias refere-se a esse documento em sua famosa declaração sobre os logia, mas há dúvidas (veja as considerações na introdução a Mateus). Em algum momento perto do fim do século XIX, a fonte passou a ser conhecida como “Q”, sendo objeto de debates exatamente como e onde isso aconteceu.<sup>43</sup> A maioria dos proponentes da primazia de Marcos acha que tanto Mateus quanto Lucas devem ter utilizado uma fonte de declarações de Jesus tal como Q.

A razão para propor a existência de tal coletânea escrita de ensinamentos de Jesus é que existem aproximadamente 250 versículos comuns a Mateus e Lucas e que não se encontram em Marcos. A maior parte desse material (mas não sua totalidade) consiste em ensinamentos de Jesus. Muitos desses versículos manifestam um grau de paralelismo verbal que favorece a existência de uma fonte escrita comum em grego (veja o exemplo na tabela 3 acima). A explicação mais simples deste fenômeno seria um evangelho depender de outro. Contrariamente a tal explicação está, no entanto, a falta de concordância entre Mateus e Lucas em sua seqüência dos acontecimentos e a falta em geral de concordâncias verbais entre eles. Esses fatores dão forte apoio à idéia de que Mateus e Lucas não utilizaram um ao outro; daí a necessidade de se propor uma fonte adicional. Grandes esforços têm sido despendidos na tentativa de reconstrução dessa fonte hipotética,<sup>44</sup> e o grau de certeza que alguns atribuem a essa fonte pode ser aquilatado a partir do fato de que até mesmo já se escreveu um livro intitulado *A Theology of Q* (Uma Teologia de Q).<sup>45</sup> Apesar disso, há muito debate em torno de Q, por isso teremos de considerar abaixo alguns dos principais argumentos a favor e contra essa hipótese.

Além do argumento da correspondência verbal em material não-marcano, há três argumentos principais a favor da existência da fonte Q.

*A correspondência na seqüência.* Vários estudiosos identificaram uma semelhança na seqüência do material não-marcano comum a Mateus e Lucas (às

<sup>43</sup>Com freqüência, acredita-se que a designação deriva da primeira letra da palavra alemã *Quelle*, “fonte”. Veja um exame do assunto no artigo de John J. SCHMITT, In search of the origin of the Siglum Q (*JBL* 100, p. 609-11).

<sup>44</sup>Veja esp. A. POLAG, em *Fragmenta Q: Texthelf zur Logienquelle*. Guthrie oferece um bom esboço (p. 167-8).

<sup>45</sup>Richards A. EDWARDS, *A Theology of Q*.

vezes denominado “a tradição dupla”).<sup>46</sup> Tal semelhança de seqüência favoreceria uma única fonte escrita. Mas a correspondência na seqüência não é totalmente clara, e esse argumento tem, na melhor das hipóteses, um peso limitado.<sup>47</sup>

*Parelhos em Mateus e Lucas.* “Parelhos” são histórias que aparecem mais de uma vez num único evangelho. Alega-se que ocorrem porque o evangelista em questão está seguindo Marcos em um trecho e Q no outro. Um exemplo é Lucas 8.17 e 12.2; em ambos os trechos Jesus diz: “Nada há oculto [encoberto] que não haja de manifestar-se [venha a ser revelado], nem escondido [e oculto] que não venha a ser conhecido.” O primeiro trecho encontra paralelo em Marcos 4.22, e o segundo em Mateus 10.26; a pressuposição é que Lucas tirou o primeiro de Marcos e o segundo de Q.<sup>48</sup> Tais parelhos levantam a possibilidade da existência de uma fonte comum além de Marcos; eles são, contudo, insuficientes para demonstrar que Q deve ter sido uma única fonte escrita.

*Diferente colocação dos dados de Q.* O material não-marcano partilhado por Lucas e Mateus é colocado em contextos diferentes; Mateus agrupa grande parte desses dados em seus cinco grandes sermões, Lucas geralmente deixa-os espalhados ao longo do evangelho (principalmente em 6.20—8.3 e 9.51—18.14). É mais fácil explicar esse fenômeno se ambos os evangelhos tiverem feito uso independente de uma fonte comum em vez de Lucas usar Mateus.

Esses argumentos têm convencido a maioria dos eruditos de que Mateus e Lucas tiveram acesso a uma tradição não-marcana comum. Provavelmente a maioria deles imagina Q como um único documento escrito, mas existe considerável discordância em torno disso. Muitos preferem imaginar Q como uma série de fragmentos escritos ou como uma combinação de tradições escritas e orais. Mas muitos estudiosos não estão convictos de que precisemos postular a existência de alguma dessas tradições, raciocinando que é bem mais simples pensar que Lucas utilizou Mateus. Visto que o conhecimento de Mateus por parte de Lucas solaparia seriamente as provas a favor da primazia de Marcos, a maioria dos que negam a existência de Q também negam a primazia de Marcos. Alguns, porém, defendem tanto a primazia de Marcos quanto o emprego de Mateus por parte de Lucas.<sup>49</sup>

O argumento mais forte a favor do uso de Mateus por parte de Lucas e, conseqüentemente, contra a teoria das duas fontes como um todo, é a existência do que tem sido chamado de correspondências menores entre Mateus e Lucas em oposição a Marcos. São correspondências na seqüência de versículos ou declara-

<sup>46</sup>Veja, e.g., KÜMMEL (p. 65-6); Joseph A. FITZMYER, em *The gospel according to Luke I-IX* (p. 76-81).

<sup>47</sup>STEIN, *Synoptic problem*, p. 107.

<sup>48</sup>Veja a esse respeito John C. HAWKINS, em *Horae synopticae* (p. 80-107).

<sup>49</sup>Entre esses, o que mais se destaca é Austen FARRAR, em *On dispensing with Q* (em *Studies in the gospels: essays in memory of R. H. Lightfoot*, ed. por D. E. Nineham, p. 55-88).

ções específicos e de fraseado.<sup>50</sup> Como explicar isso se Lucas e Mateus não usaram um ao outro? A explicação, se é que vamos tentar dá-la, depende do nosso grau de convencimento dos argumentos acima, ou seja, de que Lucas não conhecia Mateus. Se aceitarmos o peso dos argumentos, então diversas explicações são possíveis: (1) coincidência parcial entre Marcos e Q, sendo que a correspondência entre Mateus e Lucas é resultado do uso comum de Q; (2) redação coincidente de Marcos da mesma maneira; (3) corrupção textual, devido à conhecida tendência que os escribas tinham de harmonizar os relatos dos evangelhos; e (4) uso comum de tradições orais, que podem ter se sobreposto a Marcos.<sup>51</sup>

Essas correspondências menores demonstram que a história das origens dos evangelhos foi provavelmente mais complexa do que qualquer hipótese de fonte única consegue explicar. Mas elas não derrubam o peso do argumento a favor da hipótese de duas fontes. Uma fonte como Q continua sendo a melhor explicação para as correspondências entre Mateus e Lucas em material não-marcano. Quase a totalidade, se não uma porção substancial, pelo menos certa parte de Q estava em forma escrita. Mas, provavelmente, devemos levar em conta mais do que uma única fonte escrita e também alguma mistura de tradições orais.

**Teorias de um Proto-evangelho** Em parte para preencher algumas lacunas deixadas pela hipótese das duas fontes, em parte devido ao testemunho cristão primitivo e também a indícios internos, vários estudiosos têm postulado a existência de uma edição anterior de cada um dos evangelhos sinóticos. Lachmann, um dos primeiros proponentes da teoria das duas fontes, trabalhou com a pressuposição de um evangelho original, sustentando que Marcos fora o mais fiel a esse original. Atentos ao problema das correspondências menores e a alguns elementos de Mateus e Lucas que são de difícil explicação se estivessem esses evangelistas empregando o Marcos canônico, alguns estudiosos da atualidade propuseram que um ou ambos podem ter utilizado uma edição anterior de Marcos.<sup>52</sup> Essa hipótese deve continuar duvidosa. As correspondências menores não são todas do mesmo tipo; muitas não podem ser explicadas ao se postular a dependência de um "Protomarcos".<sup>53</sup> Mais fundamental ainda é que devemos questionar a pressuposição de que a dependência para com uma fonte diferente deve ser usada para explicar todas as mudanças que Mateus e Lucas fizeram em sua fonte marcana. A crítica das fontes assume autoridade demais em sua

---

<sup>50</sup>O número dessas concordâncias é objeto de debate; veja a tabulação e análise na obra de Franz NEIRYNCK, *The minor agreements of Matthew and Luke against Mark, with a cumulative list*, BETL 37.

<sup>51</sup>Quanto a essas hipóteses, veja STREETER, em *Four gospels* (p. 293-331); STEIN, em *Synoptic problem* (p. 123-7); F. NEIRYNCK, em *Synoptic problem* (IDBSup, p. 845).

<sup>52</sup>E.g., Günther BORNKAMM, em *Jesus of Nazareth* (p. 217); Vincent TAYLOR levanta essa possibilidade, mas com muita cautela (*The gospel according to Mark*, 2 ed., p. 67-77).

<sup>53</sup>KÜMMEL, p. 62.



presunção de explicar cada linha de Mateus e Lucas com referência a uma fonte escrita. Deve-se reconhecer a influência de relatos de testemunhas oculares, várias tradições orais e os próprios objetivos teológicos dos evangelistas. Quando se levam em conta esses fatores, desaparece a necessidade de um Protomarcos.

Bem mais popular tem sido a tese de que Mateus escreveu uma edição anterior de seu evangelho. Nesse caso, contudo, é apenas parcial a motivação para se oferecer uma explicação mais satisfatória dos relacionamentos sinóticos; mais importante é a aparente referência a tal edição anterior no comentário feito por Papias no século II (numa citação de Eusébio, *H.E.* 3.39.16): “Mateus reuniu os oráculos [τά λόγια (*ta logia*)] na língua hebraica [Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ (*Hebraidi dialektō*)], e cada um os interpretou [ἡρμήνευσεν (*hērmēneusen*)] da melhor maneira que pôde.”<sup>54</sup> Caso Papias estivesse se referindo a um evangelho escrito em aramaico ou hebraico, devia estar fazendo referência a uma edição anterior, em língua semítica, de nosso Mateus em grego, visto que pais da igreja posteriores apelaram a Papias para demonstrar a primazia do Mateus canônico. Supõe-se então, tradicionalmente que um Mateus em língua semítica foi o primeiro evangelho escrito; que Pedro (ou Pedro e Marcos juntos) usou aquela edição para compor Marcos em grego; e que Mateus em grego fez uso de Marcos.<sup>55</sup> A obstinada tradição de que Mateus foi primeiramente escrito em aramaico ou hebraico, junto com a crença bastante disseminada na igreja primitiva de que Mateus foi o primeiro evangelho, torna atraente a hipótese de uma “primeira edição” de Mateus em língua semítica.

No entanto, fica claro que, se tal edição existiu, o Mateus canônico não é uma simples tradução desse original em língua semítica. Uma leitura do texto grego de Mateus não dá a impressão ou sensação de ter sido traduzido; mais importante ainda é o fato de que, conforme já vimos, Mateus, ao redigir seu evangelho, tenha empregado o texto grego de Marcos. Existem outros problemas para a suposição de que Marcos utilizou um Mateus em língua semítica. Uma tradição primitiva de bastante peso sustenta que Marcos redigiu seu evangelho com base na pregação de Pedro (veja a introdução ao evangelho de Marcos). Mas então é difícil de imaginar como Marcos poderia também ter usado uma edição anterior de Mateus. Além disso, é possível que Papias não esteja de modo algum se referindo a um evangelho (veja a esse respeito a introdução a Mateus). Isto posto, não se pode demonstrar nem refutar com absoluta certeza a hipótese de uma edição anterior de Mateus em língua semítica.

---

<sup>54</sup>A tradução para o inglês é de Kirsopp Lake, de *Eusebius: ecclesiastical history* (vol. 1, LCL [Harvard University Press, Cambridge, 1926]). Veja um exame mais aprofundado desse trecho no capítulo 2, abaixo, no tópico “Autor”.

<sup>55</sup>*E.g.*, ZAHN (vol. 2, p. 601-17). Outros que defendem a existência de um Mateus em aramaico ou hebraico por trás dos evangelhos sinóticos são WESTCOTT, em *Introduction to the study of the gospels* (p. 188-9); CHAPMAN, em *Matthew, Mark, and Luke* (p. 90-2); X. LÉON-DUFOUR, em *Synoptic Problem* (p. 283-6); J. A. T. ROBINSON, em *Redating the New Testament* (p. 97).

Os indícios de um Protolucas têm origem no próprio evangelho de Lucas e repousam sobre três considerações básicas: (1) a maior quantidade de informação peculiar a Lucas em comparação com Mateus e Marcos; (2) a tendência revelada por Lucas de “seguir seu próprio caminho”, mesmo em dados partilhados com Mateus e Marcos (esp. a narrativa da paixão); e (3) o fato de que Lucas agrega material marcano em blocos em vez de espalhá-lo por igual ao longo do seu evangelho. Esses fenômenos levaram muitos estudiosos a pensar que Lucas havia redigido uma primeira edição de seu evangelho com o uso de Q e L (seu material peculiar) e então mais tarde integrou Marcos nessa sua obra inicial.<sup>56</sup> Conquanto essa idéia continue sem comprovação,<sup>57</sup> a hipótese é atraente (veja o seu exame no capítulo 4).

**Conclusão** A hipótese das duas fontes oferece a melhor explicação global para o relacionamento entre os evangelhos sinóticos, mas, para concluir, é preciso trazer duas palavras de advertência. Em primeiro lugar, o processo que deu origem aos evangelhos foi complexo, tão complexo que *nenhuma* hipótese da crítica das fontes, por mais detalhada que seja tal hipótese,<sup>58</sup> pode almejar fornecer uma explicação cabal da situação. Reconhecendo-se que pelo menos um evangelista foi testemunha ocular, que sem dúvida alguma estavam circulando várias tradições orais e escritas, as quais são irrecuperáveis para nós, e que os evangelistas podem até mesmo ter conversado uns com os outros sobre seu trabalho, são totalmente sem fundamento as pressuposições do tipo “recorta-e-cola” defendidas por alguns críticos das fontes.<sup>59</sup> Admitindo essa complexidade, junto com a obstinada persistência de fenômenos que a hipótese das duas fontes é incapaz de explicar satisfatoriamente, devemos tratar essa hipótese mais como uma teoria funcional do que como uma conclusão concreta. É muito importante que estejamos abertos para a possibilidade de, em determinada perícopie, uma explicação baseada na hipótese das duas fontes não se combinar com os dados. Por essa razão, em relação a determinado texto, poderemos concluir que Mateus é mais primitivo do que Marcos, ou que Lucas seguiu uma testemunha ocular e não a Marcos, ou que Mateus baseou-se em sua própria memória ou em notas escritas e não em Q.

---

<sup>56</sup>Veja esp. STREETER, em *Four gospels* (p. 199-221); Vincent TAYLOR, em *The passion narrative of st. Luke: a critical and historical investigation* (ed. por Owen E. Evans em STNSMS 19); Friedrich RENKOPF, em *Der lukanische Sonderquelle*.

<sup>57</sup>Veja críticas no comentário de Fitzmyer, *Luke I-IX* (p. 90-1).

<sup>58</sup>Veja, e.g., a complicada hipótese de crítica das fontes proposta por L. VAGANAY, em *Le problème synoptique: une hypothèse de travail*; observe o seu sumário na p. 444.

<sup>59</sup>O que é corretamente ressaltado por ROBINSON, em *Redating* (p. 93-4).

## A Etapa Final de Composição: A Crítica da Redação

Em nossa investigação acerca das origens dos evangelhos não demos, até agora, quase nenhuma atenção aos evangelistas em si. Analisamos a etapa mais antiga e basicamente oral da transmissão, quando os apóstolos e outros pregadores cristãos desconhecidos preservaram os ensinamentos de Jesus e os relatos acerca dele. Examinamos as fontes escritas, as conhecidas e as desconhecidas, que os evangelistas empregaram na redação de seus evangelhos. Temos sustentado que o evangelista Marcos é o autor de uma daquelas fontes básicas. Mas, do ponto de vista da crítica das fontes, o nosso interesse em Marcos não é em seu trabalho como autor, mas em seu evangelho como uma fonte para Mateus e Lucas. De forma que, tanto na crítica da forma quanto na crítica das fontes, o interesse pelos evangelistas em si cai para um segundo plano. É a crítica da redação que traz os evangelistas de volta para o centro do palco.

**Descrição** A crítica da redação procura descrever os objetivos teológicos dos evangelistas ao analisar a maneira como empregam suas fontes. É assim que, sem negar a necessidade de os críticos da forma estudarem as tradições orais ou a necessidade de os críticos das fontes investigarem as fontes escritas, os críticos da redação insistem em que se deve reconhecer o devido papel dos evangelistas como *autores*: pessoas que, por mais dependentes que fossem de fontes e tradições, com criatividade e propósitos moldaram essa tradição numa unidade literária com teologia própria. O trabalho dos evangelistas não foi simplesmente reunir tradições e fontes e então costurá-las lado a lado. Eles acrescentaram modificações próprias àquelas tradições e, com isso, deram ênfases específicas à história da vida de Jesus.<sup>60</sup> A crítica da redação é, portanto, um método de estudo dos evangelhos e inclui cinco elementos básicos.

1. A crítica da redação faz distinção entre tradição e redação. Nesse sentido, “tradição” é tudo — desde longas fontes escritas até breves relatos e declarações transmitidos oralmente — que o evangelista tinha diante de si ao escrever seu evangelho. “Redação” refere-se ao processo de modificar tal tradição à medida que o evangelho era de fato escrito. Pelo fato de depender de nossa capacidade de identificar as tradições com que o evangelista trabalhou (de sorte que podemos saber quais as mudanças que ele fez), a crítica da redação é mais bem sucedida nos evangelhos de Mateus e Lucas. Podemos comparar a edição final desses evangelhos com as duas longas fontes que eles utilizaram: Marcos e Q.

---

<sup>60</sup>Há boas descrições da crítica da redação em Norman PERRIN, em *What is Redaction Criticism?*; R. H. STEIN, em *What is Redaktionsgeschichte?* (*JBL* 88: 45-56); idem em *Synoptic problem* (p. 231-72); Joachim ROHDE, em *Rediscovering the teaching of the evangelists*. R. T. FRANCE propicia um exemplo esclarecedor de como funciona a crítica da redação, em *Exegesis in practice: two samples* (em *New Testament interpretation: essays on principles and methods*, ed. por I. Howard Marshall, p. 253-64).

Pelo mesmo motivo, a crítica da redação de Marcos é um procedimento muito mais difícil, visto que não possuímos nenhuma das fontes por ele utilizadas.<sup>61</sup>

2. Pode-se ver a atividade de redação ou editorial dos evangelistas em várias áreas:

*Os dados que escolheram incluir e excluir.* Por exemplo, geralmente se aceita que os sermões aproximadamente em paralelo de Mateus 5—7 e Lucas 6.10-49 são tirados de Q. O sermão de Lucas, no entanto, tem menos de um terço do tamanho do de Mateus, e é claro que Lucas omitiu quase todas as referências ao Antigo Testamento e à lei (e.g., Mt 5.17-19 e as antíteses de Mt 5.21-48). Isso indica que Mateus tinha um grande interesse em informar à igreja de sua época sobre o relacionamento de Jesus com a lei, ao passo que Lucas não tinha tal interesse.

*Disposição dos dados.* Com base na tabela 4 acima, pode-se ver que Mateus diverge de Marcos e Lucas na colocação de três relatos significativos de milagres: a tempestade aquietada (8.18, 23-27), a curado do(s) endemoninhado(s) gadareno(s) (8.28-34) e as duas histórias entremeadas da ressurreição da filha de Jairo e da cura da mulher com hemorragia (9.18-26). Visto que Marcos provavelmente é para Mateus a principal fonte acerca desses acontecimentos, é evidente que Mateus escolheu colocá-los numa seqüência diferente. Ao vermos que ele procede de igual maneira com outros relatos de milagres que acabam por ficar em Mateus 8—9, temos motivos para concluir que Mateus está deliberadamente organizando os dados para apresentar Jesus como um operador de milagres. Tal reorganização também ocorre dentro de perícopes: será que a mudança na ordem das tentações (Mt 4.1-11 = Lc 4.1-12) revela diferentes ênfases dos respectivos evangelistas?

*As “costuras” que o evangelista utiliza para juntar suas tradições.* Para poder elaborar uma narrativa contínua baseada em fontes diversas, o evangelista se vê na necessidade de fazer transições. Essas transições, ou costuras, freqüentemente revelam preocupações importantes do autor. Mateus, por exemplo, alterna ensinamentos e narrativas de modo muito eficaz e assinala a transição ao final de sermões com uma fórmula repetida: “Quando Jesus acabou de proferir estas palavras” (7.28; 19.1; veja também 11.1; 13.53; 26.1).

*Acréscimos aos dados.* No relato que apresenta sobre o ministério de cura de Jesus e sobre a chamada dos Doze (6.12-19), que parece depender de Marcos 3.7-18, Lucas menciona o fato, não registrado em Marcos, de que Jesus “retirou-se para o monte a fim de orar, e passou a noite orando a Deus” (6.12). Aqui encontramos talvez indícios de uma preocupação lucana.

---

<sup>61</sup>Quanto à metodologia da crítica da redação aplicada em Marcos, veja E. J. PRYKE, em *Redactional style in the Marcan gospel: a study of syntax and vocabulary as guides to redaction in Mark* (SNTSMS 33); STEIN, em *Synoptic problem* (p. 251-63). C. Clifton BLACK (*The disciples in Mark: Marcan redaction in current debate*) é cético acerca de todo o trabalho da crítica da redação aplicada a Marcos.

*Omissão de dados.* Nos trechos em que o crítico da redação pode ter razoável certeza de que um evangelista teve acesso a uma tradição que ele não inclui, é importante indagar se a omissão atende a alguma motivação teológica. Por exemplo, alega-se com frequência que Lucas omitiu a referência a Jesus “vindo sobre as nuvens do céu” (encontrada tanto em Marcos quanto em Mateus) na resposta dada ao sumo sacerdote (22.29) porque Lucas quer evitar a idéia de uma parúsia iminente.

*Alteração no fraseado.* Numa bem-aventurança bastante conhecida, Jesus, de acordo com Mateus, declara que são bem-aventurados os “pobres de espírito” (5.3); de acordo com Lucas, “os pobres” (6.2). O crítico da redação talvez assinalaria essa diferença como uma indicação do interesse relativamente maior que Lucas tinha por questões socioeconômicas.

3. Os críticos da redação procuram padrões com esses tipos de mudança em determinado evangelho. Quando vêm à tona um desses padrões, podemos concluir que estamos diante de uma preocupação teológica do autor. Por exemplo, o acréscimo da menção de que Jesus orou (assinalado acima) é coerente com acréscimos semelhantes que Lucas faz acerca da oração em todo o seu evangelho. Podemos inferir que a oração era uma preocupação teológica de Lucas. Seguindo esse procedimento, chega-se por fim a um quadro geral da posição teológica de determinado evangelho.

4. Com base nesse panorama teológico geral, o crítico da redação procura então estabelecer um contexto para a elaboração do evangelho. Por exemplo, afirma-se que em Lucas a suposta omissão de referências a uma parúsia iminente mostra que ele estava escrevendo num contexto em que a demora da parúsia havia se tornado problemática. Ao “contexto da vida de Jesus” e ao “contexto da vida da igreja” (a preocupação da crítica da forma) acrescenta-se o “contexto da vida do evangelista e de sua comunidade”.

5. Dentro da crítica da redação alguns incluem não apenas o estudo das modificações que os evangelistas fizeram na tradição, mas também o exame das características literárias e teológicas dos evangelhos, qualquer que seja a maneira como isso é percebido — o que às vezes é chamado de crítica da composição. Até certo ponto esse é um debate semântico infrutífero, mas talvez seja melhor defender a definição mais restrita de crítica da redação para estabelecer diferença entre ela e a crítica da composição, que bons exegetas sempre têm feito.

**Origens** William Wrede, embora não fosse um crítico da redação segundo a definição dada acima, foi uma espécie de precursor da ênfase típica da crítica da redação. Wrede escreveu numa época em que a hipótese marcana predominava nos estudos eruditos dos evangelhos. Essa hipótese recebeu esse nome não apenas porque defendia a primazia de Marcos, mas também porque afirmava que Marcos propusera um retrato geralmente não-teológico e historicamente confiável de Jesus. Wrede destruiu essa pressuposição ao demonstrar que Marcos, tal como os outros evangelhos, era teológico de ponta a ponta. Especificamente, Wrede sustentou que Marcos acrescentara as muitas referências em que Jesus instara

ao silêncio acerca de sua messianidade. O objetivo desse “segredo messiânico” era explicar o motivo por que tão poucas pessoas, durante a vida de Jesus, haviam-no reconhecido como Messias.<sup>62</sup> Embora a tese específica de Wrede seja de modo geral rejeitada hoje em dia, há ampla aceitação de seu argumento de que Marcos é tanto teólogo quanto historiador (ou teólogo *em vez de* historiador).

As implicações do conceito de Wrede de que os evangelistas foram teólogos criativos não foram imediatamente levadas em conta. Como disciplina com identidade própria, a crítica da redação não se desenvolveu senão nos anos 50. Três críticos alemães foram os pioneiros na área.<sup>63</sup> O ensaio de Günther Bornkamm sobre o acalmar da tempestade, no qual procurou descobrir a ênfase teológica de Mateus mediante comparação com o relato de Marcos, é o mais antigo trabalho de crítica da redação.<sup>64</sup> De maior significância foram duas monografias que apareceram mais tarde naquela década. Hans Conzelmann, em *The Theology of St. Luke*,<sup>65</sup> analisou o ponto de vista teológico de Lucas, defendendo a tese de que o evangelista impôs aos dados uma tríplice periodização da história da salvação — a época de Israel, a época de Jesus e a época da igreja. Segundo Conzelmann, Lucas, ao assim proceder, estabeleceu as bases para uma ação contínua da comunidade cristã na história, contornando a decepção que os cristãos primitivos experimentaram com o adiamento da parúsia, a saber, a falta do retorno iminente e esperado de Jesus. Willi Marxsen fez com Marcos o que Conzelmann fizera com Lucas. Segundo Marxsen, a motivação de Marcos também fora seu interesse pela parúsia, Marcos porém, acreditava que a parúsia era iminente e escrevera seu evangelho com o objetivo supremo de reunir os cristãos na Galiléia para aguardarem o Senhor.<sup>66</sup>

Seria impossível fazer uma seleção até mesmo das obras mais importantes da crítica da redação surgidas depois desses estudos iniciais. As conclusões a que Bornkamm, Marxsen e Conzelmann chegaram já não gozam de ampla aceitação, mas a metodologia da qual foram os pioneiros conquistou um espaço garantido

<sup>62</sup>William WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (tradução inglesa: *The messianic secret in Mark*).

<sup>63</sup>As conferências proferidas por R. H. LIGHTFOOT nas preleções Bampton em 1934 e publicadas sob o título *History and interpretation in the gospels*, antecipam muitas das ênfases da crítica da redação, como também o faz Ned B. STONEHOUSE em *The witness of Matthew and Mark to Christ* (1944) e *The witness of Luke to Christ* (1951) (as duas obras podem ser encontradas num único volume sob o título de *The witness of the synoptic gospels to Christ*). Sobre a obra de Stonehouse, veja Moisés Silva, Ned B. Stonehouse and redaction criticism. Part I: The witness of the synoptic evangelists to Christ; Part II: The historicity of the synoptic tradition (*WTJ* 40: 77-88, 281-303).

<sup>64</sup>Pode-se encontrar a tradução inglesa em G. BORNKAMM, G. BARTH e H. J. HELD, *Tradition and interpretation in Matthew*.

<sup>65</sup>Hans CONZELMANN, *The theology of St. Luke* (1960). O original alemão, com o título mais revelador de *Die Mitte der Zeit*, foi publicado em 1954.

<sup>66</sup>Willi MARXSEN, *Mark the evangelist: studies on the redaction history of the Gospel* (1969); o original alemão é de 1956.

no campo dos estudos dos evangelhos.<sup>67</sup> Utilizando a crítica da redação, um número incontável de monografias, teses e artigos analisa temas existentes em um evangelho ou temas comuns aos evangelhos como um todo ou compara e contrasta a contribuição de dois ou mais evangelistas a um tema. Dificilmente um estudo sério dos evangelhos acontece sem considerável utilização da crítica da redação. Isso não quer dizer que a crítica da redação tenha destronado a crítica da forma ou a crítica das fontes; estudiosos contemporâneos empregam todas as três em conjunto à medida que procuram compreender o produto final, os evangelhos (a etapa da redação), à luz da matéria-prima de que são feitos (a etapa da tradição).

**Avaliação** Popularidade não é garantia de que algo seja certo. Como acontece com qualquer outro método, devemos proceder a um exame crítico da crítica da redação antes de endossá-la como método de estudo dos evangelhos. Começamos com cinco críticas à disciplina.<sup>68</sup>

1. Para ser válida, a crítica da redação depende de nossa capacidade de fazer distinção entre tradição e redação. Devemos ter uma idéia muito clara acerca das fontes que determinado evangelista utilizou antes de podermos começar a falar das modificações que ele fez nessas fontes. Quase todos os críticos da redação têm, em suas pesquisas, pressuposto a validade da hipótese das duas fontes — a saber, que tanto Mateus quanto Lucas empregaram Marcos e outra fonte, Q, ao escreverem seus evangelhos. Aqueles que questionam a fidedignidade dessa hipótese terão, é claro, que apresentar uma base diferente sobre a qual farão a crítica da redação. Por exemplo, defensores da hipótese dos dois evangelhos terão de falar das modificações que Marcos faz em Mateus e Lucas, e não das modificações que Mateus fez em Marcos, e só com grande dificuldade terão condições de fazer a crítica da redação de Mateus. Mas, mesmo que pressuponhamos a fidedignidade geral da hipótese das duas fontes, não ficam eliminadas nossas dificuldades em torno da crítica da redação.

Em primeiro lugar, conforme já indicamos, em alguns trechos pode-se inverter a direção de dependência postulada hipoteticamente pela teoria das duas fontes. Alguns trechos de Marcos, por exemplo, podem depender da versão de um relato aproveitado quase intacto no evangelho de Mateus. Numa situação dessas, teríamos de falar das mudanças que Marcos teria feito em Mateus e não das mudanças que Mateus teria feito em Marcos. Em segundo lugar, Mateus e

---

<sup>67</sup>Observe especialmente três monografias de eruditos conservadores que empregam métodos da crítica da redação e divergem das conclusões de Marxsen, Conzelmann e Bornkamm: Ralph MARTIN, *Mark: evangelist and theologian*: (Zondervan, Grand Rapids, 1972); I. Howard MARSHALL, *Luke: historian and theologian* (ed. nova e ampliada [Zondervan, Grand Rapids, 1989]); R. T. FRANCE, *Matthew: Evangelist and Theologian*.

<sup>68</sup>Para maiores detalhes sobre essas e outras questões, veja D. A. CARSON, em *Redaction criticism: on the legitimacy and illegitimacy of a literary tool* (em *Scripture and truth*, ed. por D. A. Carson & John D. Woodbridge, p. 119-42, 376-81).

Lucas podem, às vezes, em determinado relato, depender de uma versão independente de Marcos mas paralela a ele. De modo que, mais uma vez, aquilo que um crítico da redação rotularia de “redação mateusina” (de Marcos) pode ser tradição que Mateus está simplesmente passando adiante. Em terceiro lugar, visto que não possuímos um exemplar de Q, argumentos sobre se Mateus ou Lucas escreveram Q são necessariamente incertos. Em geral, os estudiosos acreditam que, por meio de fatores diversos, são capazes de identificar o possível texto original de Q e fundamentam nessa suposição os seus juízos sobre a redação. Mas o processo é necessariamente subjetivo e dá margem a muita discordância. Por exemplo, com referência à já mencionada diferença entre “pobre” (Lucas) e “pobre de espírito” (Mateus), podemos estar seguros de que Lucas socializou Q? Não poderia Mateus tê-lo espiritualizado? Neste caso podemos talvez suspeitar que Lucas seja o responsável pela mudança, visto que ela se conforma a uma ênfase óbvia de seu evangelho. Mas, com freqüência, a decisão é muito mais difícil e está repleta de possibilidades de erro. Tudo isso mostra que os críticos da redação, de modo geral, precisam ser bem mais cautelosos quando afirmam que um evangelista modificou sua fonte. Talvez não sejamos capazes de identificar elementos de redação com a freqüência ou certeza que gostaríamos.

2. Muitas vezes, os críticos da redação pressupõem que todas as modificações que um evangelista faz em sua tradição têm motivação teológica. Não há dúvida de que muitas têm; mas inúmeras outras, especialmente as menores, que afetam uma ou duas palavras, são de natureza estilística. Em outros casos, mesmo acréscimos maiores podem ter sido motivados não por preocupações teológicas, mas por interesse histórico; não podemos ignorar que os evangelistas também tiveram meros objetivos históricos.<sup>69</sup>

3. Às vezes, os críticos da redação equiparam as “ênfases redacionais” à teologia do evangelista. O que se identifica como redação mostra-nos aquilo que, num evangelho específico, se distingue de suas fontes ou dos outros evangelhos. Com freqüência podemos chegar à conclusão legítima de que aquilo que é fruto de redação é algo particularmente significativo para um evangelista, visto que sua alteração foi deliberada. Mas certamente não é a totalidade de sua teologia, e talvez nem mesmo uma amostra dela. Aquela conclusão implica que a tradição aceita por um evangelista *não* é de seu interesse *nem* é parte da sua teologia. Isso é obviamente um absurdo. Seria como se, comparando-se os escritos de Calvino e Beza, as teologias de cada um fossem decididas apenas com base naquilo que é singular a cada um dos dois. As ênfases comuns a Mateus, Marcos e Lucas superam de longe as características distintivas de cada um, e é preciso que se leve em conta um quadro global do que cada um ensina.

4. A identificação do contexto de um evangelho em particular, tomando-se por base a teologia do autor, é freqüentemente bem mais específica do que as informações possam tolerar. É evidente que os acréscimos que Mateus faz a

---

<sup>69</sup>Veja Graham N. STANTON, em *Jesus of Nazareth in New Testament preaching*, SNTSMS 27.9



Marcos e a Q com respeito à lei mosaica e às citações do Antigo Testamento demonstram que Mateus estava escrevendo num contexto e para um público que precisava de ensinamentos sobre o assunto. E também fica claro que o teor desses acréscimos pode inclusive permitir algumas conjecturas sobre os problemas específicos da comunidade em que Mateus se encontrava quando escrevia. Mas, muitas vezes, os detalhes que alguns críticos da redação levantam hipoteticamente são castelos construídos na areia. Em geral, baseiam-se apenas em parte nos dados (de modo que críticos diferentes, ao trabalharem no mesmo evangelho, acabam propondo contextos conflitantes) e chegam a conclusões bem mais específicas do que permitem os dados.

5. Frequentemente, a crítica da redação é praticada de um modo que questiona a fidedignidade histórica das informações dos evangelhos. O problema não se restringe tanto ao fato de que a crítica da redação procura demonstrar a natureza não-histórica das modificações introduzidas pelos evangelistas, mas que muitos críticos da redação pressupõem que os evangelistas não teriam tido praticamente nenhuma preocupação com a fidedignidade histórica. De sorte que, no dizer de Marxsen, “segundo esta metodologia, a questão sobre o que de fato aconteceu é posta de lado já de início”.<sup>70</sup> Nesse sentido, a crítica da redação é um legítimo descendente da crítica da forma radical. De acordo com muitos críticos da redação, Marcos, Mateus e Lucas não tiveram uma preocupação maior com a exatidão histórica do que teve a comunidade cristã primitiva, conforme reconstruída por Bultmann e Dibelius. É tão característico o preconceito anti-histórico de muitos dos mais conhecidos críticos da redação que a disciplina, tal como aconteceu com a crítica da forma, granjeou a reputação de método que ataca a confiabilidade histórica dos evangelhos.

Essa generalização, baseada na forma como muitos praticam a crítica da redação, é injusta quando aplicada ao próprio método. Nada da crítica da redação em si é anti-histórico. Aliás, conforme sustentaremos abaixo, a crítica da redação tem algumas contribuições bastante positivas para dar à nossa interpretação dos evangelhos sinóticos. Por que, então, tantos críticos da redação chegam a conclusões que questionam a credibilidade histórica dos evangelhos?

Um motivo importante é a pressuposição existente entre muitos críticos da redação de que um evangelista não podia ser motivado teologicamente e, ao mesmo tempo, historicamente preciso. Com freqüência, somos colocados, explícita ou implicitamente, diante da escolha entre o fato histórico e o teológico. Não existe, no entanto, qualquer motivo pelo qual um evangelista não poderia ter essas duas preocupações. É inquestionável que Mateus, Marcos e Lucas redigiram as tradições evangélicas que chegaram a eles. E, ao que parece, para alguns críticos da redação, isso é suficiente para justificar a conclusão de que, ao manipularem a tradição, os evangelistas manipularam a história. Mas essa conclusão não é de modo algum necessária. Reorganizar, acrescentar, omitir e reescrever são coisas que não se distanciam necessariamente da historicidade do

<sup>70</sup>MARXSEN, *Mark the evangelist*, p. 23.

acontecimento ou ensino em questão. Por exemplo, freqüentemente os jornais reescrevem para seus leitores informações recebidas de agências noticiosas, mas essa nova redação não afeta necessariamente a exatidão da notícia. Às vezes, poucas palavras servem para resumir um discurso importante, talvez algumas citações. Com isso, os diferentes jornais podem estar chamando a atenção para ênfases diferentes do mesmo discurso. Quando o fazem, não os acusamos de imprecisão; da mesma forma não devemos acusar de inexatidão histórica os evangelistas quando resumem, citam ou reescrevem as próprias palavras de Jesus. Parece claro que assim procederam, conforme o mostra uma comparação feita entre os evangelistas em quase todas as páginas de uma harmonia dos evangelhos. Mas o fato de terem deixado de preservar as *ipsissima verba Jesu* (as palavras textuais de Jesus) não significa que adulteraram a *ipsissima vox Jesu* (a própria voz [isto é, mensagem] de Jesus). À medida que as modificações redacionais feitas pelos evangelistas são consistentes com o que realmente aconteceu ou com aquilo que Jesus realmente disse — mesmo que eles selecionem, resumam ou reescrevam — fica mantida a integridade histórica.<sup>71</sup>

A questão, então, resume-se às intenções dos evangelistas à medida que estas podem ser identificadas a partir de afirmações expressas dos evangelistas e do trabalho redacional que fizeram. Ao redigirem seus evangelhos, será que estavam preocupados com a exatidão histórica? Ou será que teologizaram a mensagem de Jesus sem se preocuparem nem um pouco com a sua veracidade histórica? A crítica da redação é, em si, incapaz de responder a essas perguntas. E críticos da redação chegam a conclusões radicalmente diferentes quanto a isso. Alguns estão convictos de que um estudo cuidadoso das modificações introduzidas pelos evangelistas não revela violação alguma da historicidade. Distinguem entre redação e tradição para poderem compreender melhor a mensagem dos evangelhos, sem pressuporem que o fundamento histórico da redação é inferior ao da tradição.<sup>72</sup> É assim que, por exemplo, concluem que Lucas redigiu a palavra de Jesus “bem-aventurados vós, os pobres” para incluir uma ênfase econômica, colocando-a lado a lado com as palavras “ai de vós, os ricos”, ao passo que Mateus deu ao mesmo dito a redação “bem-aventurados os pobres de espírito” para enfatizar a dimensão espiritual. Mas, se Jesus quis dizer as duas coisas — e é bem provável que sim, levando-se em conta o conceito de pobre no Antigo Testamento — então seria injusto acusar um ou outro evangelista de uma manipulação não-histórica das palavras de Jesus. É claro que muitos casos são mais difíceis, e somente um exame minucioso e texto-a-texto dos dados poderá,

---

<sup>71</sup>A questão levantada neste parágrafo é bem abrangente e importante. Sobre esses e outros assuntos, veja esp. R. T. FRANCE, em *The authenticity of the sayings of Jesus* (em *History, criticism, and faith*, ed. por Colin Brown, p. 101-41); Craig BLOMBERG, em *The historical reliability of the gospels* (esp. p. 35-43, 113-52); I. Howard MARSHALL, em *I believe in the historical Jesus*.

<sup>72</sup>Veja, e.g., Grant R. OSBORNE, *The evangelical and redaction criticism: critique and methodology* (*JETS* 22: 305-22).

no final das contas, demonstrar de modo adequado o que de fato aconteceu. O que desejamos ressaltar aqui é o fato de que a crítica da redação não precisa negar a exatidão histórica dos evangelhos e que os críticos da redação, ao pressuporem, em sua atividade redacional que os evangelistas não tinham preocupação com a história, não foram capazes de comprovar seu pressuposto.

Os problemas da crítica da redação são, então, problemas de afirmações exageradas, pressuposições falsas e aplicações inadequadas. Executada de modo correto, a crítica da redação promete ser de ajuda real na interpretação dos evangelhos. Especificamente falando, a disciplina da crítica da redação possui diversos elementos positivos.

1. Ao concentrar-se na etapa final da autoria na produção dos evangelhos, a crítica da redação oferece ajuda imediata ao intérprete e teólogo. Nesse aspecto, ela leva vantagem se comparada à crítica da forma e à crítica das fontes; ambas, com sua preocupação com a pré-história da tradição evangélica, são importantes para o historiador do cristianismo primitivo, mas oferecem uma ajuda mínima ao intérprete. A crítica da redação volta-se para a etapa que merece a maior parte da nossa atenção: o produto literário final, o evangelho.

2. A crítica da redação lembra-nos de que os evangelistas, ao escreverem, tinham em mente mais do que a preocupação histórica (embora não a desprezassem de modo algum). Eram pregadores e mestres, preocupados em aplicar as verdades da vida e ensino de Jesus a comunidades específicas de sua própria época. Às vezes, tem-se perdido de vista esse objetivo teológico dos evangelistas, deixando-se conseqüentemente de reconhecer a importância e a aplicação da história por eles narrada.

3. A crítica da redação reconhece a multiplicidade dos evangelhos e acentua nossa apreciação sobre esse fato. A história da vida de Jesus não chegou até nós em um único super-evangelho, mas em quatro evangelhos, cada um com sua contribuição característica e importante para dar à nossa compreensão de Jesus. Conquanto ocasionalmente isso crie problemas no nível histórico, deve-se reconhecer a riqueza de perspectiva que esse quádruplo evangelho traz. “Jesus é personagem de uma estatura tal que precisamos de todos os quatro retratos para discerni-lo”,<sup>73</sup> e a crítica da redação ajuda-nos a apreciar a beleza artística e o significado de cada um desses retratos de Jesus.

## OS EVANGELHIOS COMO OBRA LITERÁRIA

Já esboçamos o processo mediante o qual os evangelhos vieram a existir. Voltamos agora a nossa atenção para os produtos finais enquanto obras literárias. Há dois assuntos que requerem consideração específica: a questão do gênero literário evangelho e a nova crítica literária.

---

<sup>73</sup>Leon MORRIS, *Studies in the fourth gospel* (p. 107).

## O Gênero Literário dos Evangelhos

Nenhum dos quatro relatos sobre o ministério de Jesus recebe no Novo Testamento o nome de evangelho (εὐαγγέλιον [*euangelion*]; quanto a Mc 1.1, veja a introdução a Marcos). “Evangelho” e o verbo cognato “pregar o evangelho” (εὐαγγελίζομαι [*euangelizomai*]) são usados no Novo Testamento, de um modo especialmente freqüente em Paulo, para indicarem a mensagem do ato salvador de Deus em seu Filho (veja, *e.g.*, Mc 1.14-15; Rm 1.16; 1 Co 15.1; Gl 1.6-7).<sup>74</sup> Talvez perto do fim do século I ou início do século II acrescentaram-se títulos aos relatos oficiais da igreja sobre o ministério de Jesus. Foi certamente aí que se empregou “evangelho” pela primeira vez para designar uma obra literária.<sup>75</sup> Pela disposição das palavras nos títulos, estes mantêm a ênfase no caráter único do evangelho: não “o evangelho *por* Marcos”, mas “o [único] evangelho, segundo [a versão de] Marcos” (e Mateus e Lucas e João). Justino, em meados do século II, é o primeiro autor a empregar a palavra “evangelho” para designar os relatos canônicos do ministério de Jesus (*Apol.* 1.66; *Dial.* 10.2). Foi provavelmente o uso que Marcos faz da palavra em lugares proeminentes de seu evangelho (*e.g.*, 1.1, 14) que levou ao emprego do vocábulo como designação literária.<sup>76</sup> Nenhum livro antes dos nossos evangelhos chegou a receber essa designação. Que implicações isso tem para o gênero literário dos evangelhos?

Essa é uma questão importante para o leitor dos evangelhos, porque uma interpretação exata depende, até certo ponto, da determinação precisa do gênero. Num tratado de botânica, o significado da expressão “rosa vermelha” será bem diferente do verso “Ah, o meu amor é como uma rosa vermelha, bem vermelha”, de Robert Burns. Semelhantemente, a caminhada de Jesus sobre as águas significará uma coisa para o leitor que interpreta os evangelhos como história real e algo bem diferente para o leitor que está convicto de que está lendo um mito ou um *midrash*.

O moderno estudo do gênero dos evangelhos começou com a decisão de K. L. Schmidt de classificá-los como “literatura popular” (*Kleinliteratur*) e não como “obra literária” (*Hochliteratur*).<sup>77</sup> Na condição de literatura popular, podia-se esperar que os evangelhos seguissem as regras de transmissão típicas desse tipo de literatura — um detalhe importante para Schmidt, que foi um dos pioneiros

<sup>74</sup>O Novo Testamento adotou os termos εὐαγγέλιον (*euangelion*, “evangelho”) e εὐαγγελίζομαι (*euangelizomai*, “pregar as boas novas”) do Antigo Testamento. Essas palavras gregas traduzem palavras hebraicas (da raiz בָּשַׂר [*bśr*, “levar boas notícias”]) que se referem ao livramento que Deus prometeu ao seu povo (veja esp. Is 40.9; 42.7; 52.7; 61.1; Sl 95.1).

<sup>75</sup>Veja, *e.g.*, G. FRIEDRICH no verbete εὐαγγέλιον (*TDNT*, vol. 2, p. 721-35).

<sup>76</sup>*E.g.*, Martin HENGEL, em *The titles of the gospels and the gospel of Mark* (em *Studies in the gospel of Mark*, p. 64-84).

<sup>77</sup>K. L. SCHMIDT, *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte*, em *EYXAPIΣΤΗΡΙΟΝ: Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Fs. Hermann Gunkel, ed. K. L. Schmidt, *FRLANT* 19.2, p. 59-60.

da crítica da forma. Segundo essa classificação, devia-se também encarar os evangelhos como algo distinto das biografias mais literárias de diversos tipos e que prevaleciam no mundo greco-romano. A partir de uma perspectiva ligeiramente diferente, C. H. Dodd via os evangelhos (especialmente Marcos) como obras que espelhavam a pregação (querigma) cristã primitiva sobre Cristo. Como expansões desse querigma, os evangelhos foram vistos mais como a etapa final numa tradição oral contínua do que como criações literárias autoconscientes.<sup>78</sup> Esses enfoques acerca dos evangelhos conduziram ao ponto de vista de que eles não podiam se encaixar em qualquer gênero literário da antigüidade, mas que eram singulares. Sem subscrever necessariamente ao ponto de vista de Schmidt ou de Dodd sobre as origens dos evangelhos, muitos (talvez a maioria) dos estudiosos contemporâneos acha que os evangelhos não se enquadram em qualquer categoria literária estabelecida.<sup>79</sup>

Mas outros estão convictos de que, embora possuindo características singulares, os evangelhos partilham com outras obras do mundo antigo um número suficiente de características para serem classificados no gênero dessas obras. Já foram propostas várias identificações específicas de gênero, desde a aretologia (histórias sobre os feitos miraculosos de um herói semelhante aos deuses) até a *midrash* judaica. A proposta mais popular, porém, que é também a mais defensável, é a de que os evangelhos são biografias. É verdade que os evangelhos são bem diferentes da biografia padrão da atualidade: faltam-lhes relatos sobre o desenvolvimento de Jesus na sua infância e sobre sua educação, sobre seu caráter, motivações e exatidão cronológica. Mas as antigas biografias greco-romanas também nem sempre possuíam essas características. Aliás, o gênero biográfico da antigüidade era bem amplo, abrangendo obras de considerável diversidade. Afirma-se que era suficientemente amplo para abranger os evangelhos sinóticos.<sup>80</sup>

Se, contudo, definirmos o gênero biográfico de modo tão amplo a ponto de nele incluir os evangelhos, a classificação dos evangelhos como biografias ou

<sup>78</sup>Veja *The Gospel genre*, de Robert GUELICH, em *Das Evangelium und die Evangelien* (ed. por Peter Stuhlmacher [Mohn, Tübingen, 1983], p. 183-219).

<sup>79</sup>Veja, e.g., KÜMMEL (p. 37); GUTHRIE (p. 16-19); MARTIN (vol. 1, p. 20); Robert H. GUNDRY, em *Recent investigations into the literary genre "gospel"* (em *New dimensions in New Testament study*, ed. por Richard N. Longenecker e Merrill C. Tenney, p. 101-13); Graham N. STANTON em *The Gospels and Jesus* (p. 15-20).

<sup>80</sup>Veja esp. C. W. VOTAW, em *The Gospel and Contemporary Biographies* (*AJT* 19: 45-71); Charles H. TALBERT, em *What is a gospel? The genre of the canonical gospels*; Philip L. SCHULER, em *A genre for the gospels: the biographical character of Matthew*; Detlev DORMEYER & Hubert FRANKEMÖLLE, em *Evangelium als literarische Gattung und als theologisches Begriff: Tendenzen und Aufgaben der Evangelienforschung im 20. Jahrhundert, mit einer Untersuchung des Markusevangeliums in seinem Verhältnis zur antiken Biographie* (em *AVRW* 25.2, p. 1545-81); Albrecht DIHLE, em *Die Evangelien und die griechische Biographie* (em *Das Evangelium und die Evangelien*, p. 383-411); David. E. AUNE em *The New Testament in its literary environment* (p. 17-76).

como obras literárias singulares é pouco mais do que uma questão de semântica. É evidente que os evangelhos têm muitos elementos em comum com as biografias greco-romanas, sendo o mais significativo deles a apresentação dos acontecimentos relevantes da vida de uma pessoa de destaque. Mas também é evidente que os evangelhos diferem da maioria das outras biografias greco-romanas: são formalmente anônimos, o que é raro em biografias; faltam-lhes as pretensões literárias da maioria das biografias; e, acima de tudo, combinam ensino e ação numa obra dirigida à pregação e que se destaca de tudo o mais no mundo antigo.<sup>81</sup> Podemos, então, realçar as semelhanças e chamar os evangelhos de biografias com características únicas; ou podemos fixar a atenção nas diferenças e enquadrá-las num gênero único, com afinidades com as biografias da antigüidade (e também com outros gêneros). De um modo ou de outro, será importante reconhecer que não se pode simplesmente forçar os evangelhos a se enquadrarem dentro dos limites de um gênero existente. A singularidade da Pessoa de que tratam levou os evangelistas a criarem uma forma literária sem um claro paralelo.

### A Nova Crítica Literária

**Descrição** “Crítica literária” é uma designação genérica que abrange uma ampla variedade de enfoques contemporâneos dos evangelhos. O que une esses enfoques é um interesse em aplicar teorias literárias contemporâneas à interpretação dos evangelhos. Muitos que empregam tais técnicas estão reagindo publicamente àquilo que vêem como uma preocupação excessiva e improdutiva com questões históricas. Alegam que as investigações da pré-história dos evangelhos sinóticos, tais como a forma dominante e a crítica das fontes, resultaram num “distanciamento crítico do texto” que “transformou os escritos bíblicos em peças de museu sem qualquer relevância contemporânea”.<sup>82</sup> A crítica da redação também não escapa à censura, pois ela também, embora preocupada com a etapa final do processo, tem assim mesmo suas raízes na empreitada da história da tradição. Afirma-se que é necessária uma nova abordagem em que os evangelhos sejam lidos “tal como são” e sejam interpretados com a ajuda da teoria literária contemporânea.

Em vez dos estudos estéreis da história da tradição, os críticos literários contemporâneos querem examinar o texto tal como ele é. Como ele teve origem, que fontes incorpora e até mesmo quem o escreveu são questões sem importância. Muitos críticos literários consideram que o texto possui, por assim dizer, vida

---

<sup>81</sup>Patricia Cox ressalta que as biografias antigas relatavam os “feitos” ou “atos” (πράξεις [praxeis]) do biografado apenas como um meio de esclarecer a sua “essência” ou “estilo de vida” (ἔθος [ethos]) (*Biography in late antiquity*, p. 65). Isso não combina com a intenção dos evangelistas.

<sup>82</sup>Edgar V. MCKNIGHT, *Post-modern use of the Bible: the emergence of reader-oriented criticism*, p. 14.

própria. O significado que ele transmite não está preso à sua origem histórica — quer pensemos nessa origem como algo identificado com uma comunidade ou com um autor — mas à maneira como funciona à medida que é lido pelo intérprete contemporâneo. De sorte que, para muitos críticos literários, não podemos então falar de um significado verdadeiro ou falso de determinado texto dos evangelhos ou mesmo do evangelho como um todo, mas apenas do significado que isso tem para *mim* e para *você*. Com freqüência, vê-se esse significado como o produto de certas, assim chamadas, estruturas profundas — maneiras básicas e universais de dizer as coisas — que são encontradas nos evangelhos. O estruturalismo, um movimento amplo que incorpora diversos e diferentes enfoques, procura identificar essas estruturas, classificá-las e usá-las como um auxílio à interpretação.<sup>83</sup>

**Avaliação** A crítica literária tem suas raízes numa preocupação válida: com excessiva freqüência, o estudo dos evangelhos tem se limitado à história da tradição por trás dos evangelhos a ponto de se perder de vista os próprios evangelhos. A atenção ao texto tal como o conhecemos hoje em dia é um corretivo bem-vindo a essa tendência. Os críticos literários têm também lançado novas luzes sobre a maneira como as diferentes partes dos evangelhos operam dentro da unidade literária maior. E os exegetas podem lucrar com as taxionomias de estruturas narrativas utilizadas pelos críticos literários em suas interpretações. Mas nesse movimento global existem alguns problemas que prejudicam seriamente sua utilidade.

Primeiramente, entre muitos críticos literários, existe uma reação não somente contra a excessiva análise histórica, mas contra a própria história. Parece que a crítica literária tem procurado transformar em virtude o problema do ceticismo e incerteza históricos. Eles dizem que é verdadeiro o fato de que não podemos ter quase nenhuma certeza sobre Jesus, mas, ao insistir em que a verdade dos evangelhos está dentro de seu próprio “mundo narrativo”, o crítico literário pode desconsiderar o problema. O problema, contudo, não desaparecerá facilmente por si só, pois os evangelistas referem-se claramente a acontecimentos do mundo real. O fato de a crítica literária deixar de tratar disso significa que ela jamais conseguirá chegar ao âmago dos evangelhos.<sup>84</sup>

Em segundo lugar, deixar o texto solto em relação ao seu autor significa — conforme ensinam muitos críticos literários — que é impossível existir algo como

---

<sup>83</sup>Um levantamento sucinto excelente do movimento como um todo foi feito, com uma crítica competente, por Tremper LONGMAN III em *Literary approaches to Biblical interpretation*. Alguns estudos importantes que analisam diversos enfoques dentro deste movimento geral são *Literary criticism for New Testament critics*, de Norman R. PETERSON; *Meaning in texts e Post-modern use of the Bible*, de Edgar V. MCKNIGHT; *What is structural Exegesis?* e *Structural exegesis for New Testament critics*, de Daniel PATTE; *The poetics of biblical narrative*, de Robert W. FUNK. Veja também *Matthew as Story*, de Jack Dean KINGSBURY.

<sup>84</sup>Quanto a essa questão, veja Kevin VANHOZER, *A lamp in the labyrinth: the hermeneutics of “aesthetic” theology*, (*TrinJ* 8: 25-56).

o significado correto do texto. Mas os evangelistas foram indivíduos que escreveram em circunstâncias específicas e a públicos específicos; esse contexto histórico, não o leitor individual, deve determinar o contexto da interpretação.<sup>85</sup>

Em terceiro lugar, é procedimento questionável a tendência generalizada de estabelecer categorias de interpretação a partir da literatura contemporânea, tal como o romance. Se desprezarmos a questão da validade das teorias contemporâneas de interpretação de romance (e há motivos para ceticismo), é duvidoso que se possa comparar os evangelhos aos romances contemporâneos.

Em quarto lugar, em boa parte da crítica literária existem indagações acerca do estruturalismo. Tais indagações dizem respeito tanto à existência das supostas estruturas profundas quanto à sua utilidade para a interpretação. Será que estamos atribuindo aos escritores antigos estruturas contemporâneas de pensamento e redação? Será que todos os escritos enquadram-se em tais estruturas? Essas indagações não se aplicam a todas as formas de estruturalismo, mas devem nos deixar bastante cautelosos quanto à utilidade de algumas das tendências mais populares e de maior impacto desse movimento.

## JESUS E OS EVANGELHOS SINÓTICOS

As duas questões que acabamos de examinar — como se formaram os evangelhos e como se deve entendê-los como obra literária — são importantes por si só, mas tornam-se especialmente significativas quando entendemos as implicações que têm para a questão histórica. Será que os evangelhos nos apresentam muitas informações sobre a igreja primitiva, mas quase nada sobre Jesus (segundo Bultmann)? Será que falam principalmente de formas diferentes de cristianismo primitivo, sendo Jesus apenas uma personagem sombria e incerta nas suas origens (conforme alguns críticos da redação)? Será que nos introduzem num mundo narrativo em que Jesus se torna pouco mais do que o protagonista de uma história (de acordo com alguns críticos literários)? O que os evangelhos dizem sobre Jesus? Esta é uma pergunta fundamental no estudo do Novo Testamento, e aqui nós a respondemos apenas sucintamente com um apanhado de algumas das principais abordagens do assunto e com uma breve apresentação de nossa própria posição.

### A Questão do Jesus “Histórico”

Antes do século XVIII, os cristãos tinham bem poucas dúvidas de que se devia ler os evangelhos como relatos historicamente confiáveis sobre a vida de Jesus. O principal problema a ser enfrentado era o de harmonização, ou seja, explicar como era possível reunir os quatro evangelhos para se ter um relato fluente e coerente da vida de Jesus. Tais tentativas remontam aos primeiros dias da igreja

<sup>85</sup>Veja, e.g., E. D. HIRSCH Jr. em *Validity in interpretation*.



(e.g., Taciano no século II) e continuam a desfrutar de popularidade em nossa própria época. Mas essa confiança geralmente incontestada na exatidão histórica do retrato que os evangelhos apresentam de Jesus mudou no século XVIII sob os ataques do iluminismo. Uma nova historiografia de forte tendência crítica estava menos disposta a aceitar, sem mais nem menos, os relatos antigos. Essa atitude aplicava-se especialmente aos milagres, que não se encaixavam bem no ponto de vista deísta de um universo mecânico e de funcionamento confiável. Nessa época, o ataque mais famoso à historicidade dos evangelhos foi o de Samuel Reimarus. Seus “Fragmentos”, publicados por Lessing em 1774—1778 após a morte de Reimarus, levantaram sérias dúvidas quanto às histórias dos evangelhos. Dentre outras coisas, Reimarus era da opinião de que a ressurreição não acontecera, mas que, na verdade, os discípulos haviam roubado o corpo de Jesus.<sup>86</sup>

O ceticismo em torno do aspecto miraculoso dos evangelhos rapidamente se disseminou. H. E. G. Paulus, por exemplo, racionalizou a ressurreição como a recuperação de um coma no túmulo frio, e a caminhada de Jesus sobre as águas foi, na verdade, uma caminhada sobre uma restinga ligeiramente submersa. Mas uma ruptura importante com esse enfoque racionalista surgiu com a obra inovadora *Life of Jesus*, de D. F. Strauss (1835-6). Strauss, embora não aceitasse a historicidade dos evangelhos mais do que seus antecessores racionalistas, insistiu em que os evangelhos ensinavam a verdade, ainda que uma verdade de natureza religiosa e filosófica. Boa parte dos evangelhos era constituída de mitos (relatos com valor religioso) que davam testemunho importante do “espírito absoluto”, um conceito tomado da então popular filosofia de Hegel. A reação contra Strauss e outros céticos extremados assumiu muitas formas. Uma delas foi a hipótese marcana, segundo o qual Marcos era relativamente não-teológico e, por esse motivo, uma fonte de modo geral confiável sobre o Jesus histórico. Tal enfoque resultou nas muitas obras sobre a vida de Jesus, relatadas a partir de uma perspectiva liberal, das quais removeram-se as camadas teológicas e dogmáticas da igreja primitiva (Paulo, em particular), que estava influenciada pelo pensamento grego, a fim de chegar ao Jesus verdadeiro: o humilde mestre de Nazaré.

Três obras de influência acabaram com tais esforços. A mais famosa foi *The Quest for the Historical Jesus*, de Albert Schweitzer, um registro cronológico das obras sobre a “vida de Jesus”, desde Reimarus até sua própria época (1906).<sup>87</sup> Schweitzer demonstrou como cada Jesus “histórico” era pouco mais do que a projeção da própria perspectiva cultural e histórica do autor no plano da história.

---

<sup>86</sup>Sobre Reimarus e outros personagens-chave no debate acerca do “Jesus histórico” até meados do século XIX, veja esp. Colin BROWN, em *Jesus in European protestant thought, 1778-1860*. Um apanhado mais amplo acha-se em *Critical quests of Jesus*, de Charles C. ANDERSON.

<sup>87</sup>Albert SCHWEITZER, *The quest for the historical Jesus*. O título em alemão é *Von Reimarus zu Wrede* (De Reimarus a Wrede).

Schweitzer, tomando por base a obra de Johannes Weiss,<sup>88</sup> entendeu que a escatologia era a chave para compreender Jesus. Jesus anunciou o estabelecimento iminente do reino de Deus, o que representaria o fim do mundo, e morreu decepcionado porque esse reino não viera. Outros dois livros escritos um pouco antes questionaram a possibilidade de chegar a um quadro não-teológico e não tendencioso de Jesus: *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ*, de Martin Kähler,<sup>89</sup> e *The Messianic Secret in Mark*, de William Wrede.<sup>90</sup> De sorte que, no dizer de E. E. Ellis, “a busca [pelo Jesus histórico] começou com a suposição de que seria possível extrair a história a partir dos evangelhos, da mesma forma como se extrai a ervilha a partir da vagem; terminou com o reconhecimento crescente de que o processo era mais parecido com o de descascar uma cebola, em que história e interpretação estão misturadas em cada camada”.<sup>91</sup>

Rudolf Bultmann continuou descascando até não sobrar quase nada. Seus estudos de crítica da forma dos evangelhos convenceram-no de que podemos saber pouca coisa com absoluta certeza sobre o próprio Jesus: os relatos simplesmente foram, num demasiado número de vezes, completamente reinterpretados pela igreja primitiva. Mas isso não preocupou Bultmann, pois o que importa para nós não é o que podemos descobrir sobre Jesus na história, mas o que podemos experimentar de Jesus num encontro pessoal com ele hoje em dia. Fatos históricos são incapazes de comprovar artigos de fé: “Na verdade, reconhecer Jesus como aquele em quem a palavra de Deus se encontra com o homem, qualquer que seja o título dado a ele,... é um ato puro de fé, independente da resposta à questão histórica.... Sendo uma decisão pessoal, a fé não pode depender do trabalho de um historiador.”<sup>92</sup> Bultmann, tendo por guia a filosofia existencialista, desenvolve um programa de “demitização” em que o leitor contemporâneo penetra, através dos mitos dos evangelhos, a fim de descobrir a verdade real. Uma “nova busca do Jesus histórico” teve início com os discípulos de Bultmann, que se preocupavam com o fato de que um rompimento tão completo entre a fé cristã e os liames históricos deixaria a igreja à deriva e sem condições de reivindicar absolutamente qualquer coisa para si. Ernst Käsemann iniciou essa nova busca em 1953, e foi acompanhado por muitos outros teólogos alemães

---

<sup>88</sup>Johannes WEISS, *Jesus' proclamation of the kingdom of God* (1971); o original alemão foi publicado em 1892.

<sup>89</sup>Martin KÄHLER, *The so-called historical Jesus and the historic, biblical Christ* (1964); o original alemão foi publicado em 1896.

<sup>90</sup>O original alemão, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, foi publicado pela primeira vez em 1901.

<sup>91</sup>E. E. ELLIS, *Gospels criticism: a perspective on the state of the art*, em *Das Evangelium und die Evangelien*, p. 30.

<sup>92</sup>Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, vol. 1, p. 26.

influentes.<sup>93</sup> Entretanto, até mesmo aquilo que os “novos pesquisadores” decidem que é possível saber com certeza acerca de Jesus é um vestígio tão ínfimo do todo que o resultado é praticamente nulo.

Seria impossível catalogar aqui a variedade de interpretações sobre a vida de Jesus aceitas atualmente entre os eruditos;<sup>94</sup> e nós apenas tocamos de leve na superfície histórica. Aliás, o quadro a que chegamos a partir de um apanhado tão breve pode ser profundamente desorientador, visto que se concentra naquilo que é novo e incomum à custa das muitas e excelentes relocalizações de um enfoque mais conservador. Mas, pelo menos, isso nos permite ver até que ponto os evangelhos passaram a ser considerados fontes excessivamente frágeis para o trabalho do historiador.

Não há, porém, fundamento para tal ceticismo. Os evangelistas certamente reivindicam estarem escrevendo história. É verdade que eles escrevem como expoentes ardorosos de certa interpretação daquela história e que, em função disso, escolhem e organizam seus fatos. Mas, conforme já vimos ao analisarmos a crítica da redação, não há motivo para pensar que alguém é necessariamente um mau historiador porque defende algo com firmeza. Conforme Martin Hengel assinala, os estudiosos têm incorrido no erro de pensar que os evangelistas tiveram de escolher entre pregação e narração histórica. “Na realidade, a contribuição ‘teológica’ do evangelista repousa no fato de que ele reúne de forma inseparável essas duas coisas: ele prega enquanto narra; escreve história e, ao fazê-lo, proclama.”<sup>95</sup> Uma abordagem de mente realmente aberta consiste em ouvir com toda a disposição ao argumento que os evangelistas estão apresentando, procurando penetrar no mundo deles para ver se o que dizem faz sentido. É possível que descubramos que faz mais sentido do que os mundos que elaboramos para nós mesmos.<sup>96</sup>

### A Possibilidade de um Esboço Histórico

Não fizemos aqui nenhuma tentativa para demonstrar ser correta alguma posição que declara a historicidade dos evangelhos. Mas, se reconhecermos que outros têm apresentado uma posição não comprovada (em assuntos como esse

---

<sup>93</sup>Ernst KÄSEMANN, The problem of the historical Jesus, em *Essays on New Testament themes*, p. 15-47; BORNKAMM, *Jesus of Nazareth*, esp. p. 13-26; e veja James M. ROBINSON, *A New quest of the historical Jesus*. Quanto a uma avaliação do ponto de vista conservador, veja *The new quest of the historical Jesus*, de Ralph P. MARTIN (em *Jesus of Nazareth: Savior and Lord*, ed. por Carl F. H. Henry, p. 31-45).

<sup>94</sup>Uma boa coletânea de ensaios sobre a variedade de pontos de vista correntes em 1969 acha-se em *In search of the historical Jesus*, editado por Harvey K. MCARTHUR.

<sup>95</sup>Martin HENGEL, Literary, theological, and historical problems in the gospel of Mark, em *Studies in the gospel of Mark*, p. 41.

<sup>96</sup>Observe, e.g., o enfoque defendido por Royce Gordon GRUENLER em *New approaches to Jesus and the gospels: a phenomenological and exegetical study of synoptic Christology*.

não existem provas ou coisas tais) mas sim sólidas bases para a aceitação dos evangelhos como historicamente fidedignos,<sup>97</sup> que tipo de informação sobre Jesus podemos esperar encontrar neles? Será possível reconstruir uma “vida de Jesus” historicamente coerente? Alguns negam a validade de qualquer tentativa do gênero. Brevard Childs, por exemplo, insiste em que se deve respeitar o “formato canônico” do quádruplo evangelho. Ele questiona as harmonias tradicionais por procurarem descobrir o significado dos evangelhos numa reconstrução mental que desconsidera esse formato canônico.<sup>98</sup> Conquanto Childs esteja certo em insistir em que o significado há de ser encontrado nos textos tais como os temos hoje e não em uma colagem necessariamente hipotética dos quatro relatos, ele erra ao não atribuir importância alguma às harmonias. Pois a verdade daquilo que os evangelistas dizem está inevitavelmente vinculada à realidade histórica daquilo que narram. A tentativa de costurar essa realidade histórica — a vida e o ministério de Jesus de Nazaré — é ao mesmo tempo necessária e significativa.

Mas será que isso é realmente possível? Uma barreira importante a essa empreitada são as muitas passagens em que os evangelhos parecem sempre se contradizer em relação aos detalhes históricos. Os textos mais problemáticos têm sido objeto de muitas interpretações harmonizadoras, que vão desde as mais ridículas até as mais convincentes. Toda a nossa maneira de ver esse assunto dependerá em grande parte daquilo que pensarmos acerca da exatidão dos evangelistas em geral. Quanto mais nos impressionamos com a exatidão deles — como é o caso dos autores desta obra — mais procuraremos explicações satisfatórias. Existem, contudo, alguns trechos em que não há respostas totalmente satisfatórias. Em tais casos, conforme Lutero mesmo disse, é melhor simplesmente deixar a passagem de lado e não impor significados improváveis ao texto.<sup>99</sup>

Essas dificuldades não devem de forma alguma obscurecer o fato de que os evangelhos sinóticos revelam um elevado grau de coerência acerca do curso geral do ministério de Jesus e também sobre muitos incidentes desse ministério. Algumas das maiores divergências não sugerem contradições mas, sim, relatos que não têm quase nada em comum (tal como as narrativas de Mateus e Lucas sobre o Jesus recém-nascido). Em tais situações, é relativamente fácil de se obter coerência histórica. No entanto, é impossível chegar a uma harmonia histórica plenamente satisfatória da vida de Jesus. O fato é que os evangelistas simplesmente não tiveram a intenção de nos fornecer o tipo de dados que precisaríamos para tal empresa. Eles oferecem bem poucos indicadores cronológicos precisos, e aqueles que de fato temos (expressões genéricas como “depois destas coisas”,

---

<sup>97</sup>Veja, e.g., *I believe in the historical Jesus*, de MARSHALL; *Historical reliability of the gospels*, de BLOMBERG.

<sup>98</sup>CHILDS, p. 154-6.

<sup>99</sup>Sobre harmonização, veja esp. *The legitimacy and limits of harmonization*, de Craig L. BLOMBERG (em *Hermeneutics, authority, and canon*, ed. por D. A. Carson e John D. Woodbridge, p. 135-74, 388-97).

“quando”, e “imediatamente” [esta última muito usada por Marcos]) são muitas vezes demasiadamente genéricas para serem de real utilidade para o historiador. Os evangelistas narram fatos históricos, mas escolhem, organizam e apresentam esses fatos de tal forma que sobram bem poucas informações para reconstruir uma vida detalhada de Jesus.

A seqüência cronológica, em geral semelhante a dos evangelhos sinóticos, nem sempre é acompanhada de uma concordância quanto a episódios individuais. Em tais casos, o que ocorre não é uma questão de erro cronológico, mas de indiferença cronológica. Os evangelistas, e algumas vezes as fontes por eles empregadas, de vez em quando organizam o material por tópicos, freqüentemente tornando impossível sabermos a que momento determinado incidente ocorreu no ministério de Jesus. Exemplo disso é a série de controvérsias que Marcos narra em 2.1—3.6. Parece provável que Marcos ou sua fonte tenha agrupado essas histórias devido à semelhança temática (Jesus em controvérsia com os judeus), principalmente se observarmos que não há indicação de um relacionamento cronológico específico entre os episódios. Quando, então, Jesus curou a mão do homem na sinagoga num dia de sábado (Mc 3.1-6)? No início do ministério, que é como poderemos concluir caso a colocação desse relato em Marcos tenha seguido a ordem cronológica? Ou mais tarde, como indica a colocação do incidente em Mateus (veja 12.9-14)? Podemos nos aventurar a dar algumas conjeturas, mas não temos como saber com certeza: os evangelistas simplesmente não nos deixaram informações suficientes. Portanto, o fato de que não é possível reconstruir uma vida detalhada de Jesus com base nos evangelhos sinóticos não põe de modo algum em dúvida os evangelhos como fontes históricas exatas. Devem ser julgados por aquilo que de fato nos dizem, não pelo que não nos dizem.

### A Cronologia dos Evangelhos

A tarefa de situar os acontecimentos dos evangelhos no contexto da história secular fica fácil com as referências a personagens históricas bem conhecidas, tais como Herodes, o Grande (Mt 2), César Augusto (Lc 2.1), Herodes Antipas (Lc 23.6-12) e Pôncio Pilatos (Mt 27). Com tais indicadores podemos situar os evangelhos, de modo geral, na história da Palestina do século 1 bem como no contexto mais amplo do Império Romano. Mas será que podemos ser um pouco mais exatos? Alguns incidentes cruciais podem nos proporcionar dados cronológicos mais exatos.

**O Nascimento de Jesus** Três dados foram empregados para determinar a data do nascimento de Jesus: a menção a Herodes, o Grande (Mt 2); o decreto de César Augusto, publicado quando “Quirino era governador da Síria” (Lc 2.1-2); e o aparecimento da “estrela de Belém” (Mt 2.1-12). Herodes o Grande é, sem sombra de dúvida, o “rei” mencionado em Mateus 2. É quase certo que Herodes

morreu no final de março ou começo de abril de 4 a.C.<sup>100</sup> Jesus, portanto, deve ter nascido antes de 4 a.C. — mas provavelmente não muito antes de 4 a.C., visto que Herodes manda matar apenas criancinhas com até dois anos de idade (2.16). Augusto governou o Império Romano entre 31 a.C. e 14 d.C. Infelizmente, não é possível identificar em fontes seculares o censo mencionado por Lucas. Josefo refere-se a um censo local ocorrido em 6 d.C., e alguns acham que Lucas confundiu o censo que levou José e Maria a Belém com esse censo. Acrescenta lenha à fogueira o fato de que sabemos de um alto funcionário na Síria de nome Quirino somente em 6—8 d.C. Mas é improvável que Lucas, que se revelou tão exato em detalhes históricos e geográficos no livro de Atos, tivesse cometido um disparate tão grande. Podemos conjecturar que Quirino havia ocupado um cargo anterior na Síria<sup>101</sup> ou que não se deve traduzir Lucas 2.2 por “este, o primeiro recenseamento, foi feito quando Quirino era governador da Síria”, mas por “este censo ocorreu antes do censo realizado quando Quirino era governador da Síria”.<sup>102</sup> De um modo ou de outro, o censo não nos ajuda a determinar a data do nascimento de Jesus. O aparecimento da estrela também não nos oferece muita ajuda. Algumas propostas tentam identificar a estrela com fenômenos astronômicos conhecidos — um cometa avistado em 5 a.C. ou uma conjunção de Júpiter, Saturno e Marte em 7—6 a.C. — mas não há nada certo. Ademais, à luz da afirmação de Mateus de que a estrela “precedia [os magos], até que, chegando, parou sobre onde estava o menino” (2.9), é pouco provável que se possa identificar a estrela com qualquer fenômeno astronômico natural.

Assim sendo, podemos apenas calcular que Jesus deve ter nascido entre 6 e 4 a.C.

**O Início do Ministério de Jesus** De acordo com Lucas 3.1, Jesus começou seu ministério público “no décimo quinto ano do reinado de Tibério César”. Poderíamos achar que temos aqui uma indicação de data exata. Mas a questão não é tão simples. Tibério tornou-se imperador depois da morte de Augusto, em agosto de 14 d.C. Se é nesse ano que Lucas começa a contagem dos 15 anos de Tibério, então o início do ministério de Jesus teria ocorrido em 28 ou 29.<sup>103</sup> Mas Tibério começou uma co-regência com Augusto em 11/12 d.C. Contando-se os 15 anos a partir dessa data, o início do ministério de Jesus teria ocorrido em 25/26 ou 26/27.<sup>104</sup> No entanto, embora não possamos ter certeza, a primeira maneira de contar o início do reinado de Tibério é a mais natural, e, portanto, é provável que

<sup>100</sup>Veja esp. Harold HOEHNER, em *Chronological aspects of the life of Christ* (p. 12-3).

<sup>101</sup>E. g., William RAMSEY, em *The bearing of recent discovery on the trustworthiness of the New Testament* (p. 238-300).

<sup>102</sup>E. g., Nigel TURNER, em *Grammatical insights into the New Testament* (p. 23-4).

<sup>103</sup>Nesse período, existem várias possibilidades quanto ao exato dia e mês, o que depende do calendário usado. Veja, e.g., George OGG, em *The chronology of the public ministry of Jesus* (p. 174-83).

<sup>104</sup>E. g., F. GODET, em *A commentary on the gospel of St. Luke* (vol. 1, p. 166-7).

Lucas atribua ao início do ministério de Jesus a data de 28 ou 29. Seja qual for a data, confirma-se a estimativa feita por Lucas de que Jesus tinha “cerca de trinta anos” quando começou seu ministério (3.23).

**A Duração do Ministério de Jesus** Os evangelistas sinóticos nos dão poucas informações que se possa usar para determinar a duração do ministério. Já foi proposto que os acontecimentos dos sinóticos deviam ser limitados a um período inferior a um ano, mas isso comprime demasiadamente os acontecimentos. Ademais, Marcos indica que à época da multiplicação dos pães para os 5.000, a relva estava verde (6.39), o que sugere a época da primavera na Palestina. Mas, uma vez que Jesus foi crucificado na primavera, o evangelho de Marcos oferece o indício de um ministério de pelo menos um ano.

João nos dá mais informações. Em sua narrativa do ministério de Jesus, ele menciona a Páscoa três vezes: quando da purificação do templo (2.13), quando da alimentação dos 5.000 mil (6.4) e quando da crucificação de Jesus (11.55). Em 5.1 ele também menciona uma “festa”, que podia ser uma páscoa, embora provavelmente não tenha sido. Se as três Páscoas que João menciona forem acontecimentos cronologicamente distintos,<sup>105</sup> então o evangelho de João requer um ministério de pelo menos dois anos.<sup>106</sup>

**A Morte de Jesus** Tomando por base as duas considerações anteriores, a morte de Jesus deve ter ocorrido no ano 30 d.C. ou depois. Para determinar o ano exato, dois tipos de prova têm sido usados: astronômico-calendário e histórica. Sabemos que Jesus foi crucificado numa sexta-feira (“o dia da preparação” [Mc 15.42 e passagens paralelas]) do mês judaico de Nisã. A data em que se avistava a lua nova determinava o início daquele mês. Por conseguinte, se soubéssemos em que dia daquele mês aconteceu a crucificação, poderíamos empregar cálculos de astronomia para determinar os anos em que aquela data poderia ter caído numa sexta-feira. Infelizmente, a data da morte de Jesus continua sendo objeto de considerável controvérsia, sendo 14 e 15 de Nisã as principais possibilidades. A incerteza surge de dados aparentemente conflitantes apresentados, de um lado, pelos evangelhos sinóticos e, de outro, por João. Os sinóticos dão a impressão de

---

<sup>105</sup>A maioria dos eruditos evangélicos sustenta que a purificação do templo narrada em João é diferente daquela registrada nos evangelhos sinóticos. Se, contudo, são um único acontecimento, então João faria referência a apenas duas Páscoas distintas.

<sup>106</sup>Parece que a afirmação feita por Hoehner de que, em sua forma atual, o evangelho de João exige um ministério de pelo menos três anos depende da interpretação das palavras de Jesus em 4.35 como uma indicação de que era janeiro ou fevereiro (*Chronological Aspects*, p. 56-63). Mas isso é improvável (veja Leon Morris em *The gospel according to John* [p. 278-80]); além disso, Hoehner não considera seriamente a possibilidade de a purificação descrita em João ser a mesma narrada nos sinóticos. Veja especialmente o exame da questão por C. H. TURNER *Chronology of the New Testament*, em *A dictionary of the Bible* (ed. por James Hastings, vol. 1, p. 407-9) e G. B. CAIRD em *Chronology of the New Testament* (*IDB*, vol. 1, p. 602).

que a última ceia foi uma refeição pascal (veja, *e.g.*, Mc 14.12), caso em que a sexta-feira foi 15 de Nisã. Mas uma leitura do quarto evangelho mostra que João deixa implícito que a refeição pascal ainda não fora celebrada à hora do julgamento de Jesus (18.28), o que sugere o dia da morte de Jesus como 14 de Nisã. Já foram apresentadas numerosas tentativas de harmonização; as duas mais prováveis são as que postulam que os evangelistas sinóticos e João utilizavam calendários diferentes, em uso na Palestina do século I,<sup>107</sup> ou que João, em 18.28, não quis na realidade insinuar que a refeição pascal oficial ainda não fora celebrada.<sup>108</sup> De um modo ou de outro, continuamos sem definição sobre o dia do mês em que Jesus morreu. O dia 14 de Nisã talvez tenha caído numa sexta-feira no ano 30 d.C., e é quase certo que isso se deu em 33; o dia 15 de Nisã talvez tenha caído numa sexta-feira no ano 30 d.C. e possivelmente também no ano 31.<sup>109</sup> Entretanto, uma vez que o cálculo do início do mês de Nisã dependia da observação humana com muitas possibilidades de incerteza, não devemos depender demasiadamente dos resultados. Contudo, as duas datas mais prováveis são 14 de Nisã (= 3 de abril) de 33 d.C. e 15 de Nisã (= 7 de abril) de 30 d.C.

O argumento histórico procura calcular a época em que Pilatos, o governador romano na Palestina, teria cedido às pressões dos líderes judeus à época do julgamento de Jesus. Hoehner, por exemplo, sustenta que o desejo de Pilatos de apaziguar os líderes judaicos só é convincente depois de 31 d.C., pois em outubro desse ano o anti-semita Sejano, governante de fato do império e que estava logo abaixo de Tibério, foi executado.<sup>110</sup> Combinado com o argumento astronômico, isso reduz as possibilidades a um único ano: 33 d.C.

Pode-se, contudo, questionar se esse conjunto de circunstâncias é necessário para explicar o comportamento de Pilatos, pois a administração romana, independentemente de quem fosse responsável por ela, tinha como preocupação manter a estabilidade nas províncias, e Pilatos já tinha dado mostras de fraqueza nessa questão. Entretanto, à parte do argumento histórico, um crescente número de estudiosos acredita que os dados astronômicos favorecem a data do ano 33 d.C. Em contrapartida o ano de 33 é praticamente eliminado caso Jesus tenha sido crucificado em 15 de Nisã, como os evangelistas sinóticos parecem sugerir. Ademais, uma crucificação numa data tão tardia quanto 33 d.C. talvez não propiciasse tempo suficiente entre a morte de Jesus e a conversão de Paulo (veja cap. 7).

A esta altura, os vários dados não nos permitem, portanto, solucionar o problema. Deve-se considerar tanto 7 de abril de 30 d.C. quanto 3 de abril de 33 d.C. como possíveis datas da crucificação.

<sup>107</sup>MORRIS, *John*, p. 774-86.

<sup>108</sup>D. A. CARSON, Matthew, em *EBC* 8:528-32.

<sup>109</sup>Os cálculos mais recentes aparecem em Colin J. HUMPHREYS & W. Graeme WADDINGTON, The date of the crucifixion, *JASA* 37, p. 2-10. Veja também J. K. FOTHERINGHAM, The evidence of astronomy and technical chronology for the date of the crucifixion, *JTS* 35, p. 146-62; Joachim JEREMIAS, *The eucharistic words of Jesus*, p. 36-41.

<sup>110</sup>Hoehner, *Chronological aspects*, p. 105-11.



---

## mateus

### CONTEÚDO

Todos os estudiosos reconhecem que Mateus foi um grande escritor. As discordâncias quanto à estrutura deste evangelho surgem em virtude do grande número de indicadores estruturais que se sobrepõem e competem entre si, de sorte que parece impossível estabelecer um consenso sobre a importância relativa de cada um.

Se examinarmos a estrutura do livro como um todo, deixando de lado algumas propostas muito excêntricas,<sup>1</sup> existem três teorias predominantes.

1. Alguns identificaram uma estrutura geográfica relacionada com o evangelho de Marcos (v. o cap. 1, sobre o problema sinótico).<sup>2</sup> Mateus 1.1—2.23 é o prólogo e está ligado a 3.1—4.11 (a preparação de Jesus para o ministério) a fim de constituir uma introdução paralela à de Marcos 1.1-13. Mateus 4.12—13.58 apresenta Jesus ministrando na Galiléia (cf. Mc 1.14—6.13). Esse ministério estende-se a outros pontos do Norte (Mt 14.1—16.12; Mc 6.14—8.26) antes de Jesus começar a se dirigir para Jerusalém (Mt 16.13—20.34; Mc 8.27—10.52). A confrontação em Jerusalém (Mt 21.1—25.46; Mc 11.1—13.37) culmina com sua paixão e ressurreição (Mt 26.1—28.20; Mc 14.1—16.8).

---

<sup>1</sup>*E.g.*, C. H. LOHR propõe um quiasmo gigantesco (Oral techniques in the Gospel of Matthew, *CBQ* 23: 403-35), mas existe um número grande demais de pares tênues que não deixam muitos estudiosos se convencerem de que Mateus teve em mente esse recurso literário. M. D. GOULDER tenta vincular a estrutura deste evangelho a um ciclo de lecionário (*Midrash and lection in Matthew*). Entretanto, sabe-se tão pouco sobre os ciclos de lecionário no século I que a proposta gasta muito tempo em especulação (cf. *The gospels and the Jewish lectionaries*, de L. MORRIS, [GP, vol 1, p. 129-56]), estando bem distante da extraordinária diversidade de comprimentos de leituras propostos por Goulder.

<sup>2</sup>*E.g.*, A. H. MCNEILE, em *The Gospel according to St. Matthew*.

Este tipo de análise reflete acertadamente o desenvolvimento cronológico geral do ministério de Jesus e preserva algumas distinções geográficas. Mas baseia-se inteiramente numa seleção de considerações temáticas e não leva em conta os marcadores *literários* que Mateus nos deixou. Justamente porque, com modificações de pequena monta, esse tipo de análise pode ser aplicado a qualquer dos evangelhos sinóticos, ele não informa quase nada acerca dos objetivos peculiares a Mateus.

2. Seguindo sugestões feitas por Stonehouse, Lohmeyer e Krentz,<sup>3</sup> Kingsbury defendeu a existência de três grandes seções firmemente amarradas ao desenvolvimento cristológico.<sup>4</sup> Dá à primeira o título de “A Pessoa de Jesus, o Messias” (1.1—4.16) à segunda: “A Proclamação de Jesus, o Messias” (4.17—16.20); e à terceira, “Sofrimento, Morte e Ressurreição de Jesus Messias” (16.21—28.20). Logo após o fim das duas primeiras seções aparecem as palavras decisivas ἀπὸ τότε (*apo tote*, “desde esse tempo”), assinalando um avanço no enredo da história. As duas últimas seções contêm cada uma três trechos sumariantes (4.23-25; 9.35; 11.1; e 16.21; 17.22, 23; 20.17-19).

Embora tenha conquistado adeptos (e.g., Kümmel), esse esboço padece de diversas fraquezas. Não está inteiramente claro que ἀπὸ τότε (*apo tote*) seja, do ponto de vista redacional, tão importante para Mateus que toda a estrutura do livro tenha de girar em torno da expressão; afinal de contas, Mateus a emprega em 26.16 sem qualquer quebra no ritmo da narrativa. Poderíamos argumentar que existem quatro resumos da paixão na terceira seção e não três (acrescente-se 26.2). Nas duas transições estruturais que faz, Mateus pode ter sido influenciado mais pelo fato de seguir Marcos do que por quaisquer outras considerações. De qualquer maneira, o esboço proposto desfaz de modo inaceitável a importante passagem relativa a Pedro em Mateus 16. Ao contrário do que sustenta Kingsbury, mesmo o desenvolvimento cristológico não é tão claro: a pessoa de Jesus (seção primeira) é ainda o centro da atenção nas seções segunda e terceira (e.g., 16.13-16; 22.41-46); dificilmente pode-se limitar a proclamação de Jesus à segunda seção, pois dois dos três discursos (caps. 18 e 24—25) e vários dos entreveros importantes (caps. 21—23) estão reservados à terceira seção.

3. As estruturas propostas com maior freqüência giram em torno da observação de que Mateus apresenta cinco discursos, sendo que cada um dos quais começa num contexto específico e termina com uma fórmula que não se encontra em nenhuma outra parte (lit., “E aconteceu, quando Jesus tinha terminado de dizer estas coisas, que ...” [Mt 7.28-29; 11.1; 13.53; 19.1; 26.1]). Vincular narrativas e discursos em cinco pares é uma proposta atraente. Bacon propôs um

<sup>3</sup>Ned B. STONEHOUSE, *The witness of Matthew and Mark to Christ*, p. 129-31; Ernst LOHMEYER, *Das Evangelium des Matthäus*, ed. W. SCHMAUCK; E. KRENTZ, *The Extent of Matthews's Prologue*, *JBL* 83: 409-14, 1964.

<sup>4</sup>J. D. KINGSBURY, *Matthew: structure, Christology, kingdom*.

esquema exatamente assim, chamando as cinco seções de “livros”.<sup>5</sup> O livro 1 trata de discipulado (narrativa, caps. 3—4; discurso, caps. 5—7); o livro 2, de apostolado (narrativa, 8—9; discurso, 10); o livro 3, do ocultar da revelação (narrativa, 11—12; discurso, 13); o livro 4, da administração da igreja (narrativa, 14—17; discurso, 18) e o livro 5, do juízo (narrativa, 19—22; discurso, 23—25). Isso deixa Mateus 1 e 2 como preâmbulo e 26—28 como epílogo. O próprio Bacon achava que essa fosse, por parte de Mateus, uma resposta consciente aos cinco livros de Moisés e o cumprimento deles.

Hoje em dia, poucas pessoas acreditam que Mateus tenha tido a intenção de estabelecer qualquer vínculo entre essas cinco seções e os cinco livros de Moisés: os vínculos propostos são extremamente tênues. Os elos entre cada par de narrativa e discurso nem sempre são muito fortes, além do que deve-se questionar seriamente qualquer esboço que relegue toda a narrativa da paixão e da ressurreição à condição de epílogo.

Contudo, pode-se salvar algo do esquema. O fato de que Mateus relata longos trechos didáticos de Jesus fora dos cinco discursos não é de forma alguma uma crítica ao esboço: a seqüência quántupla de narrativa e discurso não pressupõe que nos trechos narrativos Jesus não seja apresentado como alguém que fala. Ele pode fazê-lo, mesmo longamente (*e.g.*, caps. 11, 21). Na verdade, a questão é que os cinco discursos encontram-se, de um ponto de vista literário, tão claramente assinalados, que é praticamente impossível crer que Mateus não os tenha planejado. Os capítulos 1 e 2 constituem de fato um preâmbulo ou prólogo: todos os quatro evangelhos canônicos preservam algum tipo de introdução independente, antes de passar para a primeira etapa apresentada em comum, a saber, o ministério de João Batista (em Mateus, começando em 3.1). Certamente não se deve considerar Mateus 26—28 um mero epílogo. É bem possível que Mateus pensasse nesses capítulos como o clímax, o trecho narrativo da sexta seção, com o correspondente trecho de “ensino” ou: deixado por conta dos discípulos (28.18-20), estando, portanto, em aberto.

Sobrepondo a esses marcadores literários o desenvolvimento transparente do enredo, chegamos a um esboço de sete partes.

*Prólogo (1.1—2.23)*. Essa parte é divisível em seis seções, que tratam da genealogia de Jesus (1.1-17), seu nascimento (1.18-25), a visita dos magos (2.1-12), a fuga para o Egito (2.13-15), o massacre de Belém (2.16-18) e a volta a Nazaré (2.19-23). Uma citação do Antigo Testamento, introduzida por uma fórmula correspondente de cumprimento, domina as cinco últimas dessas seções.

*O evangelho do reino (3.1—7.29)*. A narrativa (3.1—4.25) compreende os passos iniciais que servirão de base ao ministério de Jesus (3.1—4.11), quais sejam: o ministério de João Batista (3.1-12), o batismo de Jesus (3.13-17) e a tentação de Jesus (4.1-11) — e o início do ministério de Jesus, na Galiléia (4.12-25). O primeiro discurso (5.1—7.29) é o Sermão da Montanha. Depois de definido

---

<sup>5</sup>B. W. BACON, *The “Five Books” of Moses Against the Jews*, ExpT, 15: 56-66, 1918. A idéia é detalhada por Bacon em *Studies in Matthew*.

o contexto (5.1-2), o reino dos céus é apresentado, com suas normas (5.3-12) e seu testemunho (5.13-16). O grande bloco do sermão vai de 5.17 a 7.12, principiando e concluindo com a maneira como o reino está relacionado com as Escrituras do Antigo Testamento, “a Lei e os profetas”. Esse é o tema especialmente de 5.17-48, com sua explicação inicial (5.17-20) e as antíteses dependentes (“ouvistes... eu, porém, vos digo” [5.21-48]). A exigência de perfeição (5.48) introduz advertências correspondentes contra a hipocrisia na avaliação da importância das pessoas (6.1-18), com especial atenção para a maneira correta de exercitar as três manifestações tradicionais da religiosidade judaica: esmolas (6.2-4), oração (6.5-15) e jejum (6.16-18). Para manter tal postura, é necessário buscar as perspectivas do reino (6.19-34), o que inclui a lealdade absoluta aos valores do reino (6.19-24) e uma confiança inabalável em Deus (6.25-34). À exigência de equilíbrio e perfeição, que cumpre as expectativas do Antigo Testamento (7.1-12), segue-se uma conclusão que apresenta dois caminhos (7.13-14), duas árvores (7.15-20), duas afirmações (7.21-23) e dois construtores (7.24-27): o leitor tem de fazer sua escolha. Os versículos finais (7.28-29) não só apresentam pela primeira vez a fórmula que conclui os cinco discursos, mas também reafirmam a autoridade de Jesus, dessa forma preparando o leitor para a série de milagres marcantes que dominarão os próximos dois capítulos.

*O reino expandido sob a autoridade de Jesus (8.1—11.1).* A narrativa (8.1—10.4) inclui não somente vários milagres, cada um repleto de símbolos que tratam de algum aspecto do reino e de seu rei, mas também o chamado de Mateus (9.9) e a insistência de Jesus em comer com pecadores publicamente reconhecidos como tais (9.10-13), enquanto anuncia que o reino que surge, manifesto em sua própria presença, era um tempo de alegria (9.14-17). Os milagres, bem como a audácia de Jesus, estão fazendo as fronteiras das trevas retroceder, mas a narrativa termina com a necessidade de oração para que haja mais trabalhadores (9.35-38) e o comissionamento dos Doze (10.1-4). Isso conduz naturalmente ao segundo discurso, sobre missão e martírio (10.5—11.1), que, parte do projeto imediato (10.5b-16), passa por advertências de sofrimento futuro (10.17-25) e por uma ordem de não ter medo, tendo em vista a providência do Pai (10.26-31), e vai até uma descrição mais genérica do discipulado autêntico (10.32-39). Reagir, bem ou mal, aos discípulos, equivale a reagir ao próprio Jesus (10.40-42). A conclusão transicional (11.1) aponta para o ministério crescente de Jesus.

*O ensino e a pregação do evangelho do reino: a oposição crescente (11.2—13.53).* A narrativa (11.2—12.50) não apenas apresenta os papéis relativos de João Batista e de Jesus no andamento da história da redenção (11.2-19), como também reverte a expectativa do povo ao relatar a incisiva condenação que Jesus faz das cidades “boas”, judaicas, religiosas, da Galiléia (que na mente de Jesus estão lado a lado com cidades pagãs como Tiro e Sidom ou com um centro proverbialmente ímpio como Sodoma) e ao anunciar alívio e descanso aos exaustos e destroçados — contanto que o encontrem no contexto do “jugo” do Filho (11.20-30). A tensão aumenta quando explode o conflito sobre o sábado (12.1-14), quando Jesus mostra que é bem mais um servo manso e sofredor do

que um rei visivelmente conquistador (12.15-21) e quando surge o confronto não apenas entre Jesus e os fariseus (12.22-45), mas entre Jesus e sua própria família (12.46-50). A reversão das expectativas é um tema importante do discurso que se segue, o qual é uma série de parábolas (13.1-53; veja esboço abaixo).

*A glória e a penumbra: polarização progressiva (13.54—19.2).* A narrativa (13.54—17.27) consiste em uma série de vinhetas que refletem a polarização crescente (e.g., a rejeição em Nazaré, 13.54-58; Herodes e Jesus, 14.1-12; exigências de um sinal, 16.1-4) ou que, quando demonstram o poder do ministério de Jesus, ainda assim revelam a profunda incompreensão da natureza e da ênfase desse ministério (e.g., a multiplicação dos pães, 14.13-21, e a caminhada sobre as águas, 14.22-33; Jesus e a tradição dos anciãos, 15.1-20; a transfiguração, 17.1-13; a cura do menino epiléptico, 17.14-20[21]). O ponto alto da narrativa é a confissão que Pedro faz sobre Jesus (16.13-20), mas o que acontece em seguida — a primeira predição da paixão (16.21-23; cf. a segunda em 17.22-23) — mostra quão pouco o próprio Pedro havia compreendido. O quarto discurso (18.1—19.2) descreve a vida sob a autoridade do reino. A grandeza está inegavelmente ligada à humildade (18.3-4); poucos pecados são mais repulsivos do que fazer os crentes, os “pequeninos” de Jesus, pecarem (18.5-9); salvar ovelhas perdidas é mais importante do que providenciar alimento a ovelhas que estão em segurança (18.10-14); a exposição sobre a prioridade do perdão e a importância da disciplina na comunidade messiânica são apresentadas (18.15-35). A conclusão (19.1-2) serve de transição e introdução ao ministério na Judéia.

*Oposição e escatologia: o triunfo da graça (19.3—26.5).* A narrativa 19.3-23.39 apresenta várias discussões e parábolas que ressaltam a conduta surpreendente que se espera daqueles que querem seguir Jesus (19.3—20.34), e conduz aos acontecimentos da semana da paixão (21.1—23.39). A entrada triunfal de Jesus (21.1-11), a purificação do templo (21.12-17) e a maldição da figueira (21.18-22) são prelúdios de uma série de controvérsias no pátio do templo (21.23—22.46), cada vez mais concentradas nas reivindicações messiânicas feitas por Jesus. Exasperado, Jesus pronuncia seus ais contra os mestres da lei e os fariseus (23.1-36) e profere seu lamento por Jerusalém (23.37-39). O discurso do Monte das Oliveiras que segue (o sermão escatológico, 24.1—25.46), de notória dificuldade de interpretação, começa com o local que dava vista para o templo (24.1-3), descreve as dores de parto do período entre as duas vindas (24.4-28) e a vinda do Filho do Homem (24.29-31), antes de refletir sobre o significado das dores de parto (24.32-35) e de mostrar com instância a necessidade de estar preparado, visto que o dia e a hora da vinda do Filho são desconhecidos (24.36-41). Uma série de parábolas apresenta variações sobre o tema da vigilância (24.42—25.46). A conclusão transicional (26.1-5) inclui a quarta predição importante da paixão neste evangelho e alguns detalhes sobre a trama contra Jesus, em preparação para a seção final do livro.

*A paixão e a ressurreição de Jesus (26.6—28.20).* O ritmo agora é rápido. Na narrativa da paixão, a unção em Betânia (26.6-13) e o acerto que Judas faz para trair Jesus (26.14-16) são seguidos rapidamente pela última ceia (26.17-30, que

inclui as palavras de instituição da ceia nos vv. 26-30), a predição de Jesus ser abandonado e negado (26.31-35), o Getsêmani (26.36-46), a prisão (26.47-56), Jesus perante o Sinédrio (26.57-68), a negação de Jesus por Pedro (26.69-75), a decisão formal do Sinédrio (27.1-2) e a morte de Judas Iscariotes (27.3-10), Jesus perante Pilatos (27.11-26), o tratamento dispensado a Jesus pelos soldados (27.27-31), a crucificação e a zombaria (27.32-44), a morte de Jesus (27.45-50) e o seu impacto imediato (27.51-56), o sepultamento de Jesus (27.57-61) e a guarda junto ao túmulo (27.62-66). O clímax das narrativas da ressurreição (28.1-17) é a grande comissão, que põe a tarefa de espalhar o evangelho e o conteúdo do ensino de Jesus diretamente sobre os ombros do pequeno reduto de testemunhas, que recebem a garantia da presença de Jesus com elas até o final dos tempos (28.18-20).

Nenhum esboço consegue fazer justiça às numerosas mini-estruturas apresentadas pelo texto (cf. Kümmel, p. 106-7). Para dar apenas um exemplo, o terceiro discurso, as parábolas do reino, está disposto num grande quiasmo:

### Às multidões (13.3b-33)

1. a parábola dos solos (13.3b-9)
2. interlúdio (13.10-23)
  - (a) sobre a compreensão de parábolas (13.10-17)
  - (b) interpretação da parábola dos solos (13.18-23)
3. a parábola do joio (13.24-30)
4. a parábola do grão de mostarda (13.31-32)
5. a parábola do fermento (13.33)

### Pausa (13.34-43)

- parábolas como cumprimento de profecia (13.34-35)
- interpretação da parábola do joio (13.36-43)

### Aos discípulos (13.44-52)

- 5'. a parábola do tesouro escondido (13.44)
- 4'. a parábola da pérola de grande preço (13.45-46)
- 3'. a parábola da rede (13.47-48)
- 2'. interlúdio (13.49-51)
  - (b') interpretação da parábola da rede (13.49-50)
  - (a') sobre a compreensão de parábolas (13.51)
- 1'. a parábola do mestre da lei (13.52)<sup>6</sup>

## AUTOR

Muitas vezes se afirma que o evangelho tradicionalmente conhecido como de Mateus é, à semelhança dos outros três evangelhos canônicos, obra anônima. Do

<sup>6</sup>Veja D. A. CARSON no verbete *Matthew* (EBC, vol. 8, p. 303-4, 331-33), e fontes ali citadas.

ponto de vista formal, isso é correto, se o padrão de comparação for, digamos, a epístola de Paulo aos romanos, em que as linhas iniciais do texto identificam tanto o autor quanto os primeiros leitores. Não há nada semelhante a isto em Mateus, Marcos, Lucas ou João. No entanto, não temos qualquer prova de que esses evangelhos chegaram a circular sem uma designação adequada, *κατὰ Μαθθαίου* (*kata Maththaion*, “segundo Mateus”) ou algo parecido. Quão antigos são esses títulos?

Até há pouco, a maioria dos estudiosos pressupunha tacitamente que no começo os quatro evangelhos circularam anônimos e que os títulos atuais foram-lhes dados pela primeira vez por volta de 125 d.C. Não há praticamente elemento algum que favoreça decisivamente essa data; ela não passa de uma conjetura erudita, baseada apenas na suposição de que na sua forma original os evangelhos eram inteiramente anônimos e no fato de que, por volta do ano 140, e talvez antes, os títulos tradicionais eram amplamente conhecidos, sem uma variação significativa. Agora, porém, esse consenso foi duramente atacado por Martin Hengel.<sup>7</sup> Hengel pesquisou como os livros circulavam no mundo antigo, onde os títulos eram necessários para identificar uma obra a que se fazia alguma referência. Nesse contexto, ele estudou a maneira como autores do século II referem-se aos evangelhos, chamando, entre outras coisas, a atenção para o fato de Tertuliano criticar Marcião por publicar seu próprio evangelho (uma versão bastante truncada de Lucas) sem identificar o autor. Tertuliano afirma que “não deve ser reconhecida uma obra que não tenha a cabeça erguida [...] aquela que não dá provas de credibilidade a partir do título completo e da correta indicação de seu autor”.<sup>8</sup> Segundo Hengel, tão logo dois ou mais evangelhos passaram a ser lidos em público em quais quer igrejas — um fenômeno que, no seu entender, se deu antes de 100 d.C. — teria sido necessário fazer distinção entre eles mediante algum recurso, tal como um título. Não se pode explicar a unanimidade dos títulos atribuídos aos evangelhos no século II senão mediante a suposição de que os títulos foram, desde o princípio, parte ou integrante das obras. É inconcebível, alega Hengel, que os evangelhos pudessem ter circulado anonimamente durante cerca de 60 anos e, depois, de súbito, no século II, serem unanimemente atribuídos a certos autores. Se no princípio tivessem sido obras anônimas, então certamente teria havido alguma divergência de atribuição no século II (como foi o caso de alguns evangelhos apócrifos do século II). Hengel conclui que os quatro evangelhos canônicos jamais foram formalmente anônimos.

A essa proposta enfrenta objeções em quatro áreas.

1. Alguns dos argumentos de Hengel são do tipo “deve ter sido o caso”. É uma objeção justa. Mas, mesmo assim, “o que deve ter sido o caso” no uso que a igreja fez dos evangelhos em circulação baseia-se em práticas do século II que podem ser demonstradas. A reconstrução de Hengel certamente faz mais sentido do que

<sup>7</sup>Martin HENGEL, *Studies in the gospel of Mark*, p. 64-84. Cf. a notável análise em *Matthew — evangelist and teacher*, de R. T. France (p. 50-80).

<sup>8</sup>Tertuliano, *Contra Marcião* 4.2.

qualquer outra teoria que procura explicar a unanimidade de atribuição no século II.

2. Os argumentos de Hengel não são nenhuma defesa contra a pseudonímia. Aqui também a objeção é correta. Mas a maioria dos estudiosos pensa nos quatro evangelhos como anônimos, não como pseudônimos. De qualquer forma, no século I a pseudonímia não apenas se restringia em grande parte, se não totalmente, a obras apocalípticas, mas, tão logo a igreja começou a discutir a questão, houve unanimidade em rejeitar a autoridade de qualquer obra que fosse suspeita de ser pseudônima.

3. Seguramente a anonímia era menos ameaçadora do que Hengel leva a crer. A epístola aos Hebreus, por exemplo, não foi escrita anonimamente? Certamente Tertuliano exagera no seu raciocínio. Apesar disso, a epístola aos Hebreus se distingue de outras epístolas por ter um título, a saber, seus (supostos) destinatários; e, sua aceitação no cânon por parte da igreja enfrentou dificuldades em parte devido a dúvidas quanto à identidade de seu autor. Não é por acaso que foi inicialmente aceita no oriente, onde a tradição associava-a ao apóstolo Paulo. O próprio Hengel analisou detalhadamente a questão.<sup>9</sup>

4. A interpretação de Hengel pressupõe que κατὰ Μαθθαῖον (*kata Maththaion*, “segundo Mateus”) é uma atribuição de autoria, ao passo que paralelos mostram que a expressão “segundo” serve também a outros propósitos. Por exemplo, nos títulos “Evangelho segundo os hebreus” e “Evangelho segundo os Egípcios”, a preposição não indica autoria. Plummer diz que ela “deixa implícita conformidade a um tipo e não significa necessariamente mais do que ‘redigido de acordo com o ensino de’”.<sup>10</sup> Plummer e outros reconhecem que, na época de Papias, entendia-se que a preposição κατὰ (*kata*, “segundo”) indicava autoria, mas insistem que a expressão não necessariamente tem esse peso. Hengel concorda que κατὰ mais o acusativo não é *por si só* uma indicação obrigatória de autoria e, na realidade, só raramente é empregada com esse sentido na literatura grega da época. Mas ele chama a atenção para uma analogia reveladora. Entre os pais gregos, o único Antigo Testamento é chamado de “segundo os Setenta” ou “segundo Áquila” ou “segundo Símaco”, sendo que a preposição era empregada para designar a pessoa ou grupo que se acreditava ser responsável por produzir a versão em pauta. Da mesma maneira, o único evangelho circulou cedo sob quatro formas distintas, “segundo Mateus”, “segundo Marcos”, e assim por diante, sendo que a preposição apresenta a pessoa que acreditava-se ser o seu autor.

Em suma, parece muito forte, até mesmo irrefutável, o argumento de que, muito antes de Papias escrever suas difíceis palavras em que procurou estabelecer uma relação entre Mateus e o primeiro evangelho, acreditava-se que Mateus era o seu autor.

<sup>9</sup>HENGEL, *Mark*, p. 170-2, nota 57.

<sup>10</sup>Alfred PLUMMER, *An Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew\**, p. vii.



Antes de considerar as contestadas palavras de Papias, é importante reconhecer que a credibilidade do próprio Papias é amplamente questionada. Embora Ireneu, ao escrever na segunda metade do século II, insistisse que tanto Papias quanto Policarpo conheceram pessoalmente o apóstolo João, o historiador eclesiástico Eusébio, que viveu no século IV, questiona a afirmação no caso de Papias (*H.E.* 3.39). Baseados em grande parte nisso, os estudiosos da atualidade tendem a atribuir a Papias a data de 140 d.C. ou mais tarde; mas, caso Ireneu esteja certo e Eusébio errado, não há motivo pelo qual Papias não poderia ter escrito 20 anos antes ou até mais do que isso, tendo acesso valioso a informações precisas. Em anos recentes, tem-se demonstrado repetidas vezes que Eusébio não entendeu o que Papias quis dizer sobre diversos pontos e fez o melhor que pôde para diminuir a sua importância porque não concordava com seus pontos de vista milenaristas. (Os dados e os argumentos estão sumariados no cap. 5 abaixo.)<sup>11</sup> É bem mais provável que Ireneu, e não Eusébio, esteja certo em sua avaliação de Papias.

Qualquer que seja a data e o conhecimento de Papias, aquilo que ele de fato escreveu está ao nosso alcance apenas em citações preservadas por Eusébio. Os cinco livros exegéticos de Papias, *Λογίων Κυριακῶν Ἐξήγησις* (*Logiōn Kyriakōn Exēgēsis, Exegese das Logia do Senhor*), sobreviveram até a Idade Média em algumas bibliotecas da Europa, mas não mais existem. É dessa obra que Eusébio (*H.E.* 3.39.14-16) cita os dois únicos comentários de Papias sobre a autoria dos evangelhos de que temos conhecimento. O que diz respeito ao quarto evangelho é analisado adiante nesta obra; o que diz respeito diretamente a Mateus é reconhecidamente difícil de traduzir, conforme mostrado aqui. “Mateus συνετάξετο (*synetaxeto*, ‘compôs?’, ‘compilou?’, ‘dispôs [de forma organizada]?’) τὰ λόγια (*ta logia*, ‘as declarações?’, ‘o evangelho?’) em Ἑβραϊδί διαλέκτῳ (*Hebraïdi dialektō*, na ‘língua hebraica [aramaica]’, ‘o estilo hebraico [aramaico]?’), e cada um os ἠρμήνευσεν (*hērmēneusen*, ‘interpretou?’, ‘traduziu?’, ‘transmitiu?’) da melhor forma que pôde”.<sup>12</sup>

Não há dúvida de que a igreja primitiva entendia que o sentido disso era que Mateus havia escrito seu evangelho em hebraico (ou aramaico; a palavra grega era usada para designar as duas línguas cognatas) e que foi então traduzido por outros. Mas existem problemas sérios com este ponto de vista. Embora uns

<sup>11</sup>Além da literatura citada no estudo de João, veja as seguintes análises que se concentram na associação com Mateus, todas elas contrapondo-se a Eusébio: *The Authorship of “The Gospel according to Matthew”*: A reconsideration of the external evidence, de C. Stewart PETRI (*NTS* 14 [1967-8], p. 15-32); *Matthew — Evangelist and Teacher*, de FRANCE (p. 53-6); *Matthew: a commentary on his literary and theological art*, de Robert H. GUNDRY (p. 609 e ss). Entre outras coisas Gundry assinala que Eusébio havia anteriormente (*H.E.* 3.36.1-2) associado Papias a Inácio, que morreu antes de 110 d.C.

<sup>12</sup>Quanto às implicações dessa passagem de Papias para o problema sinótico, veja o cap. 1 acima.

poucos estudiosos contemporâneos sustentem que todo o evangelho de Mateus foi escrito inicialmente em aramaico,<sup>13</sup> dados lingüísticos sólidos contrariam tal ponto de vista. Em primeiro lugar, as muitas citações do Antigo Testamento não refletem uma forma textual única. Algumas são, sem sombra de dúvida, tiradas da Septuaginta; outras são aparentemente traduções de um original semítico; outras ainda são tão pouco convencionais que desafiam uma classificação simples. Caso o evangelho tivesse sido escrito inicialmente em aramaico, seria de se esperar que as citações do Antigo Testamento fosse a própria versão do autor em aramaico ou então citações padronizadas tiradas da Bíblia aceita pela igreja primitiva, a LXX. A mistura de formas de texto sugere um autor que escreve em grego, mas tem conhecimento das línguas semíticas, e, por isso, consegue variar na forma.

Em segundo lugar, pressupondo-se que Mateus dependa de Marcos (veja o problema sinótico no cap. 1), as detalhadas correspondências verbais entre Mateus e Marcos tornam extremamente improvável que Mateus tenha sido primeiramente escrito em aramaico. É claro que aqueles que não aceitam a primazia de Marcos ou que propõem uma edição aramaica de Mateus anterior à publicação de Marcos, que então serviu de base para o nosso Mateus em grego, não verão qualquer problema aqui.

Finalmente, o texto grego de Mateus não soa como uma tradução. Sem dúvida existem semitismos e, num maior número de vezes, realces semíticos,<sup>14</sup> mas estes limitam-se em grande parte às declarações de Jesus e (alega-se) foram introduzidos por um autor reconhecidamente capaz de escrever em grego fluente do período helenístico.<sup>15</sup> Poder-se-ia afirmar que um bom tradutor seria capaz de ter produzido o mesmo efeito, mas ele teria de ser um tradutor excelentíssimo mesmo!

Como então deve-se interpretar a afirmação de Papias? Entre as propostas predominantes encontram-se as seguintes (veja também Guthrie, p. 44-9):

<sup>13</sup>E.g., C. F. BURNEY, em *The poetry of our Lord*; C. C. TORREY, em *Our translated Gospels*; A. SCHLATTER, em *Der Evangelist Matthäus: Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit*; P. Gaechter, em *Die literarische Kunst im Matthäusevangelium*; J. W. WENHAM, em *Gospel origins (TrinJ 7: 112-34)*. Bem recentemente um pequeno número de estudiosos tem sustentado que o hebraico (e não o aramaico) está subjacente aos evangelhos canônicos, mas essa proposta tem sido corretamente rejeitada pela imensa maioria daqueles que estudaram o assunto.

<sup>14</sup>Na teoria lingüística contemporânea, o termo "semitismo" é aplicado corretamente somente a fenômenos do Novo Testamento grego em que é possível entender o sentido de uma expressão somente apelando-se a uma substrato semítico. "Intensificação semítica" designa fenômenos literários que de fato ocorrem algures em textos puramente gregos, mas cuja *frequência* de ocorrência em alguns livros do Novo Testamento é melhor explicada se se atentar para o fato de que a construção ou expressão é comum em uma ou mais das línguas semíticas.

<sup>15</sup>Veja MOULE (p. 276-80).

1. Alguns identificam os λόγια (*ta logia*, “declarações”) com alguma coletânea independente das declarações de Jesus, talvez Q (sobre isto veja o cap. 1, acerca do problema sinótico).<sup>16</sup> Isso faria de Mateus o autor de uma fonte de declarações de Jesus (se essa fonte for Q, ela teria aproximadamente 250 versículos comuns a Mateus e Lucas). Papias fez confusão entre essa fonte e o Mateus canônico. Mas não está nada claro como uma fonte apostólica tão importante como essa teria caído tão completamente em desuso a ponto de perder-se para a posteridade. Na verdade, toda a hipótese Q, por mais razoável que seja, é ainda uma simples hipótese: por mais que se fale do material comum a Mateus e Lucas, não fica claro se esse material foi extraído de uma única fonte comum. Além disso, conforme veremos, Papias normalmente não emprega λόγια para referir-se apenas a declarações.

2. Pode-se levantar algumas das mesmas críticas ao ponto de vista de que a palavra λόγια (*logia*) refere-se a livros com “testemunhos” do Antigo Testamento, ou seja, um livro de textos de prova do Antigo Testamento e compilado por Mateus a partir do cânon hebraico, usado na apologética cristã e agora incorporado no Mateus canônico.<sup>17</sup> Não há certeza se tais livros chegaram a existir independentemente. De qualquer forma, isso não explica a diversidade de formas de texto em citações do Antigo Testamento em Mateus e muito menos o fato de que Mateus segue a LXX mais de perto quando está em paralelo com Marcos.

3. J. Kürzinger,<sup>18</sup> no que é seguido por Gundry,<sup>19</sup> acredita que τὰ λόγια (*ta logia*) refere-se ao Mateus canônico, mas que Ἑβραϊδι διαλέκτῳ (*Hebraïdi dialektō*) refere-se não à língua hebraica ou aramaica, mas ao estilo ou forma literária semíticos: Mateus organizou ou compôs (συνετάξετο [*synetaxeto*]) seu evangelho em forma literária semítica (*i.e.*, judaico-cristã), dominada por temas e recursos literários semíticos. Essa é uma tradução improvável, ainda que certamente possível (veja *LSJ* 1:401). De acordo com esse ponto de vista, a última parte da afirmação de Papias não pode referir-se à tradução, visto que já não se pensa mais em *língua* semítica: cada um simplesmente *interpretava* o texto para o mundo conforme podia. Kürzinger assinala que logo antes dessa passagem, Papias descreve Marcos como o ἑρμηνευτής (*hērmēneutēs*) de Pedro; isso, segundo Kürzinger, não pode ter o sentido de que Marcos era o “tradutor” de Pedro, mas que ele “interpretava” Pedro e desse modo “transmitia” a mensagem dele ao mundo. Se o mesmo raciocínio for aplicado ao verbo cognato que aparece

<sup>16</sup>Este ponto de vista foi popularizado por T. W. Manson em *The Sayings of Jesus* (p. 18 e ss).

<sup>17</sup>J. R. HARRIS, *Testimonies*; F. C. GRANT, *The Gospels: their origin and their growth*, p. 65, 144.

<sup>18</sup>J. KÜRZINGER, *Das Papiaszeugnis und die Erstgestalt des Matthäusevangeliums* (*BZ* 4: 19-38); *idem*, *Irenäus und sein Zeugnis zur Sprache des Matthäusevangeliums* (*NTS* 10: 108-15).

<sup>19</sup>GUNDRY, *Matthew*, p. 619-20.

na afirmação de Papias acerca de Mateus, a interpretação de Kürzinger torna-se plausível.

Entretanto, ainda que possível, essa não é a maneira natural de interpretar o trecho, e certamente não é o que entenderam os Pais da igreja que vieram depois. Sem uma única exceção, eles sustentaram que o apóstolo Mateus escreveu o Mateus canônico e que este foi inicialmente escrito em língua semítica. É o caso, por exemplo, de Ireneu (*Adv. Haer.* 3.1.1, citado por Eusébio, *H.E.* 5.8.2), Tertuliano (*Contra Marciano* 4.2), Orígenes (citado por Eusébio, *H.E.* 6.25.3-6), o próprio Eusébio (*H.E.* 3.24.5-6) e Jerônimo (*De vir. ill.* 3).<sup>20</sup>

Parece que há uma crescente concordância quanto ao significado de τὰ λόγια (*ta logia*). Embora, naquele período histórico, o mais natural fosse empregar a expressão para referir-se aos oráculos de Deus existentes no Antigo Testamento e, dessa forma, derivadamente a todo o Antigo Testamento, ou às declarações de Jesus, dois dados sugerem que Papias empregou o termo para referir-se às palavras e obras de Jesus — em suma, à essência daquilo que se tornou nossos evangelhos. Em primeiro lugar, embora o título de sua obra seja *Exegese dos Logia do Senhor*, conhece-se o bastante acerca dessa obra para saber que, no seu escopo, ela não se restringia a uma exposição das palavras de Jesus: ela abrangia uma exposição também das obras que, supunha-se, tinham sido realizadas por Jesus. Ademais, na seqüência preservada por Eusébio, logo antes de Papias nos contar como Mateus escreveu, ele nos conta que, a partir do ensino de Pedro, Marcos registrou “as coisas ditas ou feitas pelo Senhor”. Esse ensino, porém, era apresentado conforme a situação exigia; Pedro não estava falando “como se estivesse fazendo uma coletânea (σύνταξις [*syntaxis*]) em ordem dos oráculos do Senhor (τὰ κυριακὰ λόγια [*ta kyriaka logia*])”. Está claro que o que Marcos estava escrevendo era o evangelho que leva o seu nome, com sua coletânea de “coisas ditas ou feitas pelo Senhor”, e o paralelo entre esta frase e (τὰ κυριακὰ λόγια [*ta kyriaka logia*]) mostra que esta última expressão pode incluir tanto feitos quanto palavras. Quando, poucas linhas depois, lemos que Mateus τὰ λόγια συνετάξετο (*ta logia synetaxeta*, “compôs os *logia*” ou “pôs os *logia* em ordem”), o mais natural é concluir que o que ele estava fazendo, pelo menos na mente de Papias, era compor o evangelho que leva o seu nome. Por isso, é altamente improvável que se deva interpretar τὰ λόγια como referência a Q ou a um livro de “testemunhos”.

Em resumo, os dados nos conduzem a uma difícil conclusão. A menos que adotemos a solução de Kürzinger, somos forçados à conclusão de que Papias estava errado quando afirmou que Mateus foi escrito primeiramente em aramaico. E, caso estivesse errado acerca dessa questão, o que nos impede de supor que provavelmente estava também errado ao atribuir a autoria ao apóstolo Mateus?

<sup>20</sup>Essas e outras passagens foram muito bem sumariadas por FRANCE, em *Matthew — evangelist and teacher* (p. 60-2). Para o mais completo exame do uso de Mateus na igreja primitiva, v. Edouard MASSAUX, em *Influence de l'évangile de Saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant Saint Irénée*, (BETL 75).

Tal ceticismo, plausível à primeira vista, parece um tanto quanto extremado. As duas questões não estão totalmente relacionadas entre si. Sabe-se de autores que erraram numa afirmação sem, no entanto, terem errado em todas as afirmações! Ademais, têm sido apresentadas razões plausíveis para explicar por que Papias talvez tenha se confundido na questão de um original em língua semítica. É possível que essa tenha sido uma conjetura inteligente, ainda que errônea. Os mais antigos Pais da igreja supuseram que Mateus foi o primeiro evangelho a ser escrito. Visto que Jesus e seus apóstolos viveram e serviram entre os hebreus, uma conclusão bastante natural pode ter sido a de que o primeiro evangelho a ser escrito foi elaborado “no dialeto hebraico [aramaico]” — isso é especialmente válido caso Papias, que viveu no mundo helenístico, não tenha tido qualquer conhecimento mais concreto sobre quanto se falava grego na Palestina do século I, especialmente na Galiléia. Além do mais, Papias pode ter feito confusão entre o Mateus canônico e outro evangelho, escrito em aramaico ou hebraico, que era bem conhecido no século II. Chegam a nós relatos antigos de que houve um “evangelho segundo os hebreus”, um “evangelho dos nazarenos” e “um evangelho dos ebionitas”. Não se sabe se esses títulos referem-se a três livros distintos ou se dois ou mais deles designam um único livro.<sup>21</sup> Epifânio afirma que os ebionitas, um grupo que considerava herético, baseavam suas crenças num evangelho de Mateus que chamavam de “segundo os hebreus”, escrito em hebraico, mas (no entender de Epifânio) falsificado e mutilado: para começar, esse evangelho havia eliminado a genealogia de Jesus e começava com o ministério de João Batista. De modo semelhante, Ireneu diz que os ebionitas utilizavam somente o evangelho de Mateus, mas negavam o nascimento virginal, o que novamente sugere que o evangelho de Mateus que usavam não incluía os capítulos 1 e 2. O grande tradutor Jerônimo afirma que traduziu o “evangelho segundo os hebreus” tanto para o grego quanto para o latim. Jerônimo associa esse livro com os nazarenos, os quais, ele declara, deram-lhe permissão de copiar o original hebraico do evangelho segundo Mateus. Contudo, pelo que podemos observar a partir das freqüentes referências que ele faz a essa obra, o seu conteúdo está bem distante do Mateus canônico. Tudo isso leva a supor que houve muito espaço para que surgisse confusão entre um certo “evangelho segundo os hebreus” e o Mateus canônico, dando origem à teoria de que este último foi originariamente escrito em hebraico ou aramaico.

Assinalamos algumas outras questões debatidas hoje em dia no que diz respeito à autoria deste evangelho.

1. Somente este evangelho faz referência a “Mateus, o publicano” (10.3). Pressupondo-se a autoria apostólica, é melhor interpretar essa referência como uma suave autodepreciação, uma expressão alusiva de gratidão pela liberdade da graça (veja 9.9-13). Aqueles que negam a autoria apostólica deste livro tendem a interpretar os mesmos indícios como o motivo pelo qual o autor (ou

---

<sup>21</sup>Para um hábil tratamento das fontes, veja P. VIELHAUER em Hennecke (vol. 1, p. 118-39).

autores) desconhecido escolheu identificar o livro com Mateus e não com algum outro apóstolo.

2. Em Marcos 2.14 e Lucas 5.27, o homem a quem Jesus chama para deixar de ser coletor de impostos e passar a segui-lo é identificado como Levi. Naquilo que é claramente a mesma história, Mateus 9.9-13 identifica o homem como Mateus. Todos os três evangelhos sinóticos, em suas respectivas listas dos apóstolos (Mt 10.2-4; Mc 3.16-18; Lc 6.13-16; cf. At 1.13), relacionam um "Mateus", e Mateus 10.3 identifica esse Mateus com o coletor de impostos. A pressuposição lógica é que Mateus e Levi são exatamente a mesma pessoa. Mas não deixam de existir outras sugestões. Pesch,<sup>22</sup> no que é seguido por Beare,<sup>23</sup> defende que o chamado do coletor de impostos dizia respeito a certo Levi, mas que o desconhecido primeiro evangelista, ao escolher identificar com um apóstolo este discípulo doutra sorte desconhecido, pôs em seu lugar o nome de um apóstolo relativamente obscuro, Mateus, a quem cognominou "coletor de impostos". Albright e Mann sugerem que "Mateus" é o nome da pessoa e que "Levi" refere-se à sua tribo (*i.e.*, que a designação original foi "Mateus, o levita", mas que, em algum momento remoto da tradição, houve confusão na designação e esta passou a ser simplesmente Levi, um nome pessoal comum).<sup>24</sup> A teoria tem atrativos. Ela explicaria por que o autor tem um domínio tão grande do Antigo Testamento. Quanto à probabilidade de que um levita achasse emprego como um mal-afamado coletor de impostos, Albright e Mann sustentam que havia levitas em número bem superior ao necessário para fazer funcionar as instalações do templo e que, por isso, muitos deles tinham de procurar emprego em outros lugares. Ao aceitar esse trabalho, o levita Mateus abriu mão do respeito de sua tribo e de sua raça, dentre os quais os mais rígidos seguidores consideravam os coletores de impostos não apenas como traidores (visto que indiretamente estavam servindo o desprezado Herodes; veja *Schürer* 1:372-6), mas também como imorais e gananciosos (visto que o sistema de arrendar a coleta de impostos fazia com que uma boa dose de corrupção estivesse associada ao trabalho). Mas a mudança lingüística de "levita" para "Levi" não é muito plausível, e não há texto algum que preserve a designação "Mateus, o levita". Levando tudo em conta, a explicação mais simples ainda parece a melhor: "Mateus" e "Levi" são nomes semíticos alternativos de uma única pessoa — um fenômeno que se pode ver não somente em Simão/Cefas (= Pedro), mas também em inscrições daquela época.<sup>25</sup>

3. A pressuposição de que Mateus era um coletor de impostos (estritamente um oficial subalterno de alfândega a quem competia recolher tributos sobre bens em trânsito) e que foi o autor deste evangelho se harmoniza com diversos

<sup>22</sup>R. PESCH, *Levi-Matthäus (Mc 2<sup>14</sup>/Mt 9<sup>9</sup> 10<sup>3</sup>): Ein Beitrag zur Lösung eines alten Problems*. ZNW 59: 40-56.

<sup>23</sup>F. W. BEARE, *The Gospel according to Matthew*, p. 224-5.

<sup>24</sup>W. F. ALBRIGHT & C. S. MANN, *Matthew*, p. clxxvii-clxxviii, clxxxiii-clxxxiv.

<sup>25</sup>Veja W. L. LANE em *The Gospel according to Mark* (NICNT p. 100-1, nota 29).

detalhes.<sup>26</sup> Nem todos os indícios citados são igualmente convincentes. Diversas perícopes peculiares a Mateus descrevem operações financeiras (17.24-27); 18.23-35; 20.1-16; 26.15; 27.3-10; 28.11-15), mas nenhuma delas deixa entrever que seu autor estava bastante familiarizado com o sistema alfandegário. Certamente um oficial de alfândega na posição de Mateus teria de ser fluente tanto em aramaico quanto em grego, e tal fluência deve ter sido importante quando o evangelho estava, pela primeira vez, cruzando barreiras raciais: aliás, harmoniza-se com a idéia de um evangelho escrito em grego que, ao mesmo tempo, era capaz de fazer uso de fontes semíticas. C. F. D. Moule é da opinião de que 13.52 é uma sutil referência que o autor faz de si mesmo: não se deve entender o “escriba” (γραμματεὺς [*grammateus*]; ARA, “professor da Lei”) como referência a um escriba rabínico, mas a um “escriba no sentido secular”, ou seja, um escritor de boa formação.<sup>27</sup> Goodspeed vai ainda mais longe: depois de reunir um número impressionante de dados que comprovam que a taquigrafia era amplamente praticada no mundo romano, ele sugere que o treinamento e ofício de Mateus teriam-lhe dado condições de ser uma espécie de repórter ou secretário do grupo de discípulos, até mesmo durante o ministério de Jesus.<sup>28</sup> A teoria é bem plausível, mas não dispõe de nenhuma prova concreta.

4. Pressupondo a primazia de Marcos, alguns acham que é improvável que um apóstolo empregasse em tão grande escala a obra de uma testemunha secundária tal como Marcos, e acreditam que isso vai contra qualquer teoria de autoria apostólica do Evangelho de Mateus. Mas o plágio, no sentido moderno da palavra, e a vergonha associada a ele surgiram na esteira da invenção da imprensa e do lucro financeiro que poderia ser associado com a produção em massa de algum escrito. Com ou sem mudanças, a apropriação de longos trechos da obra literária de outra pessoa, sem o devido crédito, era prática comum no mundo antigo, e não havia qualquer opróbrio ligado com isso. Nesse caso, é difícil imaginar algum motivo para um apóstolo não considerar a prática conveniente, principalmente se soubesse que por trás do evangelho de Marcos encontrava-se o testemunho de Pedro.

5. Entre as razões que Kümmel apresenta (p. 121) para alegar que a autoria apostólica é “totalmente impossível”, encontra-se a insistência de que esse evangelho é “sistemático e, portanto, não-biográfico”. Essa é uma dupla falácia, pois (1) um relato organizado por temas (“sistemático”) pode trazer informações biográficas com tanta facilidade quanto um relato estritamente cronológico<sup>29</sup> e

<sup>26</sup>Veja GUNDRY em *Matthew* (p. 620-1).

<sup>27</sup>C. F. D. MOULE, *St. Matthew's Gospel: some neglected features* (SE 2: 90-9); MOULE, p. 94-5.

<sup>28</sup>E. J. GOODSPEED, *Matthew: apostle and evangelist*.

<sup>29</sup>Mesmo biografias contemporâneas em geral tratam certas partes da vida do biografado em ordem temática; veja, e.g., Antonia FRASER, em *Cromwell: our chief of men* (Panther, St. Albans, 1975, p. 455 e ss).

(2) certamente é um passo errôneo supor que, por algum motivo, os apóstolos se revelariam incapazes de escolher algo que não fosse uma forma cronológica.

6. Atualmente o motivo mais forte para negar até mesmo a possibilidade de autoria apostólica está associado a toda uma série de juízos prévios sobre o desenvolvimento da tradição evangélica, sobre o esquema da história da igreja no século I, sobre os indícios de mudanças redacionais e sobre muitas outras coisas. A conclusão a que se chega com base nesses juízos prévios é que Mateus é tão tardio e tão teologicamente desenvolvido que não pode ser atribuído a quaisquer das primeiras testemunhas.

É impossível tratar aqui de todas essas questões. Algumas delas foram rapidamente analisadas no primeiro capítulo. Devemos reconhecer que essas teorias entrelaçadas não apenas desconsideram as evidências externas, ainda que estas não sejam em grande número, mas na verdade baseiam-se em elementos bem menos tangíveis do que frequentemente se pensa. Por exemplo, com frequência se julga, com base na cristologia de Mateus, até que ponto se desenvolveu a teologia refletida neste evangelho. Mas uma cristologia elaborada se desenvolveu logo cedo, conforme o testificam os denominados hinos de Cristo da obra paulina (e.g., Fp 2.5-11; Cl 1.15-20), e vimos como Mateus é cuidadoso em distinguir, item por item, entre aquilo que os primeiros discípulos compreendiam durante a época do ministério de Jesus e a verdade que ele próprio reconheceu alguns decênios depois.<sup>30</sup> É melhor interpretar tais dados como *apoio* à autoria apostólica: apenas as pessoas que estavam inicialmente presentes teriam a probabilidade de preservar tais distinções e assinalar com tal precisão o quanto os primeiros discípulos *não* compreendiam no princípio (e.g., Mt 16.21-23). Outros fatores que, segundo alguns, demonstram que o evangelho de Mateus foi escrito bem mais tarde são mencionados rapidamente na próxima seção.

7. Alguns estudiosos têm argumentado que o autor não poderia ter sido um judeu, muito menos um apóstolo, baseados em um dos dois seguintes argumentos: (1) alega-se que há sinais demasiados de uma profunda ignorância dos costumes e cultura judaicos; (2) alguns sustentam que a obra é demasiadamente antijudaica (alguns preferem a expressão mais emocionalmente carregada “anti-semita”) para ter sido escrita por um judeu.<sup>31</sup> Mas a alegada ignorância da cultura judaica é fortemente contestada. Por exemplo, afirma-se que Mateus confunde o ensino dos fariseus com o dos saduceus como se não houvesse qualquer diferença entre os dois grupos (16.12). Mas o próprio Mateus ressalta em outra passagem algumas das diferenças (22.23-33). Tudo o que Mateus 16.12 exige que sustentemos é que, quanto à recusa de fariseus e saduceus de reconhecerem o Messias quando este veio, os dois grupos estavam em pé de igualdade.

<sup>30</sup>D. A. CARSON, Christological ambiguities in the Gospel of Matthew, em *Christ the Lord*, Fs. Donald Guthrie, ed. Harold ROWDON, p. 97-114.

<sup>31</sup>E.g., John P. MEIER, em *The vision of Matthew: Christ, church, and morality in the first Gospel* (p. 17-23); G. STRECKER, em *Der Weg der Gerechtigkeit* (p. 34); Sief van TILBORG, em *The Jewish leaders in Matthew* (p. 17).



Grupos que diferem entre si não precisam diferir em tudo; em comparação com algum outro grupo — neste caso, com o grupo nascente de cristãos — eles podiam ter bem mais em comum do que inicialmente imaginaram. Inimigos comuns unem parceiros estranhos. Muitos supostos erros (e.g., o emprego de Zc 9.9 em Mt 21.4-5, em que Mateus traz dois animais) são mais bem tratados nos comentários.<sup>32</sup>

Quanto ao caráter antijudaico de Mateus, deve-se lembrar que esse livro descreve Jesus como enviado apenas a Israel (15.24) e relembra que Jesus proibiu seus discípulos de estenderem para além de Israel o ministério que realizavam (10.5-6), ao mesmo tempo em que relata uma ordem de espalhar o evangelho a todas as nações (28.18-20) e aguarda que pessoas provenientes de todos os quadrantes da terra participem do banquete messiânico judaico (8.11-12). Pode-se afirmar que no texto de Mateus a tensão deriva de dois fatores: (1) Mateus tenta fazer distinção entre aquilo que aconteceu “no passado”, durante o ministério de Jesus, e o que estava acontecendo na época em que escreveu; (2) o tratamento ambivalente dedicado por Mateus aos judeus pode muito bem ter sido moldado pelas tendências conflitantes que causavam confusão entre o cristianismo e o judaísmo à época em que o evangelho foi escrito. Alguns judeus ainda estavam se convertendo, e Mateus deseja atraí-los e firmar a fé dos judeus novos convertidos; outros, especialmente líderes mais conservadores, estavam consternados com essa fé pretensiosa e opunham-se a ela, levando Mateus a advertir seus leitores contra as idéias de tais líderes e especialmente contra a rejeição do Messias Jesus.<sup>33</sup>

Deve-se dizer que, em certo nível, pouca coisa está em jogo na questão da autoria deste evangelho. De modo geral, nem o seu significado nem a sua autoridade sofrem muita mudança caso alguém decida que o autor não foi um apóstolo. O que muda, porém, é a matriz mental em que essas questões e outras correlatas são avaliadas. Vimos que uma forte defesa do ponto de vista de que este evangelho reflete tradições tardias que realmente não podem ser relacionadas de modo direto com algum apóstolo, lança inevitavelmente uma sombra hermenêutica sobre o método de avaliação das evidências, inclusive as externas. Pela preposição inversa, a conclusão de que o apóstolo Mateus com toda probabilidade foi responsável pela obra, estabelece uma tendência hermenêutica acerca da reconstrução da história da igreja primitiva. A teia de julgamentos entrelaçados afeta prontamente o modo como alguém haverá de pesar as evidências em outras partes do Novo Testamento. Pode-se tratar de tais problemas tanto como desafios teóricos em grande escala quanto ao nível de seus detalhes constitutivos. O máximo que se pode tentar nesta breve *Introdução* é uma afirmação bastante superficial de como entendemos as evidências e de por que pesamos os dados da maneira como fazemos.

---

<sup>32</sup>Acerca desse trecho, veja Barnabas LINDARS, em *New Testament apologetic* (p. 114); CARSON, em *Matthew* (p. 436-40).

<sup>33</sup>Veja FRANCE, em *Matthew — evangelist and teacher* (p. 70-3).

## LUGAR DE ORIGEM

A partir da época da influente obra de Kilpatrick,<sup>34</sup> muitos têm defendido a idéia de que esse evangelho não é obra de um autor individual, mas o produto de uma comunidade cristã. Quem quer que o tenha redigido estava simplesmente registrando por escrito os materiais, litúrgicos e outros, que estavam circulando em sua igreja. Sem dúvida esse escritor desconhecido estruturou o material de diversas maneiras, mas é melhor considerar o livro completo produto do pensamento e catequese de uma comunidade, e não contribuição teológica e literária de um único autor. Aliás, Kilpatrick afirma que a comunidade atribuiu deliberada e pseudonimamente a obra a Mateus a fim de assegurar uma mais ampla aceitação na igreja cristã.

Com base na crítica da forma (v. cap. 1 acima), Stendahl sustenta que se deve relegar o conceito de autoria individual a um plano totalmente secundário. Mas, diferentemente de Kilpatrick, ele acredita que o grupo que produziu Mateus não é alguma igreja como um todo, mas uma escola, isto é, um grupo dentro da comunidade, dedicado ao estudo e à instrução e particularmente interessado na maneira como as antigas Escrituras hebraicas deviam ser relacionadas com a vida e pensamento cristãos.<sup>35</sup>

Essas teorias já não exercem a influência que tiveram outrora. Em parte isso é resultado da crítica da redação (veja cap. 1), com sua insistência em que os evangelistas, mesmo que tenham se apropriado de dados da tradição, apresentaram-nos e modelaram-nos de forma tal que lhes deram uma caracterização teológica própria. Motivos para um enfoque mais tradicional quanto à autoria foram esboçados na secção anterior. Mas, quer este evangelho seja visto como produto de um único autor, quer do pensamento de uma comunidade, é necessário tentar arriscar uma conjectura quanto à sua procedência *geográfica*.<sup>36</sup>

Pelo fato de os pais da igreja terem sustentado que esse evangelho foi inicialmente escrito em aramaico, é muito natural que pressupusessem que tivesse sido escrito na Palestina. Jerônimo, aliás, associa-o especificamente à Judéia (*De vir. ill.* 3). Uma origem palestina certamente se coaduna com muitos aspectos: a inclusão de palavras aramaicas sem tradução (veja 5.22; 6.24; 27.6), a aceitação tácita de certos costumes judaicos, o caráter bilíngüe de formas textuais quando o Antigo Testamento é citado, e a adoção, por razões literárias, de formas de expressão que são mais tipicamente semíticas do que gregas.

Hoje em dia, no entanto, a maioria dos estudiosos opta pela Síria como o local de origem deste evangelho. Essa escolha depende basicamente de dois fatores: (1) a adoção de uma data posterior a 70 A.D., quando a maior parte da Palestina estava destruída; (2) a influência de Streeter,<sup>37</sup> que defendeu Antioquia como o

<sup>34</sup>G. D. KILPATRICK, *The origins of the Gospel according to Matthew*.

<sup>35</sup>K. STENDAHL, *The School of St. Matthew*.

<sup>36</sup>Para um excelente apanhado, veja W. D. DAVIES & Dale C. ALLISON Jr., em *The Gospel according to Saint Matthew* (p. 138-47).

<sup>37</sup>B. H. STREETER, *The four Gospels*, p. 500-23.

local de procedência deste evangelho. Podemos argumentar que o primeiro fator é muito subjetivo; o segundo é bem mais importante. Nem todos os argumentos de Streeter são de peso. Mas Antioquia ostentava uma população judaica bastante grande, ao mesmo tempo em que foi o primeiro centro que procurou alcançar o mundo gentílico; essas duas realidades mesclam-se com grande vigor em Mateus, “que respira uma atmosfera judaica e ao mesmo tempo considera a missão gentílica de modo bastante favorável”.<sup>38</sup> Além disso, o evangelho de Mateus é atestado de modo convincente pela primeira vez nos escritos de Inácio, bispo de Antioquia nos primeiros anos do século II (veja *Eph.* 19:1-3 e *Mt* 2; *Smyr.* 1:1 e *Mt* 3.15; *Polyc.* 2:2 e *Mt* 10.16). Nenhum dos dois argumentos é conclusivo, e muito menos outros que têm sido aduzidos, mas a Síria, se não necessariamente Antioquia, é uma sugestão totalmente plausível.

Têm sido propostos outros centros: Alexandria, Cesaréia Marítima, Edessa e Fenícia têm todas elas os seus defensores. A alternativa mais plausível para a Síria é a Transjordânia, o que é defendido por Slingerland,<sup>39</sup> que assinala que tanto 4.25 quanto 19.1 parecem olhar para a presença de Jesus na Palestina do ponto de vista de quem se encontra no lado oriental do Jordão. Isso é possível, embora Davies e Allison se manifestem cautelosamente contra tal interpretação do texto.<sup>40</sup>

Em suma, não é possível termos certeza quanto à procedência geográfica deste evangelho. A Síria é talvez a proposta mais provável, mas nada de importante depende dessa decisão.

## DATA

As citações que Inácio faz de Mateus (mencionadas acima) estabelecem um limite máximo para a data que se pode atribuir à publicação deste evangelho. O consenso contemporâneo chega próximo desse limite: a maioria defende que Mateus foi escrito durante o período entre 80 e 100 A.D. Entretanto, a maioria das razões propostas em defesa dessa data depende de todo um elenco de opiniões contestadas.

1. Nos dias atuais a maioria dos estudiosos sustenta que Mateus emprestou informações de Marcos. As datas atribuídas a Marcos variam entre aproximadamente 55 e 70 A.D., com as opiniões em geral favorecendo o limite superior. Por conseguinte, parece impraticável atribuir a Mateus uma data antes do ano de 80. Existem diversos pontos questionáveis nessa linha de raciocínio. Alguns estudiosos continuam apoiando a opinião unânime ou virtualmente unânime da igreja

<sup>38</sup>DAVIES & ALLISON, *Matthew*, p. 144.

<sup>39</sup>H. D. SLINGERLAND, *The Transjordan origin of St. Matthew's Gospel (JSNT 3: 18-29)*.

<sup>40</sup>DAVIES & ALLISON, *Matthew*, p. 142, 420.

primitiva de que Mateus foi escrito em primeiro lugar.<sup>41</sup> Embora nesta *Introdução* tenhamos argumentado que a primazia de Marcos é a mais provável, ela é provavelmente uma explicação demasiadamente simplista, e, de qualquer forma, reconhecemos que os argumentos são demasiadamente frágeis para deixarmos que sirvam de base para conclusões sólidas. Ademais, mesmo que a primazia de Marcos prevaleça e que a Marcos seja atribuída a data de, digamos, 60 A.D., houve tempo de sobra para Mateus ser publicado antes do ano de 70, quando Jerusalém e seu templo foram destruídos.

2. Muitos asseveram que anacronismos em Mateus apontam para uma data de redação posterior a 70 A.D. Os dois supostos anacronismos mais comumente citados são a referência à destruição de uma cidade e as referências à igreja. Na parábola das bodas, é-nos contado que o rei, “enviando as suas tropas, exterminou aqueles assassinos e lhes incendiou a cidade” (22.7). Esta tem de ser vista como uma referência indireta à destruição de Jerusalém “o fim da Guerra Judaica (66-70 A.D.), e a menção ao incêndio sugere conhecimento daquilo que já acontecera à época da redação. A afirmação é apresentada como profecia, mas depende de conhecimento histórico. Alguns acham que essa opinião é confirmada pelo fato de que tal destruição arrasadora de uma cidade inteira parece totalmente desproporcional à ofensa — a saber, desculpas esfarrapadas para não atender a um convite de casamento. Mas, deixando inteiramente de lado a questão de se Jesus *podia* prever o futuro, a maioria dos estudiosos que pensam que Marcos foi escrito antes de 70 A.D. aceita que ele prediz a queda de Jerusalém (Mc 13.14; cf. Mt 24.15). Eles raciocinam que, se Marcos escreveu por volta do ano de 65, ele estava tão próximo dos acontecimentos que podia ver como as circunstâncias políticas estavam se desenvolvendo. Mas, com base nesse raciocínio, Mateus, mesmo que tenha tomado de empréstimo de Marcos, podia ter feito o mesmo em 66. Ainda mais relevante, a maneira de Mateus expressar-se em 22.7, inclusive a referência ao incêndio da cidade, está dentro do padrão tanto do Antigo Testamento quanto do mundo romano para descrever expedições militares punitivas contra cidades rebeldes. Aceitando-se que Jesus previu a destruição de Jerusalém (como também fizeram muitos profetas antes dele), a linguagem que ele emprega não depende, em quaisquer de seus detalhes, de conhecimento específico de como as coisas de fato aconteceram em 70 A.D.<sup>42</sup> Na realidade, Robinson chega ao ponto de raciocinar que as profecias sinóticas sobre a queda de Jerusalém, inclusive Mateus 22.7, são tão comedidas que devem ter

---

<sup>41</sup>“Virtualmente unânime” porque alguns têm proposto que o fato de Papias lidar com Marcos antes de Mateus (pelo menos conforme Eusébio apresenta Papias) indica que Papias acreditava que Marcos fora escrito primeiro.

<sup>42</sup>Veja *Die Stadt der Mörder (Mt 22<sup>7</sup>)*, de RENGSTORF (em *Judentum, Urchristentum, Kirche, Fs. J. Jeremias*, ed. Walther Eltester, p. 106-29); *Synoptic prophecies on the destruction of Jerusalem*, de B. REICKE (em *Studies in New Testament and early Christian literature, Fs. A. P. Wikgren*, ed. por D. E. Aune, p. 121-34).

sido escritas *antes* de 70.<sup>43</sup> De outra sorte, insiste Robinson, seria de se esperar que encontrássemos alguma indicação de que as profecias tinham de fato se cumprido. É verdade que nesta parábola específica o castigo parece abusivo caso a ofensa não seja mais do que a indelicadeza de recusar um convite de casamento feito por um monarca pouco importante. Mas há motivos para pensar que esse delito seja mais sério: no mundo do século I tal comportamento insinua rebeldia contra o seu senhor. Mais importante do que isso, muitas das parábolas de Jesus começam com aquilo que é lugar-comum e então introduzem elementos que arrasam o mundo de expectativas dos ouvintes. Nesta parábola o monarca é o próprio Deus; as bodas são o casamento do próprio Filho de Deus. Recusar o convite *dele* — aliás, a ordem dele — é uma rebeldia perigosa que exige uma retribuição catastrófica.

Referências explícitas à “igreja” (ἐκκλησία [*ekklēsia*], Mt 16.18; 18.17-18) são freqüentemente interpretadas como demonstração de um interesse na organização eclesiástica, o qual só se desenvolveu mais tarde. Mas esses textos nada falam sobre a estrutura eclesiástica. Bispos e diáconos não são mencionados (embora Fp 1.1, escrito *antes* de 70 A.D. o faça!). A igreja de que tratam esses textos é simplesmente a comunidade messiânica. A disciplina descrita em Mateus 18 é apresentada em princípios genéricos aplicáveis até mesmo nas etapas iniciais do cristianismo. E Meyer elaborou uma defesa notável da autenticidade de Mateus 16.18.<sup>44</sup>

3. Em Mateus as referências de que uma coisa ou outra continua a existir ou a acontecer “até ao dia de hoje” (Mt 27.8; 28.15)<sup>45</sup> são muitas vezes interpretadas como prova de que houve um longo intervalo entre os acontecimentos dos dias de Jesus e a época da redação do evangelho. Mas qual a duração de um longo intervalo? Será que três decênios não seriam suficientes? Se disséssemos que os efeitos da renúncia de Jânio Quadros se fazem sentir “até ao dia de hoje”,<sup>46</sup> será que essa seria uma avaliação inadequada pelo fato de que a renúncia ocorreu cerca de trinta anos atrás?

4. As tensões entre judeus e cristãos deviam estar num nível muito elevado quando esse livro foi escrito, e, segundo alguns, a data mais plausível de tais tensões é logo antes ou logo depois do Concílio de Jâmnia (c. 85 d.C.), que supostamente introduziu na liturgia das sinagogas judaicas o chamado *Birkath ha-Minim*. Esse era um item das Dezoito Bênçãos que se esperava que todos os judeus piedosos recitassem três vezes ao dia. Na versão encontrada na Guenizá

<sup>43</sup>J. A. T. ROBINSON, *Redating the New Testament*, cap. 2.

<sup>44</sup>Ben F. MEYER, *The aims of Jesus*, p. 189-91. Veja também FRANCE, em *Matthew — evangelist and teacher* (p. 242 e ss).

<sup>45</sup>Alguns acrescentam Mt 11.12, mas esse trecho é relevante somente se alguém entender que há anacronismo no texto; veja CARSON, em *Matthew* (p. 265-8).

<sup>46</sup>O original em inglês faz referência ao assassinato do presidente Kennedy, ocorrido aproximadamente à mesma época (N. do T.).

do Cairo<sup>47</sup> diz: "Que os nazarenos [= cristãos] e os *minim* [= hereges] pereçam num piscar de olhos; que sejam apagados do livro dos vivos e não sejam escritos junto com os justos." Afirma-se que isso teve o efeito de expulsar das sinagogas os cristãos e que foi o clímax da antipatia mútua entre judeus e cristãos no século I. Mas suspeitas mútuas entre judeus e cristãos têm raízes bem mais antigas, conforme o testificam tanto Atos quanto as epístolas de Paulo. Não é assim tão claro que essa antipatia tenha se desenvolvido numa linha reta e constante, permitindo que façamos um gráfico desse desenvolvimento até o seu clímax; ela deve ter variado enormemente de um lugar para outro e de um período para outro. Além do mais, há hoje em dia indícios muito fortes de que deve-se questionar em todos os níveis a reconstrução circunstancial que identificam o acréscimo *Birkath ha-Minim* com a época de Jâmnia (veja análise no cap. 5, na seção "Data").

Parece então que os argumentos em favor de uma data relativamente tardia de Mateus dependem de um elenco de juízos prévios, que podem ser questionados cada um por vez. Desenvolvimentos teológicos que muitos estudiosos acreditam terem levado pelo menos duas gerações de cristãos podem muito bem ter ocorrido mais rapidamente (afinal, Romanos foi escrito antes de se completarem 25 anos da ressurreição).<sup>48</sup> E alguns dos argumentos, tais como a afirmação de que a profecia de Mateus 22.7 é na verdade uma profecia feita após a ocorrência dos fatos preditos, podem ser invertidos para favorecer uma data *anterior* a 70 A.D. Aliás, cinco outros argumentos apontam na mesma direção.

1. A questão da data está em parte ligada à questão de autoria. Caso, levando em conta todos os aspectos, chegue-se à conclusão de que o apóstolo Mateus é o evangelista, uma data antes de 70 A.D. é mais plausível (embora certamente não seja necessária; há dados confiáveis de que o apóstolo João esteve ativo por pelo menos uma vintena de anos depois de 70).

2. Os Pais da igreja primitiva são unânimes em atribuir a Mateus uma data anterior. Pelo fato de essa posição estar associada a uma primazia de Mateus, um ponto de vista rejeitado pela maioria dos estudiosos da atualidade, no debate contemporâneo quase não se dá valor a dados patrísticos. Mas as duas questões não têm necessariamente de estar ligadas. Quer Marcos tenha sido escrito pouco depois da morte de Pedro, em meados dos anos sessenta, conforme afirma Ireneu (veja *H.E.* 3.1.1),<sup>49</sup> ou enquanto Pedro ainda estava vivo, conforme supõe Clemente de Alexandria (*H.E.* 2.15.1-2; 6.14.6-7), houve tempo para Mateus

---

<sup>47</sup>Provavelmente essa versão estava em uso na Palestina no final do século I. Para uma análise das várias versões, inclusive a versão babilônica ainda em uso hoje em dia (na qual não se identificam os "que praticam a iniquidade"), veja SCHÜRER (vol. 2, p. 455-63).

<sup>48</sup>Veja MOULE, que defende que o período antes de 70 A.D. é a "data mais plausível" para o evangelho de Mateus (p. 242).

<sup>49</sup>Interpretando-se o *ἐξοδος* (*exodos*) de Pedro e Paulo como referência à morte de ambos.

escrever antes de 70 A.D. Há mais a se dizer em favor da data proposta por Clemente do que às vezes se acredita.<sup>50</sup>

3. Algumas declarações de Jesus podem ser interpretadas como indicação de que o templo ainda estava de pé quando Mateus escreveu (Mt 5.23-24; 12.5-7; 23.16-22; cf. 26.60-61). É possível objetar que Mateus está apenas sendo historicamente exato: essas coisas foram ditas durante os dias de Jesus, não importando se o templo ainda estava de pé quando Mateus escreveu. Mas no mínimo é preciso indagar por que Mateus incluiria tantos pronunciamentos feitos em termos que já não eram relevantes para seus leitores. A história do pagamento do imposto do templo (17.24-27) é um dado ainda mais forte. Antes de 70 A.D. o episódio, não importa quais outros significados tivesse, seria interpretado como um gesto que reforçava a solidariedade com Israel. Depois do ano 70, quando o imposto ainda tinha de ser pago pelos judeus, mas era coletado em favor do templo de Júpiter em Roma,<sup>51</sup> o mesmo episódio poderia sugerir solidariedade com a idolatria. Mesmo que Mateus queria preservar essa perícopes por outros motivos, é difícil ver como, caso estivesse escrevendo depois do ano 70, ele poderia ter permitido tal implicação sem qualquer comentário.

4. Embora muitos atribuam Mateus ao período de 70 a 100 A.D., na realidade temos bem poucas fontes primárias daquele período, de sorte que é difícil conferir as afirmações. Em contraste, Gundry compilou uma lista de trechos de Mateus que, ele acredita, sugerem uma data anterior ao ano 70, tomando por base aspectos que sabe-se terem existido durante aquele período.<sup>52</sup> Nem todas as sugestões de Gundry são igualmente convincentes, mas muitas têm um peso considerável (e.g., inserção do dia de sábado lado a lado com o inverno como uma ocasião indesejável para fugir de Jerusalém [24.20]; o batismo antes do doutrinamento [28.19; cf. *Didache* 7:1 e outras fontes posteriores]).

5. Ao defender uma data anterior a 90 A.D., Kilpatrick chama a atenção para o fato de que, embora os pais apostólicos demonstrem ter conhecimento de muitas epístolas de autoria paulina, em Mateus não há um só caso incontestado de dependência para com Paulo.<sup>53</sup> Aliás, Kilpatrick sustenta que alguns trechos de Mateus não teriam sido redigidos tal como se encontram caso certos trechos de Paulo fossem conhecidos (e.g., Mt 28, com referência à lista de aparecimentos de Jesus ressuscitado em 1 Co 15). Kilpatrick conclui que possivelmente não se pode atribuir uma data posterior ao ano 90 a uma igreja não influenciada pelo paulinismo e aparentemente não familiarizada com as epístolas de Paulo. Somos inclinados a concordar, mas ficamos imaginando por que esta limite superior tem de ser tão tardio. Se Mateus foi escrito antes do ano 70, seria ainda mais fácil entender essa total independência em relação a Paulo.

<sup>50</sup>Veja ROBINSON, em *Redating* (p. 107-15); em oposição a HENGEL, em *Mark* (p. 2-6).

<sup>51</sup>JOSEFO, *Guerras* 7.218; Dio CÁSSIO, 65.7.2; SUETÔNIO, *Domitian Hist. Rom.* 12. Cf. E. M. SMALLWOOD, em *The Jews under Roman rule* (p. 371-6).

<sup>52</sup>GUNDRY, *Matthew*, p. 602-6.

<sup>53</sup>KILPATRICK, *Origins*, p. 129-30.

Nenhum dos argumentos apresentados é conclusivo. Outros argumentos, em face de fatores indefinidos adicionais, tendem a ser ainda menos decisivos. Por exemplo, Gundry especifica uma data não posterior a 63 A.D., mas isso depende do ponto de vista que ele esposa de que Lucas tomou emprestado de Mateus e de que Lucas-Atos foi publicado enquanto Paulo ainda vivia. Podemos concordar com esta última afirmação (embora muitos não o façam); mas um número ainda menor concordará com a primeira. Mas, na sua maior parte, os dados sugerem que Mateus foi publicado antes de 70, com maior probabilidade durante os anos 60.

### DESTINATÁRIOS

A pressuposição usual é de que o evangelista escreveu esse evangelho para atender às necessidades de crentes de sua própria região. Percebe-se imediatamente o realismo dessa pressuposição caso aceitemos que Mateus estava trabalhando em centros de grande população judaica, quer na Palestina quer na Síria (veja a secção "Procedência", acima), visto que o livro deixa entrever um número tão grande de aspectos judaicos; não é fácil imaginar que em sua mente o autor estivesse procurando alcançar um grupo *predominantemente* gentílico. Mas não é implausível sugerir que Mateus escreveu seu evangelho tendo em mente certos *tipos* de leitores e não tanto a localização geográfica de tais leitores.

### PROPÓSITO

Pelo fato de Mateus não incluir declarações diretas acerca de seu propósito em escrever o evangelho, todas as tentativas de identificá-lo são inferências extraídas dos temas que ele aborda e da maneira como trata certos temas em comparação com a maneira como os outros evangelhos tratam temas semelhantes. Isso nos obriga a reconhecer diversas limitações que se devem impor à busca de descobrir o propósito do autor. Os temas dominantes em Mateus são diversos, complexos e até certo ponto contestados. Por isso mesmo, tentativas de identificar um propósito único e simples estão fadadas ao fracasso. A outros estudiosos sempre é possível enfatizarem temas complementares e, dessa forma, deslocar o propósito para outra área. Os que estudam o Novo Testamento têm plena consciência de quão difícil é chegar a um consenso acerca do propósito de algumas das cartas de Paulo, muito embora o apóstolo tenha escrito a maioria delas tendo em mente propósitos circunstanciais que podem ter sido concretamente expressos no texto. Quanto mais difícil é identificar o propósito de um evangelho! O desafio aumenta quando reconhecemos que Mateus, como qualquer escritor de um evangelho mas diferentemente do escritor de uma epístola, está empenhado em descrever o que aconteceu durante o ministério e a paixão do Jesus histórico, ainda que ao mesmo tempo esteja tratando de questões contemporâneas a seu próprio ministério. Isso faz com que alguns comentaristas procurem inferir que tipo de situação poderia ter levado Mateus a incluir esta



ou aquela perícopé (e.g., a transfiguração) e a apresentá-la de determinada maneira. Mas sempre é possível que ele não enxergasse qualquer relacionamento direto entre o que acontecera anteriormente e o que estava acontecendo naquele momento em sua própria congregação ou congregações. Por exemplo, às vezes ele pode estar interessado em explicar as origens, no ministério de Jesus, de crenças e práticas que eram aceitas (ou contestadas) na época do evangelista. Isso significa que inferências são necessariamente mais remotas e, por esse motivo, mais especulativas.

Pelo fato de Mateus dedicar um espaço tão grande a citações do Antigo Testamento, alguns têm sido da opinião de que ele escreveu seu evangelho para ensinar os cristãos como lerem suas Bíblias — aqueles livros a que nos referimos como Antigo Testamento. Outros apelam para os mesmos dados para inferirem que ele estava tentando evangelizar os judeus. Ou ele talvez tenha escrito para treinar cristãos no aprimoramento de sua apologética enquanto contendiam com o judaísmo farisaico daqueles dias. Por Mateus dedicar muitos textos ao ensino de Jesus sobre a lei, alguns têm achado que ele estava procurando refutar um antinomianismo incipiente ou até mesmo o paulinismo. Outros têm apelado para os mesmos dados para sustentar que Mateus era clérigo de destaque, que lutava por desenvolver uma estrutura ética caracteristicamente cristã e por fazê-lo de maneira a reter o papel singular de Jesus, sem ofender demasiados melindres judaicos no que diz respeito à lei. De modo análogo, outros supõem que Mateus estava tentando evitar uma institucionalização excessivamente rápida da igreja, retornando a uma ênfase mais antiga e mais carismática e ao mesmo tempo retendo alguns dos avanços trazidos pelos poucos decênios de experiência eclesiástica. Ou será que ele escreveu sua obra para treinar líderes ou mesmo para catequizar novos convertidos?

Estas e muitas outras idéias têm sido apresentadas como o propósito *único* do evangelho de Mateus. Outros ainda vêem tendências contraditórias em Mateus — por exemplo, entre o exclusivismo judaico e a missão mundial, ou entre o reconhecimento do papel da lei e a pressuposição de que a lei se cumpriu em Cristo — e concluem que é impossível haver um único propósito: as ênfases conflitantes refletem diferentes tendências de tradição, as quais foram coligidas por redatores incompetentes.

Todas essas divisões de opiniões não impedem que digamos algo acerca do propósito de Mateus. Se nos limitarmos a temas amplamente aceitos, certamente é razoável inferir que Mateus deseja demonstrar, entre outras coisas, que (1) Jesus é o Messias prometido, o Filho de Davi, o Filho de Deus, o Filho do Homem, Emanuel, aquele para quem o Antigo Testamento aponta; (2) muitos judeus, especialmente os líderes, pecaram quando deixaram de reconhecer Jesus durante o seu ministério (e, por implicação, correm grande perigo se continuarem com essa postura depois da ressurreição); (3) o reino escatológico prometido já despontou, sendo que seu início foi assinalado pela vida, morte, ressurreição e exaltação de Jesus; (4) esse reinado messiânico continua havendo no mundo à medida que crentes, tanto judeus quanto gentios, submetem-se à autoridade de Jesus, vencem tentações, suportam perseguições, acolhem calorosamente os

ensinos de Jesus e, desse modo, demonstram que constituem o verdadeiro âmbito em que se encontra o povo de Deus e o verdadeiro testemunho ao mundo acerca do “evangelho do reino”; e (5) esse reinado messiânico é não apenas o cumprimento das esperanças do Antigo Testamento mas também a amostra do reino consumado, o qual surgirá quando Jesus, o Messias, voltar em pessoa.

Não há dúvidas de que o objetivo deste complexo conjunto de temas (e ainda outros podem ser enumerados) foi atender a necessidades diversas. Tais temas concretamente instruíam e talvez também catequizassem a igreja (sendo esta última tarefa facilitada pela cuidadosamente elaborada disposição de assuntos em muitas secções). Eles também eram eficazes em equipar cristãos para a tarefa da evangelização dos judeus e, por si só, podem ter se revelado um instrumento evangelístico eficaz.

## TEXTO

Em comparação, por exemplo, com Atos, o texto de Mateus é relativamente estável. Mas, tal como acontece com todos os evangelhos sinóticos, o texto de Mateus sofre muitas variantes, que estão ligadas ao problema sinótico. Isso cria muitas oportunidades de harmonizar ou desarmonizar alterações ocorridas na transmissão (por exemplo, as variantes em 12.47; 16.2-3; 18.10-11). Mas nem todos os casos de possível harmonização devem ser vistos como tais nem devem ser considerados secundários (12.4, 47; 13.35 podem muito bem ser exemplos em que se requer cautela). Davies e Allison oferecem uma ótima bibliografia sobre essas questões textuais.<sup>54</sup>

## ACEITAÇÃO NO CÂNON

O evangelho de Mateus foi universalmente recebido assim que foi publicado e, durante séculos, continuou a ser o evangelho mais citado. A recusa de Marcião em aceitá-lo não tem qualquer peso, visto que é bem conhecida sua antipatia por tudo o que é judaico. Até onde alcançam nossas fontes, o livro jamais dividiu as alas oriental e ocidental da igreja, ao contrário de, digamos, a epístola aos Hebreus.

## MATEUS EM ESTUDOS RECENTES

Até há poucos anos atrás, os comentaristas que escreviam em língua inglesa desconsideravam Mateus mais do que qualquer outro dos evangelhos canônicos.

---

<sup>54</sup>DAVIES & ALLISON, *Matthew*, p. 147-8, nota 127. A isso deve-se acrescentar La problématique générale du texte de Matthieu, de C. M. MARTINI (em *L'évangile selon Matthieu: rédaction et théologie*, p. 21-36).

Isso foi em parte reparado por seis comentários,<sup>55</sup> havendo diversos outros a caminho. Dois dos seis estão, no entanto, ligeiramente fora do convencional. A bibliografia e a análise de Beare (1981) estava 15 anos desatualizada em relação à data em que foi publicada. A obra de Gundry (1982) é um detalhado estudo crítico da redação do texto grego, mas chega a tantas conclusões que estudiosos de todas as tendências acham implausível que não tenha sido bem recebido. Em particular, diversas de suas afirmações — (1) que Q (veja cap. 1, acima) contém bem mais do que os aproximadamente 250 versículos que normalmente lhe são atribuídos, (2) que as mudanças e acréscimos que Mateus faz em suas fontes são totalmente motivadas por interesses teológicos e não possuem referente histórico (inclusive, e.g., as narrativas do nascimento em Mt 1—2), e (3) que o gênero de literatura em que ele estava escrevendo (que Gundry rotula de *midrash*) teria sido reconhecido pelos primeiros leitores como uma mistura de reflexão histórica e a-histórica — têm atraído muitas críticas. Acerca do terceiro item, repetidas vezes tem-se observado que no século I *midrash* podia referir-se a muitos e diferentes tipos de comentários: não era um gênero bem definido que os leitores reconheceriam instantaneamente, dessa forma permitindo-lhes tirar conclusões acerca de sua natureza não-referencial. Indo bem além de comentários, Stanton<sup>56</sup> e France<sup>57</sup> oferecem, em língua inglesa, excelentes levantamentos sobre estudos recentes de Mateus.

Entre os estudiosos muitos esforços foram dedicados, nas últimas três décadas, a estudos de crítica da redação de Mateus. Começando com a obra pioneira de Bornkamm, Barth e Held,<sup>58</sup> muitos estudiosos têm concentrado a atenção nas diferenças entre Mateus e Marcos e entre Mateus e aquilo que se pode recuperar de Q, a fim de identificar o que é distintivo no evangelho de Mateus. Embora muitos desses estudos tenham apresentado idéias interessantes, não poucos têm uma base tão estreita que são um tanto quanto excêntricos. Rolf Walker pensa que Mateus foi escrito para mostrar que Israel foi totalmente rejeitado: a grande comissão oficializa que o evangelho seja pregado exclusivamente aos gentios.<sup>59</sup> Só raramente Walker é convincente na sua exegese. O tratamento que dispensa a πάντα τὰ ἔθνη (*panta ta ethnē*, “todas as nações”) em 28.19 convenceu quase ninguém; em parte alguma ele encara adequadamente o fato de que todos os discípulos e primeiros convertidos eram judeus. Hubert Frankemölle defende que Mateus é tão diferente de Marcos que nem faz sentido chamá-lo de evangelho;<sup>60</sup> é, na verdade, à semelhança de Deuteronomio e

<sup>55</sup>Veja os comentários de ALBRIGHT & MANN (1981), BEARE (1981), GUNDRY (1982), CARSON (1984), FRANCE (1985) e o vol. 1 de DAVIES & ALLISON (1988).

<sup>56</sup>STANTON, *Origin and purpose*.

<sup>57</sup>FRANCE, *Matthew — evangelist and teacher*.

<sup>58</sup>G. BORNKAMM, G. BARTH & H. J. HELD, *Tradition and interpretation in Matthew*.

<sup>59</sup>R. WALKER, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*.

<sup>60</sup>Hubert FRANKEMÖLLE, *Jahwebund und Kirche Christi: Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des “Evangeliums” nach Matthäus*.

Crônicas, um livro de história — a história não de Jesus, mas da comunidade, visto que nessa “ficção literária” “Jesus” é uma figura idealizada, intencionalmente amalgamada com o teólogo Mateus. Mas Frankemölle exagera na ênfase de diferenças formais entre Marcos e Mateus e negligencia diferenças substanciais entre Mateus e Deuteronômio ou Crônicas. Embora ele esteja certo em considerar Mateus como um livro unificado, ele não reflete adequadamente sobre o fato de que, na maior parte do seu evangelho, Mateus depende bastante de Marcos e Q (qualquer que seja a maneira de entender Q).

Alguns estudos têm sido amplamente aceitos, em especial a obra de Bornkamm.<sup>61</sup> Ele sustenta que, enquanto que em Marcos os discípulos não compreendem o que Jesus diz senão quando Jesus lhes explica secretamente as coisas, Mateus atribui aos discípulos uma compreensão clara e fácil. Na realidade, é isso o que distingue os discípulos em relação às multidões: os discípulos compreendem. Em vários pontos a vacilação dos discípulos tem origem em sua falta de fé, não em alguma falta de compreensão. Somos, contudo, tentados a fazer reparos a essa tese. Além do fato de que ele depende exageradamente do denominado segredo messiânico de Marcos, Bornkamm não trata adequadamente o pedido feito pelos discípulos de receberem instrução em particular (13.36), o fato de não entenderem o ensino de Jesus acerca de sua paixão, mesmo após as explicações que deu (e.g., 16.21-26; 17.23; 26.51-56), ou as passagens que tratam de “tropeçar” e “escandalizar-se”. Essa falha não é de somenos importância; no fundo Bornkamm não enfrenta a questão de até que ponto o fracasso dos discípulos provém da sua posição no fluxo da história da redenção. Antes da paixão e da ressurreição eles não estavam preparados para conceber de um Messias que pudesse ser derrotado, que pudesse experimentar a morte vergonhosa e repulsiva da escória da sociedade romana. Nesse aspecto a chegada dos discípulos a uma compreensão e também a uma fé mais profundas foi de modo singular: foi em parte uma consequência de seu lugar na história da salvação, um modo que se tornou definitivamente ultrapassado com o triunfo da ressurreição de Jesus. Nossa chegada à fé e ao entendimento hoje em dia, ou mesmo nos dias de Mateus, não pode, portanto, ser exatamente igual à chegada à fé e ao entendimento por parte dos primeiros discípulos. Mateus deixa isso claro de diversas maneiras, mas Bornkamm está tão interessado em enxergar a igreja de Mateus na descrição que o evangelista faz dos primeiros discípulos que a exegese se torna tendenciosa.<sup>62</sup>

Alguns estudos recentes têm, porém, manifestado uma crescente preocupação em ler Mateus holisticamente — ou seja, ler Mateus por suas próprias qualidades, mesmo que ao mesmo tempo mantendo um olho nos paralelos sinóticos e outros. Onde o primeiro evangelho é estudado como um livro no seu próprio

<sup>61</sup>BORNKAMM, BARTH & HELD, *Tradition and interpretation*, p. 105-16.

<sup>62</sup>Veja esp. Andrew H. TROTTER, em *Understanding and stumbling: a study of the disciples' understanding of Jesus and his teaching in the Gospel of Matthew* (tese de doutorado, Universidade de Cambridge, 1987).

mérito e não simplesmente como um Marcos modificado, percebem-se mais facilmente seus temas, sua unidade e sua força própria. Isso não é negar a validade das duas abordagens; é insistir em que o método histórico-crítico tradicional seja complementado por maior sensibilidade literária.

## A CONTRIBUIÇÃO DE MATEUS

Devido aos fortes vínculos entre os evangelhos sinóticos, a contribuição feita por um deve ser avaliada à luz da contribuição feita por todos os três. Se Mateus desaparecesse repentinamente, grande parte de seu conteúdo ainda seria encontrado, mais ou menos intacto, em Marcos e Lucas. Nesse sentido não se pode dizer que Mateus ofereça o mesmo tipo de contribuição independente que, por exemplo, Hebreus ou Apocalipse fazem.

Mas os evangelhos sinóticos como um todo proporcionam uma contribuição insubstituível. Ao lado de João, eles constituem o testemunho basilar acerca da pessoa, ministério, ensino, paixão e ressurreição de Jesus, o Messias. Também não se deve considerar os evangelhos sinóticos um testemunho meramente redundante. Cada um dá o seu próprio enfoque, e juntos oferecem uma profundidade tridimensional que de outra sorte estaria quase totalmente ausente. E, num nível secundário, cada um oferece uma janela que permite enxergar a vida da igreja na época em que foi escrito. Mas deve-se insistir em que essa janela nunca é transparente: na melhor das hipóteses é translúcida, e as sombras que alguém nela enxerga devem ser interpretadas com algum cuidado.

Dentro desse arcabouço podemos ressaltar algumas das ênfases de Mateus e, dessa forma, algumas das contribuições peculiares que esse evangelho dá ao cânon.

1. Mateus preserva, nos discursos já enumerados, grandes blocos de ensinamentos de Jesus. É indubitável que esse foi um dos principais motivos para esse evangelho ser tão popular na igreja primitiva. Qualquer que tenha sido o modo como vieram a ser preservados dessa forma, não pode haver sombra de dúvida de que a igreja estaria grandemente empobrecida sem o Sermão da montanha, a lista de parábolas registradas por Mateus, sua versão do discurso escatológico, e assim por diante.

2. Mateus complementa os outros evangelhos, particularmente Lucas, ao oferecer um relato alternativo da concepção virginal de Jesus, apresentado a partir da perspectiva de José. Com exceção dos acontecimentos da narrativa do nascimento dos quais não há outro registro (*e.g.*, a visita dos magos, a fuga para o Egito), todo o relato tem fortes vínculos com a revelação anterior encontrada naquilo que agora chamamos de Antigo Testamento.<sup>63</sup>

3. Num sentido mais geral, o uso que Mateus faz do Antigo Testamento é particularmente rico e complexo. A peculiaridade que mais salta à vista é o

<sup>63</sup>O estudo mais detalhado é o de Raymond E. BROWN, em *The birth of the Messiah*.

número de citações do Antigo Testamento (entre dez a 14, de acordo com diferentes estimativas) encontradas apenas em Mateus e introduzidas com uma fórmula de cumprimento caracterizada por uma forma passiva de πληρῶν (*plēroō*, “cumprir”). Essas “citações formulares” são todas digressões do evangelista, suas próprias reflexões (de onde surge a palavra alemã amplamente empregada para designá-las, *Reflexionszitate*), e caracteristicamente adotam uma forma de texto bem mais semítica e bem menos parecida com a LXX do que a maioria das outras citações do Antigo Testamento em Mateus. É motivo de debate o significado exato dessas características.<sup>64</sup> O que é claro é que a apreciação que Mateus tem pelos vínculos entre a antiga e a nova alianças caracteriza-se por nuances extraordinariamente evocativas. Por exemplo, não se pode reduzir sua noção de profecia e de cumprimento a mera predição verbal e cumprimento histórico em acontecimentos isolados (embora às vezes inclua essa noção). Ele emprega várias formas de tipologia e argumentos *a fortiori* e adota uma leitura fundamentalmente cristológica do Antigo Testamento. É assim que, por exemplo, as tentações de Jesus (Mt 4.1-11) são, em certo sentido, uma reencenação das tentações experimentadas no deserto por Israel, o “filho” de Deus (Êx 4.22-23) — com a diferença de que Jesus, o Filho de Deus, é totalmente vitorioso sobre elas porque é orientado pela Palavra de Deus.

4. Da mesma forma, o tratamento dispensado por Mateus à lei é especialmente sugestivo. Embora muitos pensem que Mateus interiorize a lei, radicalize-a, subordine-a ao mandamento do amor, torne absolutas apenas suas dimensões morais ou trate-a (ao estilo paulino) como um preceptor que conduz as pessoas a Cristo, é melhor utilizar a própria classificação de Mateus: Jesus vem para “cumprir” a lei (5.17). Da forma como Mateus o usa, o verbo pressupõe que mesmo a própria lei desempenha uma função teleológica e profética.<sup>65</sup>

5. O evangelho de Mateus serve de base não apenas quando se olha atrás para as Escrituras da antiga aliança, mas também quando se olha adiante para aquilo que a igreja veio a ser. Os debates posteriores sobre o relacionamento entre Israel e a igreja têm grande parte da sua gênese em Mateus, João, Romanos e Hebreus. No que diz respeito a Mateus, boa parte desse debate tem focalizado o tratamento que ele dispensa aos líderes judeus.<sup>66</sup>

6. Por fim, no retrato que Mateus pinta de Jesus — retrato que certamente é o âmago de seu evangelho — existem nuances que lhe são exclusivas. Nesse aspecto é importante tornar a dizer que grande parte daquilo que é central no

<sup>64</sup>Entre outros estudos, veja as referências bibliográficas em DOEVE, FRANCE (*Jesus and the Old Testament*), GUNDRY, MCCONNELL, MOO, ROTHFUCHS, Soarés PRABHU, STANTON (*Matthew*), STENDAHL e WESTERHOLM.

<sup>65</sup>Veja esp. as referências bibliográficas em MEIER (*Law*), BANKS, e CARSON (*Matthew*, p. 140 e ss.).

<sup>66</sup>Veja um exame das opções em *Jewish leaders in Matthew's Gospel: a reappraisal*, de D. A. CARSON (*JETS* 25: 161-74).

pensamento de Mateus *não* é exclusivo de Mateus:<sup>67</sup> não é apenas em Mateus que Jesus é o Cristo, o Filho de Davi, o Filho de Deus, o Filho do Homem, o Servo do Senhor, e assim por diante. Qualquer que seja a coloração especial que esses títulos assumam em Mateus, a sobreposição semântica de tais títulos com o seu uso em outros evangelhos é ainda mais marcante. Nem é justificável tentar isolar um único título cristológico como aquele que explica ou hermeneuticamente controla todos os outros títulos nesse evangelho.<sup>68</sup> Mas, tendo levantado essas cautelas, as nuances de Mateus são importantes. Ele pode chegar a tal nuance ao associar um título em particular a algum tema, como quando ele repetidamente associa “Filho de Davi” ao ministério de cura realizado por Jesus (e ele não se encontra só nessa associação).<sup>69</sup> Ele também pode fazê-lo ao introduzir títulos que os outros evangelistas não mencionam, como quando ele insiste em que Jesus é Emanuel, “Deus conosco” (1.23).

---

<sup>67</sup>Um detalhe talvez não suficientemente observado no importante artigo de G. M. STYLER, *Stages in Christology in the synoptic Gospels* (NTS 10: 398-409).

<sup>68</sup>O exemplo mais conhecido é o argumento de KINGSBURY (*Matthew*) de que, para Mateus, “Filho de Deus” é o título controlador, sob o qual todos os demais devem ser agrupados. Veja a importante resposta de David HILL, em *Son and servant: an essay on Matthean Christology* (JSNT 6: 2-16).

<sup>69</sup>Veja David DULING, em *The therapeutic Son of David: an element in Matthew's Christological apologetic* (NTS 24: 392-410).

---

## marcos

### CONTEÚDO

O relato que Marcos apresenta do ministério de Jesus dá ênfase à ação. Contando muito pouco dos ensinamentos mais extensos de Jesus, Marcos troca rapidamente as cenas (εὐθύς [*euthus*], “imediatamente”, é um conectivo praticamente normal em Marcos). Jesus está constantemente em movimento: curando, expulsando demônios, confrontando adversários e instruindo os discípulos. Essa narrativa de ritmo rápido é marcada por seis parágrafos ou afirmações de transição, que dividem o relato de Marcos em sete seções básicas.

*Antecedentes do ministério (1.1-13).* Embora possa ser o título de todo o evangelho, Marcos 1.1 é provavelmente o cabeçalho de 1.1-13, que apresenta os antecedentes do ministério: o “princípio” (ἀρχή [*archē*]) das “boas notícias” acerca de Jesus Cristo consiste no ministério de João Batista, o precursor escatológico (1.2-8), no batismo de Jesus por João (1.9-11) e na tentação de Jesus no deserto por Satanás (1.12-13).<sup>1</sup>

*Primeira parte do ministério na Galiléia (1.16—3.6).* O importante sumário em 1.14-15 — a entrada de Jesus na Galiléia, anunciando a boa notícia de que os tempos do cumprimento chegaram e que o reino estava próximo — é a primeira das seis seções transicionais. Ele introduz o ministério de Jesus na Galiléia (1.16—8.26) e, mais imediatamente, os acontecimentos iniciais desse período de ministério (1.16—3.6). Depois de Jesus chamar quatro discípulos (1.16-20), Marcos nos proporciona um vislumbre de um dia típico no ministério de Jesus, que inclui ensino na sinagoga, exorcismos e curas (1.21-34). A natureza extraordinária desses acontecimentos atrai grandes multidões de pessoas, mas Jesus insiste em deixar Cafarnaum, junto ao mar da Galiléia (onde ocorreram

---

<sup>1</sup>Acerca dessa interpretação de Mc 1.1, junto com outras nove, veja C. E. B. CRANFIELD, em *The Gospel according to Saint Mark* (p. 34-5).



esses acontecimentos), e ir para outras cidades da Galiléia (1.35-39). Depois de outra história de cura (1.40-45), Marcos narra cinco acontecimentos que giram em torno da controvérsia de Jesus com líderes judeus: controvérsias sobre a declaração feita por Jesus de ser capaz de perdoar pecados (2.1-12), sobre sua comunhão com “publicanos e pecadores” (2.13-17), sobre seus discípulos deixarem de jejuar regularmente (2.18-22) e sobre o sábado (2.23-28 e 3.1-6). A seção atinge o clímax com os herodianos conspirando para tirarem a vida de Jesus.

*Segunda parte do ministério na Galiléia (3.13—5.43).* O segundo texto transicional de Marcos concentra-se na imensa popularidade de Jesus e enfatiza o ministério de cura e exorcismo realizado por ele (3.7-12). Ele introduz a terceira seção principal do evangelho, em que Jesus continua o ministério na Galiléia. Nela Marcos se concentra no reino (3.13—5.43). À semelhança da segunda seção, esta também principia com uma narrativa sobre os discípulos — neste caso Jesus nomeando doze deles para serem “apóstolos” (3.13-19). Seguem-se ainda outros relatos sobre a crescente oposição a Jesus por parte tanto de sua família (3.20-21, 31-34) quanto dos “professores da lei” (3.22-30). Jesus emprega parábolas para explicar essa oposição como parte do “mistério do reino de Deus” (4.1-34). A seção atinge o clímax com quatro milagres, sendo que cada um deles representa um tipo dos milagres de Jesus: o acalmar da tempestade (um milagre da natureza, 4.35-41); a expulsão de uma “legião” de demônios para fora de um homem na região dos gerasenos (um exorcismo, 5.1-20); o estancamento da hemorragia de uma mulher (uma cura, 5.25-34); e o despertar, dentre os mortos, da filha de Jairo (uma ressurreição, 5.21-24, 35-43).

*A fase final do ministério na Galiléia (6.7—8.26).* O relato da mudança de Jesus da região do mar da Galiléia, onde transcorre grande parte da ação de 1.16—5.43, para a sua cidade, Nazaré, na região montanhosa da Galiléia (6.1-6), é o terceiro texto transicional de Marcos. Na resultante quarta seção de seu evangelho (6.7—8.26), Marcos amplifica notas que ele já fez soar nas duas seções anteriores — as surpreendentes ações poderosas de Jesus, a crítica de Jesus a certos costumes judaicos e a crescente oposição a ele. Ele também começa a falar daquele que se tornará um tema importante no evangelho: a falta de compreensão por parte dos discípulos. De novo os discípulos aparecem no início desta seção, quando Jesus envia os Doze em uma missão (6.7-13). O boato de que Jesus é João Batista que retornou dos mortos, mencionado junto com outras idéias populares acerca da pessoa de Jesus, leva Marcos a incluir aqui uma explicação sobre um fato ocorrido algum tempo antes, a morte de João pelas mãos de Herodes Antipas (6.14-29). Após o regresso dos Doze, a pressão das multidões força Jesus e seus discípulos a irem para o deserto, onde os cinco mil são alimentados (6.30-44). A isso segue-se a miraculosa caminhada de Jesus sobre as águas, quando se encontra com os discípulos que estão atravessando o Mar da Galiléia (6.45-52). Em Genesaré, na margem ocidental do mar, Jesus cura muitas pessoas (6.53-56) e, pouco depois, ao reagir a críticas dos judeus, explica a verdadeira natureza da impureza (7.1-23). Jesus deixa então a Galiléia (e Israel) rumo ao Norte, em direção às regiões de Tiro e Sidom, onde elogia a fé de uma gentia (7.24-30). Muito rapidamente, entretanto, encontramos-lo de volta

às regiões em torno do mar da Galiléia, curando (7.31-37), alimentando os quatro mil (8.1-13), ensinando sem muito sucesso os discípulos “cegos” (8.14-21) e, com sucesso bem maior, curando um homem fisicamente cego (8.22-26).

*O caminho da glória e do sofrimento (8.27—10.52).* O evangelho de Marcos atinge o clímax com o reconhecimento, por Pedro, do caráter messiânico de Jesus (8.27-30). Constitui a quarta transição importante no evangelho, quando a ênfase passa das multidões e do poder de Jesus visto nos milagres para os discípulos e a cruz. Segue-lhe a quinta seção do evangelho (8.27—10.52), que tem no seu âmago a seqüência três vezes repetida de (1) a predição que Jesus faz de sua morte, (2) a fraqueza dos discípulos, e (3) o ensino sobre o preço do discipulado (8.31-38; 9.30-37; 10.32-45). Além disso, temos nesta seção a transfiguração (9.1-13), a expulsão de um demônio de um menino (9.14-29) e o ensino sobre dar aos outros o primeiro lugar (9.38-50), o divórcio (10.1-12), a humildade (10.13-16) e a dificuldade de um rico ser discípulo (10.17-31). A seção termina com Jesus concedendo a vista a Bartimeu, em Jericó (10.46-52), ao encaminhar-se para Jerusalém.

*O ministério final em Jerusalém (11.1—13.37).* A entrada de Jesus em Jerusalém assinala o início da próxima etapa principal do evangelho: os dias de confronto com vários grupos e autoridades judaicas e que antecederam a paixão (11.1—13.37). A entrada pública na cidade, com suas nuances messiânicas (11.1-11), prepara o palco para a confrontação; e a purificação do templo (11.12-19), um golpe no coração do judaísmo, força a questão. O ressecamento da figueira é, além de uma lição de fé, também uma parábola encenada do julgamento de Israel (11.20-25). Por isso não é surpreendente que encontremos “os principais sacerdotes, os escribas e os anciãos” questionando a autoridade de Jesus (11.27-33) ou Jesus contando uma parábola em que a rebeldia dos líderes judeus para com Deus é um tema proeminente (12.1-12). Jesus é ainda interrogado por “alguns dos fariseus e dos herodianos” sobre ser ou não certo pagar impostos a um governante gentílico (12.13-17), pelos saduceus sobre a doutrina da ressurreição (12.18-27) e por um escriba sobre o principal mandamentos da lei (12.28-34). No fim Jesus toma a iniciativa, e pede que lhe dêem a interpretação do Salmo 110.1, para forçar os judeus a considerarem suas reivindicações de ser Ele o Messias (12.35-40). Depois de Jesus elogiar a dádiva sacrificial de uma viúva (12.41-44) vem o discurso do monte das Oliveiras, em que Jesus encoraja os discípulos a serem fiéis em face do sofrimento que viria e enquanto aguardavam seu retorno triunfante em glória (13.1-37).

*As narrativas da paixão e do túmulo vazio (15.1—16.8).* A última seção do evangelho de Marcos possui duas partes: a narrativa da paixão (caps. 14—15) e o relato do túmulo vazio (cap. 16). Marcos começa a narrativa da paixão com sua única menção de uma data definida: faltam dois dias para a páscoa quando os principais sacerdotes e escribas tramam a morte de Jesus (14.1-2). A narrativa da unção em Betânia é encontrada aqui por razões temáticas (pois ela aconteceu “seis dias antes da páscoa”; veja Jo 12.1-8), a saber, a unção da cabeça de Jesus indica a sua dignidade real (14.3-9). Enquanto Judas planeja como prender Jesus discretamente, Jesus toma providências para celebrar a páscoa junto com seus

discípulos (14.12-26). Depois dessa refeição, durante a qual Jesus utiliza elementos do ritual pascal para referir-se à sua morte, ele e os discípulos deixam a cidade em direção ao Getsêmani, no monte das Oliveiras, onde Jesus ora em agonia e depois é preso (14.27-52). Seguem os diversos processos judiciais e julgamentos: um interrogatório durante a noite diante do concílio supremo dos judeus, o Sinédrio (14.53-65), durante o qual Pedro nega o Senhor (14.66-72), um rápido julgamento matutino diante do Sinédrio (15.1) e o julgamento decisivo diante do procurador romano, Pôncio Pilatos (15.2-15). Pilatos condena Jesus à morte por crucificação; este é ridicularizado pelos soldados e executado no Gólgota (15.16-41). O sepultamento ocorre no mesmo dia (15.42-47). Mas o desespero das mulheres que o viram sepultado cede lugar ao reverente temor diante do túmulo vazio e do anjo que anuncia a ressurreição (16.1-8).

### AUTOR

À semelhança dos outros três evangelhos, Marcos é anônimo. O título “Segundo Marcos” (κατὰ Μάρκον [*kata Markon*]),<sup>2</sup> foi provavelmente acrescentado quando os evangelhos foram reunidos e houve necessidade de distinguir a versão de Marcos dos demais evangelhos. Em geral, acredita-se que os títulos dos evangelhos foram acrescentados no século II, mas isso pode ter acontecido bem antes.<sup>3</sup> Com certeza podemos dizer que o título indica que até aproximadamente 125 a.C. um segmento importante da igreja primitiva achava que uma pessoa de nome Marcos havia escrito o segundo evangelho.

O relacionamento entre Marcos e o segundo evangelho é afirmado ou pressuposto por muitos dos primeiros escritores cristãos. Talvez o mais antigo (e certamente o mais importante) dos testemunhos seja o de Papias, que foi bispo de Hierápolis, na região da Frígia, na Ásia Menor, até cerca de 130 d.C. Sua afirmação sobre o segundo evangelho encontra-se registrada na *História da Igreja (Historia Ecclesiastica)* de Eusébio, escrita em 325.

E o presbítero costumava dizer isto: “Marcos tornou-se intérprete [*hermēneutēs*] de Pedro e escreveu com exatidão tudo aquilo de que ele se lembrava, é verdade que não em ordem, das coisas ditas ou feitas pelo Senhor. Pois ele não tinha ouvido o Senhor nem havia-o seguido, mas mais tarde, de acordo com o que eu disse, seguiu Pedro, que costumava ministrar ensino conforme se tornava necessário, mas não organizando, por assim dizer, os pronunciamentos do Senhor, de sorte que Marcos nada fez de errado ao pôr por escrito fatos isolados à medida

<sup>2</sup>Ou “O Evangelho segundo Marcos” — a tradição dos manuscritos torna difícil ter certeza sobre qual é o título original, o mais longo ou o mais curto. NA<sup>26</sup> traz impresso a forma curta, mas HENGEL defende a forma longa (The titles of the gospels and the Gospel of Mark, em *Studies in the Gospel of Mark*, p. 66-7).

<sup>3</sup>*Ibid.*, p. 64-84.

que se lembrava deles. De uma coisa ele cuidou: não deixar de fora nada do que ouvira e não fazer nenhuma afirmação falsa.” (H.E. 3.39.15)<sup>4</sup>

Dessa declaração surgem três afirmações importantes acerca do segundo evangelho:

1. Marcos escreveu o evangelho que, nos dias de Eusébio, era identificado com esse nome.
2. Marcos não foi uma testemunha ocular, mas obteve informações com Pedro.<sup>5</sup>
3. Falta “ordem” ao evangelho de Marcos, o que reflete a natureza esporádica da pregação de Pedro.<sup>6</sup>

A importância dessas afirmações aumenta se lembramos que o presbítero que Papias está citando é o João, provavelmente o próprio apóstolo. Se pudermos confiar em Papias, a identificação de Marcos como o autor do segundo evangelho remonta à primeira geração de cristãos.

Escritores cristãos posteriores confirmam que Marcos foi o autor do segundo evangelho e que ele dependia de Pedro quanto as suas informações: Ireneu, *Adv. Haer.* 3.1.2 (180 d.C.); Tertuliano, *Adv. Marc.* 4.5 (c. 200); Clemente de Alexandria, *Hypotyposes* (c. 200), de acordo com Eusébio (*H.E.* 6.14-5-7); Orígenes, *Comum. on Matt.* (início do século III), também de acordo com Eusébio (*H.E.* 6.25.5); e, provavelmente, o Cânon Muratoriano (uma lista de livros do Novo Testamento elaborada em c. 190 d.C. e que tem esse nome porque o único manuscrito que preserva a lista, um manuscrito incompleto em latim do século VII ou VIII foi descoberto e publicado pelo cardeal L. A. Muratori em 1740).<sup>7</sup> Alguns estudiosos rejeitam esses testemunhos por considerá-los informações de segunda mão que tiveram origem em Papias, acreditando que Papias inventou o relacionamento de Marcos com Pedro para defender o evangelho contra seus detratores.<sup>8</sup> Mas não parece que Papias esteja defendendo a autoria de Marcos

<sup>4</sup>A citação é extraída da tradução feita por Kirsopp LAKE em *Eusebius: Ecclesiastical History* (vol. 1, LCL [Harvard University Press, Cambridge, 1926]).

<sup>5</sup>Ao identificar Marcos como o *hermēneutēs* de Pedro, Papias talvez esteja querendo dizer que ele foi o “tradutor” de Pedro (do aramaico para o grego) (veja H. E. W. TURNER, em *The tradition of Mark’s dependence upon Peter* [*ExpTim* 71: 260-3]) ou, mais provavelmente, o seu “intérprete”, aquele que repetia e transmitia a pregação de Pedro (ZAHN, vol. 2, p. 442-4).

<sup>6</sup>Isso pode ter o sentido de que, no juízo do presbítero, faltava seqüência cronológica a Marcos (Martin HENGEL, em *Literary, theological, and historical problems in the Gospel of Mark* [em *Studies in the Gospel of Mark*, p. 48]) ou, mais provavelmente, que lhe faltava uma organização retórico-artística (Robert A. GUELICH, em *Mark 1—8.26* [WBC, p. xxvii]).

<sup>7</sup>Justino Mártir menciona as “reminiscências de Pedro” junto com uma citação do evangelho de Marcos (*Dial.* 106).

<sup>8</sup>E.g., KÜMMEL (p. 95); Rudolf PESCH, em *Das Markusevangelium* (HTKNT, vol. 1, p. 4-7).

ou seu relacionamento com Pedro, mas apenas a fidedignidade do evangelho em face da acusação de que lhe faltava “ordem”. Ademais, na igreja primitiva não se ouve nenhuma voz dissidente no que diz respeito à autoria do segundo evangelho. Isso é surpreendente, pois a tendência na igreja primitiva era associar apóstolos à redação dos livros do Novo Testamento. Conquanto não devamos aceitar sem avaliação tudo o que os primeiros escritores cristãos dizem sobre as origens do Novo Testamento, não devemos, sem bons motivos, rejeitar o que dizem. A afirmação bem antiga e não contestada de que Marcos, com base no ensino de Pedro, escreveu o segundo evangelho só pode ser rejeitada por indícios contrários bem claros e tirados do próprio evangelho.

Para avaliar essa prova intrínseca, primeiramente temos de identificar o “Marcos” em quem Papias e outros escritores cristãos estavam pensando. É quase certo que eles se referem ao (João) Marcos mencionado em Atos (12.12-25; 13.5, 13; 15.37) e em quatro epístolas do Novo Testamento (Cl 4.10; Fm 24; 2 Tm 4.11; 1 Pe 5.13).<sup>9</sup> Nenhum outro cristão primitivo de nome Marcos teria sido tão bem conhecido a ponto de ser mencionado sem uma identificação mais detalhada.<sup>10</sup> Filho de uma mulher de destaque na igreja primitiva de Jerusalém (os cristãos reuniram-se na residência dela durante a prisão de Pedro [At 12.12]) e primo de Barnabé (Cl 4.10), “João, cognominado Marcos”, acompanhou Paulo e Barnabé até a Panfília, na Ásia Menor, na primeira viagem missionária (At 13.5, 13). Por algum motivo (e as especulações têm proliferado) Marcos abandonou Paulo e Barnabé antes do fim da primeira viagem, e Paulo, por esse motivo, recusou-se a levá-lo consigo em sua segunda e mais longa viagem de pregação. Barnabé discordou da decisão de Paulo e separou-se dele, levando Marcos consigo (At 15.36-40). No entanto, Paulo e Marcos posteriormente se reconciliaram: Paulo menciona a presença de Marcos com ele durante sua prisão em Roma (Fm 24; Cl 4.10). Pedro, escrevendo de Roma, também menciona que Marcos estava com ele, chamando-o de filho (1 Pe 5.13), talvez deixando implícito que Marcos se convertera por intermédio de seu ministério.<sup>11</sup> Marcos também tem sido identificado com o “jovem” que “fugiu desnudo” do Getsêmani quando Jesus foi preso (Mc 14.51-52): acha-se que essa referência enigmática, exclusiva do evangelho de Marcos, é uma reminiscência autobiográfica.<sup>12</sup> Isto pode ser o caso, mas tal identificação pode pôr em dúvida a afirmação de Papias de que Marcos não foi uma testemunha ocular.<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup>Alguns eruditos acham que um Marcos desconhecido escreveu o evangelho (veja, e.g., PESCH, em *Markusevangelium* [vol. 1, p. 9-11]).

<sup>10</sup>Jerônimo é o primeiro a identificar explicitamente o Marcos do segundo evangelho com o João Marcos mencionado no Novo Testamento.

<sup>11</sup>Veja ZAHN (vol. 2, p. 427).

<sup>12</sup>E.g., A. B. BRUCE, em *The synoptic Gospels* (em *EGT*, vol. 1, p. 441-42). As tradições mais antigas também identificam o lar de Marcos e sua mãe com o local da última ceia.

<sup>13</sup>KÜMMEL acha que essa identificação é “uma conjetura estranha e totalmente improvável” (p. 95), mas não apresenta uma explicação melhor para a inclusão desses versículos no evangelho de Marcos.

Será que o pouco que sabemos de João Marcos a partir do Novo Testamento cria alguma dificuldade em identificá-lo como o autor do segundo evangelho? Alguns eruditos acham que sim e apontam para a suposta ignorância de Marcos acerca de costumes judaicos e para erros quanto à geografia da Palestina.<sup>14</sup> Mas nenhuma das duas dificuldades subsiste diante de um exame mais cuidadoso; uma interpretação cuidadosa e sem preconceitos dos trechos supostamente problemáticos não revela qualquer erro em tais questões. Em contraste com isso, dois aspectos de Marcos e de sua carreira, tal como se vêem no Novo Testamento, harmonizam-se com o autor do segundo evangelho. O estilo grego do evangelho de Marcos é simples e direto e repleto dos semitismos que seria de esperar de um cristão que foi criado em Jerusalém.<sup>15</sup> E o relacionamento de Marcos com Paulo pode ajudar a explicar a influência teológica paulina que muitos eruditos encontram no segundo evangelho. Os dois aspectos são excessivamente genéricos para fornecerem qualquer dado positivo que contribua para uma identificação. Mas o importante é que nada no segundo evangelho é obstáculo para aceitarmos a tradição mais antiga, que identifica João Marcos como seu autor. A nossa decisão dependerá, então, quase totalmente de evidências externas e especialmente da tradição transmitida, por intermédio de Papias e Eusébio, a partir do presbítero não identificado. Aqueles que são céticos quanto à fidedignidade de Papias concluem que o autor do evangelho é alguém desconhecido.<sup>16</sup> Entretanto, como vimos, não há nada no *Novo testamento* que seja inconsistente com a afirmação de Papias de que Marcos escreveu o segundo evangelho. E, uma vez que não temos qualquer informação de alguém na igreja primitiva que tenha contestado a afirmação de Papias, não vemos motivo para não aceitá-la.

Podemos, contudo, aceitar também a tradição de que Marcos se baseia na pregação de Pedro? Nesse assunto o ceticismo tem igualmente proliferado. Estudos contemporâneos dos evangelhos acham que os dados dos evangelhos são produto de um processo longo e complexo de história de tradições, um ponto de vista que enfrenta dificuldade em conciliar a associação direta entre Marcos e Pedro sugerida por Papias.<sup>17</sup> Embora reconhecendo que isso representa certo problema, há dois fatores que podem atenuá-lo. Em primeiro lugar, devemos indagar se sempre se justifica a certeza com que os críticos identificam as origens e desenvolvimento de tradições. Em muitos casos a base para tais conclusões não parece ser forte, e podemos verificar facilmente que as evidências não impedem que determinada perícopé tenha tido origem com o próprio Pedro. Somente um

<sup>14</sup>*E.g., ibid., p. 96-7.*

<sup>15</sup>Observe o que diz Martin HENGEL: "Não conheço nenhuma outra obra em grego que tenha tantas palavras e expressões aramaicas ou hebraicas num espaço tão exíguo como acontece com o segundo evangelho" (*Literary, theological, and historical problems*, p. 46).

<sup>16</sup>*E.g., KÜMMEL (p. 95-7); Joachim GNILKA em Das Evangelium nach Markus (EKKNT, vol. 1, p. 32-3).*

<sup>17</sup>É assim que, por exemplo, GUELICH chega à conclusão de que Papias está certo em identificar Marcos como o autor, mas errado ao pensar que o evangelho baseia-se na pregação de Pedro (*Mark 1—8:26*, p. xxvi-xxix).

crítico da forma dogmático insistiria em que toda a tradição dos evangelhos deve ter sido transmitida por intermédio da “comunidade” anônima.<sup>18</sup> Em segundo lugar, provavelmente devemos admitir que Marcos tenha utilizado outras fontes além de Pedro. À medida que o apóstolo foi a fonte básica do evangelho, a afirmação de Papias permanece de pé.

Por outro lado, existem fatores que podem apontar para o relacionamento de Pedro com o evangelho. Afirma-se que as descrições vívidas e detalhadas do segundo evangelho indiquem uma testemunha ocular. Somente Marcos, por exemplo, menciona que a grama sobre a qual sentaram os cinco mil era verde (6.39). Mas, mesmo que seja válido (e alguns estudiosos insistem em que havia uma tendência de *acrescentar* tais detalhes à tradição), esse aspecto não faria mais do que mostrar que houve alguma testemunha ocular por trás do evangelho de Marcos.

Outro aspecto do evangelho pode nos trazer mais perto: a forma especialmente crítica como os Doze são apresentados. Embora seja encontrada em todos os quatro evangelhos, a descrição dos discípulos como covardes, espiritualmente cegos e duros de coração é particularmente vívida em Marcos. Sustenta-se que isso indica um ponto de vista apostólico, pois somente um apóstolo teria tido autoridade para criticar tão duramente os Doze. Dois outros fatores sugerem que esse testemunho apostólico pode ter sido o de Pedro. Em primeiro lugar, Pedro aparece com destaque em Marcos, e a maneira mais natural de explicar algumas das referências é creditá-las ao próprio Pedro (*e.g.*, as referências a Pedro “lembrar-se” [11.21; 14.72]).<sup>19</sup> Em segundo lugar, C. H. Dodd assinalou que o evangelho de Marcos segue um esquema bem parecido com aquele encontrado no querigma básico apresentado por Pedro, a recordação dos acontecimentos principais da vida de Jesus para fins evangelísticos, que é encontrada em Atos 10.36-41.<sup>20</sup> E, por fim, podemos acrescentar que a referência de Pedro a Marcos como “meu filho” em sua primeira carta harmoniza-se muito bem com o relacionamento entre Pedro e Marcos mencionado por Papias; ela nos desestimula a pensar que Papias simplesmente inventou esse relacionamento.

Todos esses fatores combinam com a tradição de que Marcos está baseado na pregação de Pedro, e um ou dois deles podem até mesmo apontar ligeiramente nessa direção, mas nenhum deles, isoladamente ou em conjunto, é suficiente para demonstrar cabalmente o relacionamento. Uma vez mais, porém, parece não haver motivo convincente para rejeitar a opinião comum da igreja primitiva sobre este assunto.

---

<sup>18</sup>MARTIN, vol. 1, p. 204-5.

<sup>19</sup>*Ibid.*, 1:204.

<sup>20</sup>C. H. DODD, The framework of the gospel narrative (*ExpTim* 43: 396-400).

## LOCAL DE ORIGEM

A tradição mais antiga não é unânime quanto ao local onde Marcos redigiu o seu evangelho, mas inclina-se para Roma. O prólogo antimarcionita de Marcos (final do século II?) afirma que Marcos escreveu o evangelho “nas regiões da Itália”. Tanto Ireneu (*Adv. Haer.* 3.1.2) quanto Clemente de Alexandria (de acordo com Eusébio, *H.E.* 6.14.6-7) são da mesma opinião. Diversas considerações são levantadas para confirmar uma procedência romana: (1) o grande número de latinismos no evangelho;<sup>21</sup> (2) a menção casual de Alexandre e Rufo, filhos de Simão de Cirene, dos quais pelo menos um pode ter tido contato com Marcos em Roma (ao escrever à igreja em Roma, Paulo menciona certo Rufo [16.13]); (3) o público aparentemente gentílico do evangelho; (4) as muitas alusões ao sofrimento, que seriam apropriadas caso o evangelho tenha sido escrito sob a sombra de perseguições à igreja em Roma; (5) o fato de que 1 Pedro 5.13 localiza Marcos em Roma junto com Pedro no início dos anos sessenta; e (6) a associação com um centro importante do começo do cristianismo, o que explicaria a rápida aceitação do evangelho.

No entanto, nenhuma dessas considerações tem muito peso: as de número 1 e 3 podem aplicar-se a qualquer local em que tivesse havido uma forte influência gentílica e latina; a de número 6 é de validade questionável e, mesmo que seja aceita, pode apontar para vários locais possíveis (Jerusalém, Antioquia, Éfeso); as de número 4 e 5 só são válidas se Marcos foi escrito em meados da década de 60 (defenderemos adiante uma data anterior, em meados ou no final dos anos cinqüenta); e a de número 3 pressupõe que houve apenas um Rufo na igreja primitiva. Mesmo assim, não existe no evangelho nada incompatível com uma procedência romana, e Marcos pode muito bem ter estado em Roma com Pedro durante alguns anos antes de Pedro escrever sua primeira carta.

A única outra procedência que tem base na tradição antiga é o Egito (CRISÓSTOMO, *Hom. in Matt.* 1.3 [c. 400 d.C.]). Caso Morton Smith esteja certo, Clemente de Alexandria também pode ter identificado Marcos com a igreja em Alexandria. De acordo com Smith, uma carta que ele descobriu no mosteiro de Mar-Saba, no Egito, é uma epístola autêntica de Clemente, na qual ele diz que Marcos, depois de escrever seu evangelho em Roma junto com Pedro, veio a Alexandria, onde redigiu um evangelho “mais profundo”, de tendência gnóstica.<sup>22</sup> Mas a autenticidade da carta é contestada, e, de qualquer forma, ela simplesmente confirma que o Marcos canônico teve uma procedência romana. Crisóstomo pode ter identifica-

<sup>21</sup>Veja esp. as duas moedas de bronze, ofertadas pela viúva, que segundo Marcos equivaliam a um κοδράντης (*kodrantēs*), que era uma moeda romana (12.42), e acerca do “pátio” [IBB] (αὐλή [*aulē*]), que ainda segundo Marcos era um πραιτώριον (*praitōrion*), outra palavra caracteristicamente romana/latina (15.16). Com quase toda certeza leitores da região oriental do império romano conheciam esses termos gregos. Para uma lista completa dos latinismos de Marcos, veja KÜMMEL (p. 97-8).

<sup>22</sup>Morton SMITH, *The secret gospel: the discovery and interpretation of the secret gospel according to Mark*.



do o Egito como o local da composição de Marcos com base em uma inferência errônea de Eusébio.<sup>23</sup>

Dois outros locais de origem têm granjeado apoio entre os estudiosos contemporâneos. J. Vernon Bartlet defende Antioquia, assinalando, entre outras coisas, sua proximidade com a Palestina (o que explica por que Marcos pressupõe que seus leitores tenham conhecimento de topônimos palestinos), sua grande colônia romana, o vínculo de Pedro com a cidade e o fato de que o presbítero citado por Papias provém do oriente.<sup>24</sup> Outros estudiosos, embora menos específicos, tendem a pensar que Marcos foi escrito em algum local do oriente.<sup>25</sup> Em seu estudo pioneiro sobre a redação de Marcos, Willi Marxsen defende uma procedência galiléia. Percebendo a importância positiva atribuída à Galiléia em Marcos, Marxsen teoriza que, para Marcos, a Galiléia foi o lugar da revelação e que as referências a Jesus “ir adiante” dos discípulos para a Galiléia (14.28; 16.7) eram uma convocação aos cristãos para se reunirem na Galiléia e aguardarem a volta de Cristo.<sup>26</sup> A teoria de Marxsen está, no entanto, repleta de problemas, e não há motivo convincente para atribuir a Marcos uma procedência galiléia. Conquanto seja impossível ter certeza a respeito, uma procedência romana é a melhor alternativa, devido ao peso da tradição antiga e à ausência de qualquer evidência contrária no Novo Testamento.

## DATA

Tem-se atribuído a Marcos datas de quatro décadas diferentes: os anos quarenta, os anos cinqüenta, os anos sessenta e os anos setenta.

### Uma Data na Década de Quarenta

Tem-se proposto uma data nos anos quarenta com base em considerações históricas e papirológicas, C. C. Torrey sustenta que “a abominação da desolação” (13.14, IBB) é uma referência à tentativa feita em 40 d.C. pelo imperador Calígula de mandar pôr sua imagem no templo de Jerusalém e sustenta que o

---

<sup>23</sup>H.E. 2.16.1: “Afirma-se que Marcos foi a primeira pessoa a dirigir-se ao Egito e a ali pregar o evangelho que ele próprio escreveu.” Veja, e.g., Vincent TAYLOR, em *The gospel according to St. Mark* (2 ed., p. 32); MARTIN (vol. 1, p. 215).

<sup>24</sup>J. Vernon BARTLET, *St. Mark*, p. 5-6.

<sup>25</sup>E.g., KÜMMEL (p. 98). Bo REICKE propõe Cesaréia; o fato de a cidade estar na Palestina harmoniza-se com a teoria de Reicke sobre as origens dos evangelhos e o seu ambiente romano explica o grande número de latinismos (Cesaréia era o centro administrativo romano; *The roots of the synoptic gospels*, p. 165-6).

<sup>26</sup>Willi MARXSEN, *Mark the Evangelist*.

evangelho foi escrito pouco depois disso.<sup>27</sup> Mas a identificação é improvável. José O'Callaghan baseia sua hipótese de que Marcos foi escrito na década de quarenta em três fragmentos de papiro encontrados em Qumran (7Q5; 7Q6,1; 7Q7), com data aproximada do ano 50, os quais ele afirma que contêm, respectivamente, Marcos 6.52-3; 4.28; e 12.17.<sup>28</sup> Mas a maioria dos estudiosos tem contestado a identificação;<sup>29</sup> mesmo que ela fosse válida, provaria apenas a existência nessa data de alguma tradição que veio a ser incorporada em Marcos. Outra teoria sustenta que Pedro pode ter viajado a Roma durante os anos quarenta, depois de ter sido solto da prisão (veja At 12.17) e que Marcos pode ter escrito o evangelho nessa época.<sup>30</sup> Mas com uma data tão remota para o evangelho de Marcos ter sido escrito fica difícil explicar o silêncio de Paulo e outros escritores neotestamentários a respeito dele e talvez não permita que haja tempo suficiente para o desenvolvimento da tradição subjacente a Marcos.

### Uma Data na Década de Cinquenta

Outro problema de atribuímos a Marcos uma data tão antiga quanto os anos quarenta surgirá se dermos crédito às tradições de que o evangelho foi escrito em Roma com base na pregação de Pedro. Embora possível, não é provável que Pedro tenha ido a Roma no início dos anos quarenta.<sup>31</sup> Mas há dados de que Pedro esteve em Roma em meados da década de cinquenta, tornando possível atribuir a Marcos uma data no final dos anos cinquenta sem contradizer a bem-

---

<sup>27</sup>C. C. TORREY, *The four gospels*, 2 ed., p. 261-2. Além disso, a teoria de Torrey pressupõe a existência prévia de um evangelho de Marcos escrito em aramaico. Günther ZUNTZ (Wann wurde das Evangelium Marci geschrieben?, em *Markus-Philologie: Historische, literargeschichtliche, und stilistische Untersuchungen zum zweitem Evangelium*, ed. por Herbert Cancik, WUNT 33, p. 47-71) defendeu recentemente uma proposta semelhante.

<sup>28</sup>José O'CALLAGHAN, "Papiros neotestamentarios em la cuere 7 de Qumran", *Bib* 53: 91-100. Veja um sumário e exame dessa questão em *The gospel according to Mark*, de William LANE (NICNT, p. 18-21).

<sup>29</sup>Veja, e.g., Pierre BENOIT, em Note sur les fragments grecs de la Grotte 7 de Qumran (*RevBib* 79: 321-4); Lane, em *Mark* (p. 19-21).

<sup>30</sup>J. W. WENHAM, Did Peter Go to Rome in A.D. 42? *TynB* 23: 97-102.

<sup>31</sup>Wenham está entre aqueles que acreditam que Pedro pode ter ido a Roma depois de ser milagrosamente solto da prisão, evento este registrado em Atos 12 (Did Peter Go to Rome? p. 97-9). Pedro contudo estava de volta à Palestina na época do Concílio de Jerusalém em 48 ou 49 d.C. (At 15), e é difícil imaginar que Paulo e Barnabé tenham levado na primeira viagem missionária alguém que tivesse trabalhado por alguns anos com Pedro em Roma. Para uma análise das andanças de Pedro, veja Oscar Cullmann em *Peter: disciple, apostle, martyr* (2 ed., p. 38-9).

estabelecida tradição acerca da origem do evangelho.<sup>32</sup> O argumento mais forte em favor dessa data procede não diretamente de Marcos, mas do relacionamento entre Marcos e Lucas-Atos. O raciocínio pressupõe que Atos termina com Paulo definindo numa prisão romana porque Lucas publicou a obra naquela época — ou seja, por volta de 62 d.C. Isso exigiria que o evangelho de Lucas, o primeiro volume da sua empreitada literária, tenha sido escrito algum tempo antes do ano 62. Se aceitamos, então, a opinião da maioria dos estudiosos de que Lucas utilizou o Marcos canônico como uma de suas principais fontes, Marcos deve ter sido escrito o mais tarde em 60 d.C.<sup>33</sup> Esse argumento baseia-se em duas pressuposições fundamentais: que se deve atribuir a Atos uma data no início dos anos sessenta e que Lucas empregou o Marcos canônico. Essas pressuposições estão, no entanto, bem fundamentadas (quanto ao uso do Marcos canônico por Lucas, veja o cap. 1, e quanto à data de Atos, veja o cap. 6), e há muitos argumentos em favor de atribuir essa data de Marcos.

### Uma Data na Década de Sessenta

A maior parte dos estudiosos da atualidade atribui a Marcos uma data nos anos sessenta, baseados em três razões. A primeira é que as tradições mais antigas favorecem uma data para Marcos posterior à morte de Pedro.<sup>34</sup> A segunda, e talvez mais importante para a maioria deles é que, dizem, a evidência interna de Marcos favorece uma data durante ou logo após o início da perseguição em Roma. Marcos tem muito que dizer sobre a importância de os discípulos seguirem “o caminho para a cruz” trilhado por nosso Senhor. Essa ênfase encaixa-se melhor numa situação em que os cristãos tinham diante de si a sombria perspectiva de martírio, um contexto que teria existido em Roma na época da famosa perseguição de Nero aos cristãos em 65 d.C. ou depois.<sup>35</sup> A

---

<sup>32</sup>Pedro provavelmente esteve em Corinto antes de 55 d.C., quando Paulo escreveu 1 Coríntios (veja 1.12; 2.22) e em Roma por volta do ano 63 (a data provável de 1 Pedro). Eusébio deixa implícito que Pedro esteve em Roma durante o reinado de Cláudio, que morreu no ano 54 (*H.E.* 2.14.6). A ausência de qualquer referência a Pedro na carta aos Romanos sugere que Pedro não estava em Roma em 57.

<sup>33</sup>Veja esp. Adolf HARNACK, em *The date of Acts and of the synoptic gospels*. O argumento de REICKE é parecido, embora acredite que Marcos foi escrito aproximadamente à mesma época de Lucas (*Roots of the synoptic gospels*, p. 177-80). C. S. MANN pensa que Marcos elaborou o primeiro rascunho de seu evangelho em 55 d.C. (*Mark*, AB, p. 72-83).

<sup>34</sup>O prólogo antimarcionita (final do século II?), Ireneu (185 d.C.; veja *Adv. Haer.* 3.1.2) e talvez a citação que Papias faz do presbítero (observe o tempo do verbo “Marcos, que havia sido o intérprete de Pedro”).

<sup>35</sup>Sobre esta possibilidade, veja esp. CRANFIELD, em *Mark* (p. 8); Hugh ANDERSON, em *The Gospel of Mark* (NCB, p. 26); MARTIN (vol. 1, p. 213). Martin HENGEL cita outros argumentos em favor de uma data posterior: (1) a clareza da redação de Marcos; (2) a posterioridade de Marcos em relação a Q; (3) a pressuposição em Marcos da existência de

terceira razão é, afirma-se, que Marcos 13 reflete a situação na Palestina durante a revolta judaica e logo antes de os romanos entrarem na cidade e que, por isso, deve-se atribuir ao evangelho uma data entre 67 e 69.<sup>36</sup>

### Uma Data na Década de Setenta

O principal argumento para atribuir a Marcos uma data tão avançada nos anos setenta baseia-se na pressuposição de que Marcos 13 reflete a experiência concreta do saque de Jerusalém pelos romanos.<sup>37</sup> Mas o argumento tem fraquezas sérias. Diversos estudiosos têm mostrado que Marcos 13 não possui quase nenhum indício de ter sido influenciado pelo curso dos acontecimentos em 70 d.C. As predições de Jesus refletem descrições de sítios de cidades típicas do Antigo Testamento e do judaísmo, e não as circunstâncias específicas do cerco de Jerusalém.<sup>38</sup> Ainda mais prejudicial a esse argumento é a pressuposição por parte desses críticos de que Jesus não poderia ter previsto com precisão o curso dos acontecimentos do ano 70. Se aceitamos que ele podia, Marcos 13 não é de qualquer ajuda na datação do evangelho.

### Conclusão

Deve-se, então, atribuir a Marcos uma data do final dos anos cinquenta ou meados dos anos sessenta. Embora esta última possibilidade seja o ponto de vista majoritário, favorecemos o final da década de cinquenta. Na verdade, temos de atribuir a Marcos uma data anterior a 60 d.C. caso sejam válidas nossas pressuposições sobre o final de Atos e da primazia de Marcos. A ênfase que Marcos dá à perseguição não precisa refletir uma situação em que seus leitores estariam experimentando concretamente tal perseguição. O Novo Testamento deixa claro que a perseguição é sempre uma possibilidade para o crente e, por causa disso, é perfeitamente compreensível que Marcos inclua um volume tão grande de ensinamentos de Jesus a respeito. Atribuir a Marcos uma data dos anos cinquenta conflita com as tradições mais antigas de que Marcos foi escrito depois da morte de Pedro. Mas outras tradições afirmam que Marcos escreveu enquanto

---

uma missão mundial (veja 13.10; 14.9); e (4) a profecia do martírio de Tiago e João (The gospel of Mark: time of origin and situation, em *Studies in the gospel of Mark*, p. 12-28).

<sup>36</sup>HENGEL, *Time of origin*, p. 2-28; Augustine STOCK, *The method and message of Mark*, p. 6-8; GUELICH, *Mark 1—8:26*, p. xxi-xxxii.

<sup>37</sup>Veja KÜMMEL (p. 68); PESCH, em *Markusevangelium* (vol. 1, p. 14); GNILKA, em *Das Evangelium nach Markus* (vol. 1, p. 34).

<sup>38</sup>Veja esp. Bo REICKE, em *Synoptic prophecies of the destruction of Jerusalem* (em *Studies in New Testament and early Christian literature*, ed. por David E. Aune, *SuppNovT* 33, p. 121-33); John A. T. ROBINSON, em *Redating the New Testament* (p. 13-30).

Pedro ainda estava vivo, de sorte que as evidências mais antigas não são de forma alguma unânimes sobre o assunto.<sup>39</sup>

## DESTINATÁRIOS E PROPÓSITO

Marcos é um narrador que pouco ressalta sua própria pessoa. Ele conta a sua história com um mínimo de comentários editoriais e nada diz acerca de seu propósito ou do público que quer alcançar. Temos, então, de depender dos antigos depoimentos sobre Marcos e do caráter do próprio evangelho para obtermos informações sobre seus leitores e seu propósito.

### Destinatários

As fontes extrabíblicas indicam um público cristão gentílico, provavelmente em Roma, o que é apenas uma inferência de sua procedência romana. Se Marcos escreveu em Roma, provavelmente escreveu para romanos. Isso é dito ou está implícito nas tradições primitivas acerca do evangelho, segundo as quais Marcos registrou a pregação de Pedro para aqueles que haviam ouvido o grande apóstolo em Roma. Conforme assinalamos acima, os muitos latinismos do evangelho são compatíveis com leitores romanos, ou até decisivos para uma conclusão neste sentido. Parece claro que Marcos escreve a gentios, pela tradução que faz de expressões aramaicas, pela explicação que dá de costumes judaicos (tal como o lavar as mãos antes de comer [7.3-4]) e, nos poucos textos que ele inclui sobre o assunto, pelo seu interesse na cessação dos elementos rituais da lei mosaica (veja 7.1-23, esp. v. 19; 12.32-34).

---

<sup>39</sup>Clemente de Alexandria diz: "Depois de Pedro ter pregado a palavra publicamente em Roma e anunciado o evangelho pelo poder do Espírito, as pessoas presentes, que eram muitas, procuraram Marcos, visto que por longo tempo o havia seguido e lembrava-se daquilo que havia sido dito, para que registrasse suas palavras. Marcos assim o fez e transmitiu o evangelho àqueles que haviam lhe pedido. Quando Pedro o soube, não procurou impedir nem incentivar a empreitada" (registrado por Eusébio em *H.E.* 6.14.6-7; a tradução para o inglês é a encontrada em *Mark*, de TAYLOR, p. 5-6). É possível que Tertuliano também esteja atestando essa tradição (veja *Contra Marcião* 4.5.3). Até já se defendeu que é possível conciliar as principais tradições da igreja primitiva interpretando a palavra *ἐξodos* (*exodos*) em Ireneu (e.g., "depois do 'exodos' destes [*i.e.*, Pedro e Paulo]") não como uma referência à morte deles, mas ao ato de partirem de Roma (assim interpreta T. W. MANSON, em *Studies in the gospels and epistles*, ed. por Matthew Black, p. 34-40). Outros harmonizam as tradições conflitantes entendendo que Marcos começou a escrever seu evangelho durante a vida de Pedro, mas publicou-o apenas após a morte deste (ZAHN [vol. 2, p. 433-4]; GUTHRIE é favorável à proposta [p. 86]).

## Propósito

O propósito de Marcos é muito mais difícil identificar. O interesse por essa questão tem sido grande devido à sua importância para a crítica da redação, que nos dias atuais é o método mais popular de interpretar os evangelhos. A crítica da redação de Marcos tem sido obstruída por nossa incapacidade de isolar as fontes que Marcos empregou, mas isso não tem impedido o estudo do propósito de Marcos. Os críticos da redação geralmente ressaltam propósitos teológicos na redação dos evangelhos, e certamente esse foi o caso no que diz respeito a Marcos. O grande número de propostas específicas impede-nos de apresentar um apanhado completo. Mencionamos aqui três interpretações típicas: a primeira concentra-se na escatologia; a segunda, na cristologia; e a terceira, na apologética.

Willi Marxsen, que deu início aos estudos redacionais contemporâneos de Marcos, achava que Marcos queria preparar os cristãos para a parúsia iminente de Jesus na Galiléia.<sup>40</sup> Ele argumentou que Marcos chama a atenção para a Galiléia como o local onde Jesus encontra-se com seus discípulos, em detrimento de Jerusalém, onde Jesus é rejeitado e morto. Marxsen interpretou a ordem dada por Jesus a seus discípulos de encontrarem-se com ele na Galiléia (14.28; cf. 16.7) como uma predição à comunidade de Marcos da volta gloriosa de Jesus para eles. Mas o encontro com Jesus a que esses versículos se referem é claramente um encontro depois da ressurreição, não a parúsia.<sup>41</sup> Além disso, o contraste geográfico que Marxsen (e alguns antes dele) enxerga é muito melhor explicado como um reflexo do curso real do ministério de Jesus em vez de uma invenção teologicamente motivada de Marcos.

Theodore Weeden encontrou em Marcos uma polêmica contra uma cristologia do “homem divino” (*theios anēr*), que via Jesus como um herói realizador milagres, mas negava ou desconsiderava seu sofrimento e morte.<sup>42</sup> Para contrabalançar essa tendência, Marcos escreveu um evangelho que enfatizou a humanidade e o sofrimento de Jesus. Weeden está certo em ver em Marcos um enfoque no sofrimento de Jesus, mas ele vai longe demais ao identificar os adversários de Marcos como pessoas que defendiam uma cristologia do homem-divino. Por um lado não são nada claros os indícios de que haja em Marcos um esforço polêmico — provavelmente ele não tem nenhum adversário em vista.<sup>43</sup> Por outro lado a própria existência de um conceito helenista do homem-divino como uma categoria em que cristãos primitivos teriam classificado Jesus é uma questão em aberto.<sup>44</sup>

S. G. F. Brandon identificou em Marcos um tipo específico de apologética. Ele achava que Marcos havia tentado encobrir as implicações políticas da vida de

<sup>40</sup>MARXSEN, *Mark the Evangelist*.

<sup>41</sup>Veja, e.g., Robert H. STEIN, em A short note on Mark XIV.28 and XVI.7 (*NTS* 20: 445-52).

<sup>42</sup>Theodore WEEDEN, *Mark: Traditions in Conflict*.

<sup>43</sup>Veja Jack Dean KINGSBURY, em *The Christology of Mark's gospel*.

<sup>44</sup>Veja, e.g., David TIEDE, em *The charismatic figure as miracle worker*.

Jesus e, especialmente, da sua morte. Segundo Brandon, Jesus era um simpatizante dos revolucionários judeus, os zelotes. Por esse motivo ele foi crucificado pelos romanos, um método de execução geralmente reservado a criminosos políticos. Ao rotular Jesus como um rebelde contra-Roma, sua crucificação tornou muito difícil para os cristãos se fazerem ouvir pelo público romano — particularmente depois da revolta judaica na Palestina, quando, de acordo com Brandon, Marcos escreveu seu evangelho. Para superar essa dificuldade, Marcos transferiu dos romanos para os judeus quanto pôde da culpa pela morte de Jesus, o que se pode ver pelos muitos aspectos claramente não-históricos nos julgamentos pelo Sinédrio e pelos romanos.<sup>45</sup> Mas não é preciso seguir Brandon e enxergar invenções não históricas nesses julgamentos.<sup>46</sup> De modo geral, a teoria de Brandon só se sustenta mediante o argumento não comprovado de que Marcos (e todos os escritores que vieram depois dele) eliminou o elemento político do ensino e ministério de Jesus.

Essas três sugestões específicas sobre o propósito de Marcos representam apenas uma amostra de propostas recentes, mas junto com muitas outras padecem do defeito de serem exageradamente específicas e de estarem baseadas apenas numa seleção dos dados. Qualquer tentativa de identificar o propósito de Marcos deve levar em conta o evangelho como um todo e abster-se de argumentar além do que permitem as evidências.

Alguns aspectos do evangelho de Marcos são especialmente relevantes para uma investigação do seu propósito: sua concentração na atividade de Jesus, especialmente seus milagres; seu interesse pela paixão de Jesus (Marcos, afirmou Martin Kähler numa frase famosa, é “uma narrativa da paixão com uma introdução alongada”); sua repetida correlação entre a predição dos sofrimentos de Jesus e o “custo do discipulado” em 8.26—10.52. Ralph Martin mostrou que duas preocupações gerais emergem dessas características: cristologia e discipulado.<sup>47</sup> Marcos apresenta uma cristologia equilibrada em que o poder que Jesus tinha de operar milagres (o destaque em 1.16—8.26) é posto ao lado de seu sofrimento e morte (o destaque em 8.27—16.8). Aquele que é identificado como o Filho de Deus no versículo inicial do evangelho<sup>48</sup> é reconhecido como o Filho de Deus pelo centurião romano quando Jesus, humilhado e agoniado, morre na cruz (15.39). Marcos quer que seus leitores entendam que Jesus é o Filho de Deus, mas especialmente o Filho *sofredor* de Deus. Além disso, crentes devem ser *seguidores* de Jesus. Marcos também mostra que os cristãos devem trilhar o

---

<sup>45</sup>S. G. F. BRANDON, *Jesus and the Zealots* (Manchester University Press, Manchester, 1967).

<sup>46</sup>Quanto a estudos dos julgamentos de Jesus que geralmente confirmam a historicidade dos relatos evangélicos, veja David R. CATCHPOLE, em *The trial of Jesus: a study in the gospels and Jewish historiography from 1770 to the present day*; Josef BLINZLER, em *Der Prozess Jesu* (2 ed.).

<sup>47</sup>Ralph MARTIN, *Mark: evangelist and theologian*, esp. p. 156-62.

<sup>48</sup>Quanto ao problema textual, veja abaixo a seção “Texto”.

mesmo caminho percorrido por Jesus — o caminho da humildade, do sofrimento e até mesmo, se necessário, da morte. Marcos quer gravar no coração dos seus leitores as famosas palavras do Senhor: “Se alguém quer vir após mim, a si mesmo se negue, tome a sua cruz e siga-me” (8.34).

É assim que Marcos quer ajudar seus leitores a compreender quem é Jesus e, o que o verdadeiro discipulado implica. Mas devemos reconhecer que Marcos tem muitas outras coisas a dizer que não podem ser facilmente classificadas nessas categorias. Estudos recentes têm enfatizado os propósitos teológicos que subjazem a redação dos evangelhos, e podemos concordar que os evangelistas estavam escrevendo com o objetivo de destacar alguns assuntos para as comunidades cristãs de seus dias. Mas não devemos deixar despercebidos dois outros propósitos, mais gerais, que provavelmente entraram na produção de Marcos: interesse histórico e evangelização. Além de incentivar certas convicções e ações em seus leitores cristãos, Marcos estava lhes fornecendo um registro dos feitos e palavras de Jesus. Essa estava se tornando uma grande necessidade nos dias de Marcos, à medida que as testemunhas oculares como Pedro estavam começando a sair de cena. Embora seja improvável que Marcos tenha sido escrito diretamente para não-cristãos, o destaque que o evangelho dá às ações de Jesus, a semelhança entre a estrutura do evangelho e a pregação evangelística dos primeiros cristãos e a intenção expressa de Marcos de escrever um livro sobre o “evangelho” (1.1) — tudo isso sugere que Marcos queria equipar seus leitores cristãos com o conhecimento das “boas notícias da salvação”.<sup>49</sup>

## FONTES

A nossa capacidade de identificar as fontes que Marcos empregou na composição de seu evangelho depende da solução que damos ao problema sinótico. Caso esteja correta a solução de Griesbach, a dos dois evangelhos, então tanto Mateus quanto Lucas serviram de fontes para Marcos, e poderíamos procurar identificar as maneiras como ele “sumariou” essas duas fontes principais. Se, no entanto, estiver correta a solução das duas fontes, então tanto Mateus quanto Lucas dependeram de Marcos, e não teríamos qualquer fonte escrita usada por Marcos. Conforme defendemos no capítulo 1, a teoria das duas fontes tem muito maior probabilidade de estar certa. Qualquer conhecimento das fontes de Marcos basear-se-á, então, em extrapolações feitas a partir do próprio evangelho. E isso, como mostram nas muitas reconstruções conflitantes, é um procedimento altamente duvidoso.<sup>50</sup>

A teoria que mais persiste é a de que houve uma narrativa escrita da paixão anterior a Marcos,<sup>51</sup> mas hoje em dia até mesmo essa idéia é recebida com menos

<sup>49</sup>Veja GUTHRIE, (p. 57-8); CRANFIELD, em *Mark* (p. 14-5); MOULE (p. 122).

<sup>50</sup>KÜMMEL relaciona uma série de sugestões (p. 84-5).

<sup>51</sup>Veja, e.g., Martin DIBELIUS, em *From tradition to gospel* (p. 178-217).



entusiasmo do que no passado.<sup>52</sup> Temos de admitir que não possuímos nenhum conhecimento seguro sobre as fontes escritas que Marcos empregou ao coligir material para seu evangelho, se é que as teve. O material que empregou pode ter chegado até Marcos em pequenas unidades de tradição, conforme pensavam os clássicos críticos da forma, ou em pequenas unidades de tradição bem como em sumários orais mais longos, ou ainda numa combinação desses dois com algumas fontes escritas. De qualquer forma, se, conforme temos defendido, estão certas as tradições sobre a origem petrina de Marcos, então o próprio Pedro é a fonte imediata de grande parte do material de Marcos.

## TEXTO

Os dois problemas textuais mais importantes do evangelho de Marcos dizem respeito ao início e ao fim do evangelho. As palavras “Filho de Deus” (*υἱοῦ θεοῦ* [*huiou theou*]) em 1.1 estão omitidas em uns poucos manuscritos antigos importantes (a primeira versão do uncial  $\aleph$ , o uncial  $\Theta$  e uns poucos minúsculos). Mas as palavras podem ter sido omitidas acidentalmente;<sup>53</sup> elas são encontradas na maioria dos manuscritos mais antigos e importantes (os unciais A, B, D, L, W) bem como no grosso dos manuscritos posteriores; e a inclusão da expressão harmoniza-se bem com a cristologia de Marcos. Acompanhando, portanto, a maioria dos comentaristas contemporâneos, acreditamos que as palavras pertencem ao texto de Marcos.

O fim do evangelho de Marcos apresenta um problema diferente e bem mais sério. A maioria dos manuscritos inclui o denominado final longo, em que são narradas os diversos aparecimentos de Jesus, após a ressurreição, a tarefa que Jesus dá a seus discípulos e a sua ascensão. Esse final longo é impresso como versículos 9-20 na ARA; em algumas versões mais modernas esse final aparece em geral na margem ou com alguma nota. Uma vez que o final longo é encontrado na grande maioria dos manuscritos e que é possível remontá-lo a uma data tão recuada quanto a primeira metade do século II, esse final longo pode reivindicar ser considerado o final original do evangelho de Marcos.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup>Veja esp. Eta LINNEMANN, em *Studien zur Passionsgeschichte* (FRLANT 102); em inglês um resumo bastante útil do debate acha-se em Introduction: from passion traditions to passion narrative, de John R. DONAHUE (em *The passion in Mark: studies on Mark 14—16*, ed. por Werner H. Kelber, p. 8-16).

<sup>53</sup>O olhos de algum copista podem ter saltado de *ου* (*ou*) no final de *Χριστοῦ* (*Christou*, lit. “de Cristo”) para as mesmas letras no final de *θεοῦ* (*theou*, lit. “de Deus”), omitindo aquilo que estava no meio, dessa forma pondo de lado *υἱοῦ θεοῦ* (*huiou theou*, “do Filho de Deus”).

<sup>54</sup>William R. FARMER recentemente defendeu a idéia de que Marcos redigiu os versículos 9-20 antes de escrever seu evangelho e então acrescentou-os ao final do evangelho quando o terminou (*The last twelve verses of Mark*, SNTSMS 25).

Contudo, os argumentos contra a originalidade desse final são bastante fortes. Em primeiro lugar, ele está faltando naqueles que são em geral considerados os dois manuscritos mais importantes (os unciais  $\aleph$  e B) bem como em vários outros. Em segundo lugar, tanto Jerônimo quanto Eusébio declaram que os melhores manuscritos de que dispunham não continham esse final mais longo. Em terceiro lugar, existem dois outros finais do evangelho: um final curto (atestado pelos unciais L,  $\psi$ , 099, 0112, e alguns outros manuscritos) e o final longo com uma interpolação (atestado pelo uncial W e mencionado por Jerônimo). A presença desses finais alternativos sugere que durante algum tempo houve incerteza quanto ao final de Marcos. Em quarto lugar, o final mais longo contém diversas palavras e expressões que não são típicas de Marcos. Em quinto lugar, o final mais longo não flui naturalmente após 16.8: Jesus é o suposto sujeito oculto do versículo 9 (o grego não traz um sujeito expreso), embora o sujeito do versículo 8 tenha sido “as mulheres”; Maria é apresentada no versículo 9 como se ela não tivesse sido mencionada no versículo 1; e “havendo ele ressuscitado de manhã cedo no primeiro dia da semana” (v. 9) soa estranho depois de já ter aparecido a frase “e, muito cedo, no primeiro dia da semana” (v. 2). Acompanhando a grande maioria de comentaristas e críticos textuais contemporâneos, não acreditamos que os versículos 9-20 tenham sido escritos por Marcos como o final de seu evangelho. As semelhanças entre o que se encontra narrado nestes versículos e a narrativa dos aparecimentos do Jesus ressurreto nos outros evangelhos sugerem que este final mais longo foi composto com base nessas outras narrativas a fim de suplementar aquilo que era visto como um final inadequado para o Evangelho de Marcos.<sup>56</sup>

Se os versículos 9-20 não foram o final original do Evangelho de Marcos, então o que foi? Existem três possibilidades principais. Em primeiro lugar, é possível que Marcos tenha pretendido escrever mais mas tenha sido impedido de fazê-lo (por sua morte ou prisão?).<sup>56</sup> Em segundo lugar, Marcos pode ter escrito um final mais longo de seu evangelho, incluindo um ou mais aparecimentos depois da ressurreição, e esse final pode ter-se perdido no curso da transmissão. Tem sido proposto, por exemplo, que a última folha do evangelho de Marcos — presumindo-se que o evangelho estava não na forma de rolo, mas de códice, ou seja, um livro com muitas páginas — pode ter sido acidentalmente arrancada.<sup>57</sup> Em terceiro lugar, Marcos pode ter deliberadamente terminado seu evangelho com o versículo 8. Esta terceira possibilidade está se tornando mais popular e é talvez a mais provável. O evangelho de Marcos caracteriza-se por certo clima

---

<sup>56</sup>O caráter secundário da conclusão mais longa é defendido na monografia *La finale de l'évangile de Marc*, de Joseph HUG.

<sup>56</sup>E.g., ZAHN (vol. 2, p. 479-80).

<sup>57</sup>C. F. D. MOULE especula que a perda das “páginas externas” pode ter resultado no desaparecimento tanto da conclusão quanto do início do evangelho e que 1.1, da mesma forma como 16.9-20, é uma tentativa posterior de preencher as lacunas resultantes (p. 131-2, nota).

de segredo e omissão de dados. Concluir o evangelho com uma proclamação direta do fato da ressurreição (v. 6) e da surpresa e medo resultantes (talvez para serem entendidos no sentido bíblico de temor reverente) das mulheres não seria para Marcos algo conflitante com seus propósitos.<sup>58</sup>

## ESTUDOS RECENTES

Durante muitos séculos deu-se pouca atenção ao evangelho de Marcos.<sup>59</sup> A igreja primitiva viu Mateus ocupar rapidamente o lugar de proeminência entre os evangelhos, sendo Marcos considerado uma obra bem inferior e irrelevante baseada em Mateus. Foi somente no século XIX que Marcos veio a ocupar uma posição de destaque. Para a escola liberal de interpretação, que teve como pioneiros estudiosos tais como H. J. Holtzmann, a simplicidade de estilo de Marcos e a relativa escassez de adorno teológico eram indícios de que esse evangelho apresentava um relato mais antigo e mais fatural da vida de Jesus do que o apresentado nos outros evangelhos. Esse isolamento de Marcos foi destruído pela obra de W. Wrede. Wrede sustentava especificamente que Marcos impôs à tradição a noção do segredo messiânico. No raciocínio de Wrede, nesse evangelho as muitas determinações de Jesus para que fizessem silêncio quanto a quem ele era foram inventadas por Marcos para explicar por que Jesus não foi reconhecido como Messias durante a sua vida.<sup>60</sup> Hoje em dia poucos defendem essa noção de segredo messiânico.<sup>61</sup> O mais provável é que o tema reflita a situação real na vida de Jesus em vez de ser uma invenção posterior.<sup>62</sup> Mas à época em que foi publicada interpretou-se a obra de Wrede como indicação de que Marcos escreveu exatamente como fizeram os outros evangelhos: com grande interesse e preconceito teológicos.

O predomínio da metodologia da crítica da forma durante a maior parte da primeira metade do século XX resultou em quase nenhum interesse em Marcos como evangelho — a atenção estava dirigida para a tradição antes de Marcos. Isso mudou com o surgimento da crítica da redação na década de cinquenta, e os últimos três decênios viram uma inundação de estudos sobre a teologia, propósitos e comunidade de Marcos. As contribuições de Willi Marxsen, Theodore Weeden, S. G. F. Brandon e Ralph Martin foram descritas acima. A esses podem-

---

<sup>58</sup>Veja, e.g., Ned B. STONEHOUSE, em *The witness of Matthew and Mark to Christ*, junto com *The witness of Luke to Christ* (p. 86-118); KÜMMEL (p. 100-1); LANE, em *Mark* (p. 590-2); PESCH, em *Markusevangelium* (vol. 1, p. 40-7).

<sup>59</sup>Para a uma história da interpretação do evangelho de Marcos, veja Sean KEALY, em *Mark's gospel: a history of its interpretation from the beginning until 1979*; MARTIN, em *Mark* (p. 29-50).

<sup>60</sup>William WREDE, *The messianic secret* (1971); o original alemão foi publicado em 1901.

<sup>61</sup>Veja David E. AUNE, em *The problem of the messianic secret* (*NovT* 11: 1-31).

<sup>62</sup>Veja, e.g., HENGEL, em *Literary, historical, and theological problems* (p. 41-5).

se acrescentar inúmeros outros estudos, dedicados quer ao evangelho como um todo, quer a temas específicos dentro do evangelho. Dois temas que vêm recebendo considerável atenção em estudos recentes são a cristologia de Marcos<sup>63</sup> e a descrição que faz dos discípulos.<sup>64</sup>

A metodologia de interpretação dos evangelhos e de Marcos em particular também tem sido objeto de debate. Alguns estudiosos estão procurando aperfeiçoar a técnica de crítica da redação no que diz respeito à sua aplicação a Marcos,<sup>65</sup> ao passo que pelo menos um estudo recente questiona se, no estudo de Marcos, a metodologia está sendo frutífera.<sup>66</sup> Nesse aspecto podemos mencionar outros dois métodos que estão sendo empregados em estudos recentes do evangelho. O primeiro é a análise sociológica, vista em *Community of the New Age*, de Howard Clark Kee.<sup>67</sup> Kee analisa a comunidade de Marcos, sugerindo que ela foi moldada por uma perspectiva apocalíptica e que Marcos estava procurando redefinir e encorajar a comunidade à luz dos propósitos de Deus na história. Outro rumo está sendo determinado pelo interesse recente na aplicação de técnicas literárias modernas nos evangelhos. Esses estudos concentram-se na maneira como Marcos, como uma narrativa, é coligido e como pode ser compreendido pelo leitor contemporâneo.<sup>68</sup> Frequentemente, então, entende-se que a importância de Marcos não se encontra naquilo que ele de fato diz, mas nas estruturas mais profundas criadas por seu "mundo narrativo". Indagações e métodos mais antigos também continuam a aparecer aqui e ali na literatura recente. Nesse aspecto é notável a série de artigos escritos por Martin Hengel, que mostra que Marcos deve ser levado a sério como historiador do cristianismo antigo e que seus óbvios interesses teológicos não nos obrigam a desprezar suas informações como historicamente inúteis.<sup>69</sup>

## A CONTRIBUIÇÃO DE MARCOS

Alguém talvez se sinta tentado a agir exatamente como a igreja primitiva e indagar por que deveria importar-se com Marcos. Aqueles que não consideram o evangelho uma série de trechos extraídos de Mateus e/ou Lucas podem muito

<sup>63</sup>E.g., KINGSBURY, em *Christology*.

<sup>64</sup>E.g., Ernest BEST, em *Following Jesus: discipleship in the gospel of Mark* (JSNTSupp 4).

<sup>65</sup>E.g., E. J. PRYKE, em *Redactional style in the Marcan gospel: a study of syntax and vocabulary as guides to redaction in Mark* (SNTSMS 33).

<sup>66</sup>C. Clifton BLACK, *The disciples according to Mark: Marcan redaction in current debate*, JSNTSupp 27.

<sup>67</sup>Howard Clark KEE, *Community of the New Age*.

<sup>68</sup>Veja, e.g., Elizabeth Struthers MALBON, em *Narrative space and mythic meaning in Mark*; B. L. MACK, em *A myth of innocence: Mark and Christian origins*; Mary Ann TOLBERT, em *Sowing the gospel: Mark's world in literary-historical perspective*.

<sup>69</sup>As monografias de HENGEL foram reunidas em *Studies in the Gospel of Mark*.

bem achar que a importância de Marcos encontra-se quase inteiramente no fato de ele ter fornecido a esses evangelistas mais ricos em conteúdo a matéria-prima básica de seus evangelhos. Segundo esse ponto de vista, a importância de Marcos pode ser considerada como principalmente histórica: ele foi o primeiro a redigir um evangelho, o primeiro a apresentar um relato do ministério de Jesus neste gênero literário específico e em grande parte sem paralelo.

Não se deve, porém, subestimar essa façanha em si. Marcos é o criador do evangelho em sua forma literária — um entrelaçamento de temas biográficos e querigmáticos que transmite com perfeição qual é a relevância desse personagem ímpar da história humana, Jesus de Nazaré, o Filho de Deus. Além disso, ao vincular tão estreitamente a importância que Jesus tem para a igreja a uma série específica de acontecimentos históricos na Palestina na terceira década do século I, Marcos assegurou que a igreja, se ela for fiel aos seus documentos canônicos, jamais abandonará a verdadeira humanidade do Cristo a quem ela adora. Ao lembrar aos cristãos de que sua salvação depende da morte e ressurreição de Cristo, Marcos vinculou inextricavelmente a fé cristã à realidade de acontecimentos históricos.

A própria maneira de Marcos organizar essa história é uma prova disso. A estrutura do evangelho tem sido entendida de diversas maneiras. Philip Carrington sugeriu que na base da estrutura do evangelho encontra-se uma seqüência de lecionário de sinagoga,<sup>70</sup> mas isso é muito improvável.<sup>71</sup> Igualmente improvável é a complicada série de correspondências com o Antigo Testamento identificadas por Austin Farrer.<sup>72</sup> A maioria crê que a geografia desempenha um papel significativo na estrutura do evangelho, e há verdade nisso. Mas a importância da geografia não se deve a algum esquema teológico de Marcos, mas à progressão fatural do ministério de Jesus. C. H. Dodd mostrou que a seqüência do evangelho de Marcos segue a mesma seqüência manifesta na pregação da igreja primitiva.<sup>73</sup> Observe na tabela 5 os paralelos entre a pregação de Pedro em Atos 10.36-40 e a estrutura de Marcos.

---

<sup>70</sup>Philip CARRINGTON, *The Primitive Christian Calendar*.

<sup>71</sup>Para o relacionamento entre os lecionários judeus e os evangelhos, veja Leon MORRIS, em *The New Testament and the Jewish lectionaries*.

<sup>72</sup>Austin FARRER, *A Study in St. Mark*.

<sup>73</sup>DODD, *Framework of the gospel narrative*. O esquema de Dodd foi criticado por D. E. NINEHAM (*Studies in the gospels*, p. 223-39), mas tem sido aceito por outros (e.g., LANE, em *Mark* [p. 10-2]).

**Tabela 5**  
**Paralelos entre a Pregação de Pedro e Marcos**

Atos 10	Marcos
“evangelho” (v. 36)	“princípio do evangelho” (1.1)
“Deus ungiu a Jesus de Nazaré com o Espírito Santo” (v. 38)	a vinda do Espírito sobre Jesus (1.10)
“tendo começado desde a Galiléia” (v. 37)	o ministério na Galiléia (1.16—8.26)
“[Jesus] andou por toda parte, fazendo o bem e curando a todos os oprimidos do diabo” (v. 38)	o ministério de Jesus concentra-se em curas e expulsões de demônios
“nós somos testemunhas de tudo o que ele fez [...] em Jerusalém” (v. 39)	o ministério em Jerusalém (caps. 11—14)
“ao qual também tiraram a vida, pendurando-o no madeiro” (v. 39)	destaque à morte de Cristo (cap. 15)
“a este ressuscitou Deus no terceiro dia” (v. 40)	“ele ressuscitou, não está mais aqui” (16.6)

Embora a seqüência da tabela 5 seja em grande parte ditada pelo curso real dos acontecimentos, o relato objetivo de Marcos, com ênfase na ação, preserva a seqüência mais claramente do que os outros evangelhos. A estrutura querigmática de Marcos ajuda os leitores do evangelho a compreender os acontecimentos salvíficos básicos e prepara-os para recitar esses eventos em sua própria evangelização.

Essa seqüência narrativa enxuta também confere destaque à linha divisória estrutural que é Cesaréia de Filipe. Embora freqüentemente divirjam entre si quanto à estrutura de Marcos, os comentaristas entendem que esse incidente é o ponto crucial a partir do qual o evangelho toma outro rumo. Os dados de 1.1—8.26, com sua ênfase nos milagres de Jesus, culminam com a percepção intuitiva concedida por Deus a Pedro da verdadeira natureza do homem Jesus de Nazaré. Mas, imediatamente após a confissão de Pedro, a ênfase passa para o sofrimento e morte de Jesus, que domina o restante do evangelho. Conforme assinalamos, essa combinação de ênfases revela um importante propósito cristológico de Marcos: Jesus é o Filho *sofredor* de Deus e só pode ser verdadeiramente entendido em termos desse sofrimento.

Conforme também assinalamos supra, quando tratamos do propósito desse evangelho, outro tema central de Marcos é o discipulado. Os Doze aparecem com grande destaque em Marcos e servem em geral como exemplo para os discípulos a quem Marcos se dirige em seu evangelho. Na verdade os Doze nem sempre são apresentados como modelos a serem imitados: o seu fracasso evidente, embora até certo ponto presente nos outros evangelhos, é especialmente proeminente em Marcos. O evangelista descreve os discípulos como duros de coração (*e.g.*, 6.52), espiritualmente fracos (*e.g.*, 14.32-42) e incrivelmente obtusos (*e.g.*, 8.14-21). No

dizer de Guelich, Marcos apresenta os discípulos como igualmente “privilegiados e perplexos”.<sup>74</sup> Talvez dessas duas maneiras eles sejam modelo para os discípulos dos dias tanto de Marcos quanto de hoje: privilegiados por pertencerem ao reino, mas ao mesmo tempo perplexos com os aparentes reveses que o reino experimenta quando cristãos sofrem. Por outro lado, Marcos talvez queira contrastar implicitamente a situação dos Doze, que procuravam seguir a Jesus antes da cruz e da ressurreição, com a dos discípulos cristãos da época em que escreveu o evangelho: estes últimos, contudo, seguem a Jesus com a ajuda dos poderes da nova era da salvação que raiou.

---

<sup>74</sup>GUELICH, *Mark 1—8:26*, p. xlii.

---

# lucas

## CONTEÚDO

O evangelho de Lucas é o livro mais longo do Novo Testamento e inclui boa quantidade de informações não encontradas em outros textos. Podemos perceber algo do movimento que Lucas discerniu se examinarmos as cinco principais seções de seu relato.

*Primórdios cristãos (1.1—4.13).* Depois de um breve prefácio (1.1-4), Lucas traz uma seção exclusiva que sobre a primeira infância de João Batista e de Jesus. Ele nos conta que o anjo Gabriel predisse o nascimento de João Batista (1.5-25) e o de Jesus (1.26-38). Ele escreve sobre uma visita que Maria fez a Isabel (1.39-45) e traz o texto do cântico de Maria (1.46-56). Seguem-se o nascimento de João Batista e como lhe foi dado o nome (1.57-66) e depois vem o cântico de Zacarias (1.67-80). Ele passa então ao nascimento de Jesus, junto com a história dos anjos e pastores (2.1-20), à apresentação do menino Jesus no templo (2.21-40) e a única história que temos sobre Jesus adolescente (2.41-52). Em seguida vêm o ministério de João Batista (3.1-20) e o batismo de Jesus por João (3.21-22), a genealogia de Jesus (3.23-38) e a narrativa da tentação (4.1-13).

*Jesus na Galiléia (4.14—9.50).* O ministério público de Jesus na Galiléia começa com seu sermão em Nazaré (4.14-30) e com histórias de suas curas (4.31-41) e de uma viagem de pregação (4.42-44). Ele opera uma pesca miraculosa, que termina com o chamado a Simão para pescar homens (5.1-11), e depois cura um leproso (5.12-16) e um paralítico (5.17-26). Ele chama Levi (5.27-32) e responde a uma pergunta sobre o jejum (5.33-39). O uso correto do sábado (6.1-11) e o chamado dos Doze (6.12-16) são apresentados em seguida. Depois vêm o Sermão da Planície, com seus importantes ensinamentos sobre o amor (6.17-49), a cura do escravo do centurião (7.1-10) e a ressurreição do filho de uma viúva em Naim (7.11-17). Seguem-se perguntas feitas por João Batista (7.18-35) e a unção de Jesus por uma pecadora (7.36-50). Lucas passa a falar de mulheres que ajudaram Jesus (8.1-3) e a narrar a parábola do semeador (8.4-15), após o que ele



apresenta o ensino sobre a candeia que não se pode ocultar (8.16-18) e sobre a mãe e irmãos de Jesus (8.19-21). Em seguida Jesus acalma a tempestade (8.22-25), e cura o endemoninhado geraseno (8.26-39), seguido do relato entrelaçado da cura da mulher com hemorragia e da ressurreição da filha de Jairo (8.40-56). No capítulo 9 temos a missão dos Doze (9.1-6), a perplexidade de Herodes (9.7-9), a multiplicação dos pães para os cinco mil (9.10-17), o reconhecimento de que Jesus é o Cristo e as conseqüências disso para o discipulado (9.18-27), a transfiguração (9.28-36), a cura do menino que tinha um espírito maligno (9.37-45) e ensino sobre o discipulado (9.46-50).

*A viagem de Jesus a Jerusalém (9.51—19.44).* Nessa longa seção sobre a viagem de Jesus da Galiléia para Jerusalém, não é fácil seguir o curso da viagem ou identificar, na maioria dos trechos da narrativa, exatamente em que ponto da viagem Jesus se encontra. Parece que Lucas está mais preocupado em ressaltar o tema-enredo da viagem do que em apresentar locais exatos. Com isso ele está ressaltando que Jesus deslocou-se o tempo todo para a frente em sua jornada para Jerusalém a fim de consumir a obra que viera realizar na terra.<sup>1</sup> A seção principia com mais lições sobre o discipulado (9.51-62) e com Jesus enviando 72 pregadores às cidades que ele estava em vias de visitar e com a reação diante do relatório deles (10.1-24). Segue a parábola do bom samaritano (10.25-37), depois Jesus visita o lar de Marta e Maria (10.38-42). Lucas passa para a oração dominical (11.1-4) e o ensino sobre a oração (11.5-13). Um trecho importante sobre espíritos malignos deixa claro que Jesus é forte demais para os poderes do mal (11.14-26), após o que há uma longa seção em que Jesus ensina o povo e em que advertências, encorajamento, preocupação, vigilância e divisões atraem a atenção (11.27—12.59). Ressalta-se o arrependimento (13.1-9) antes de Jesus curar uma mulher aleijada numa sinagoga num dia de sábado (13.10-17). Há ensinamentos sobre o reino de Deus (13.18-30) e um lamento por Jerusalém (13.31-35). Há ensino interessante por ocasião de uma refeição na casa de um fariseu proeminente, incluindo a parábola da grande ceia (14.16-24) e uma declaração sobre o preço do discipulado (14.25-35). Lucas apresenta a seguir três parábolas, sobre a ovelha perdida, a moeda perdida e o filho perdido (15.1-32), outra sobre o mordomo infiel (16.1-9) e mais ensino, na sua maior parte sobre o dinheiro, que inclui a parábola sobre o rico e Lázaro (16.10-31). Há ensino sobre o serviço (17.1-10), a cura de dez leprosos (17.11-19), a vinda do reino de Deus (17.20-37) e duas parábolas sobre a oração (18.1-14). Lucas conta acerca de pais que levaram os filhos a Jesus (18.15-17) e a história do governante jovem e rico (18.18-30). Jesus profetiza sua paixão (18.31-34), e Lucas passa a contar dois acontecimentos ocorridos em Jericó e vizinhanças: a cura de um mendigo cego (18.35-43) e a visita de Jesus a Zaqueu (19.1-10). Ele narra a parábola das minas (19.11-26) e a entrada triunfal de Jesus em Jerusalém (19.27-44).

---

<sup>1</sup>“Ele desenfatura todos os dados topográficos à exceção daqueles relacionados com Jerusalém, e o resultado é notável” (ROBERT/FEUILLET, p. 230).

*Jesus em Jerusalém (19.45—21.38).* Esta seção trata daquilo que Jesus fez e ensinou em Jerusalém. Lucas relata a purificação do templo (19.45-46) e o ensino de Jesus (19.47-48), também sobre sua autoridade (20.1-8). À parábola dos maus arrendatários (20.9-18) segue uma série de tentativas de apanhar Jesus em armadilha (20.19-44) e uma advertência sobre os mestres da lei (20.45-47). Lucas nos conta sobre a oferta da viúva (21.1-4) e passa para o discurso escatológico de Jesus (21.5-36). A seção termina com mais ensino no templo (21.37-38).

*A crucificação e ressurreição de Jesus (22.1—24.53).* Lucas principia sua narrativa da crucificação com Jesus sendo traído por Judas (22.1-6) e passa para a última ceia e o ensino subsequente no cenáculo (22.7-38). Ele fala da agonia e oração de Jesus (22.39-46) e de sua prisão (22.47-54). Em seguida vêm as negações de Jesus por Pedro e as zombarias dos soldados (22.55-65), e depois vemos Jesus perante o Sinédrio (22.66-71), Pilatos (23.1-5) e Herodes (23.6-12). Jesus é condenado (23.13-25), crucificado (23.26-49) e por fim sepultado por José de Arimatéia (23.50-56). A narrativa da ressurreição começa com dois homens com roupas resplandecentes que contam às mulheres que Jesus ressuscitou (24.1-11) e com Pedro junto ao túmulo (24.12). Há um lindo relato sobre um aparecimento de Jesus a dois discípulos que caminhavam para Emaús (24.13-35), relato que é seguido por seu aparecimento aos discípulos (24.36-49). Lucas termina seu evangelho com um breve relato da ascensão (24.50-53).

## AUTOR

A maioria dos críticos concorda que Lucas e Atos procedem do mesmo autor. Atos 1.1 refere-se a Teófilo e ao “primeiro livro”, dando a entender que Atos é o segundo volume de uma obra em dois volumes. O estilo e o vocabulário são aqueles que esperaríamos de um mesmo autor, e não se apresentou nenhum bom motivo para questionar isso. Que Lucas foi esse autor é declarado pelo herege Marcião em meados do século II, por um antigo prólogo desse evangelho (frequentemente denominado prólogo antimarcionita),<sup>2</sup> aparentemente escrito perto do fim do século II, e pelo Cânon Muratoriano. Autores tais como Ireneu e Tertuliano escrevem como se não existisse qualquer dúvida acerca da autoria lucana desses livros. O mais antigo manuscrito de Lucas, o papiro Bodmer XIV, citado como *p*<sup>75</sup>, e datado de 175-225 d.C., atribui o livro a Lucas.<sup>3</sup> A tradição não as-

<sup>2</sup>Tanto a forma grega quanto a latina do prólogo estão em *Synopsis quattuor evangeliorum*, p. 533, de Kurt ALAND (Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1964). R. G. HEARD cita o texto grego e uma tradução em inglês (The old gospel prologues {JTS 6: 7}).

<sup>3</sup>Joseph A. FITZMYER, *The gospel according to Luke I—IX*, 2 ed., p. 35-6. Kirsopp Lake declarou sobre os títulos dos quatro evangelhos: “Por que este testemunho não deve ser aceito? Jamais se apresentou qualquer motivo, pois a idéia de que na antigüidade havia uma tendência a livros anônimos é contrária a todas as evidências”. (LAKE, p. 4).

socia nenhum outro nome a esses escritos.<sup>4</sup> Devemos ter em mente a afirmação feita por M. Dibelius de que era improvável que um livro que tivesse o nome da pessoa a quem era dedicado não trouxesse o nome do seu autor (que estaria numa etiqueta apenas).<sup>5</sup> Não é fácil imaginar como algum outro nome teria sido completamente suprimido ou por que o nome de Lucas teria sido associado a esses escritos caso ele não os tivesse redigido. Em debates patrísticos dá-se muita ênfase à apostolicidade como critério para a aceitação de livros, de modo que, se o autor foi alguém desconhecido, teria sido muito mais provável que eles tivessem sido atribuídos a um apóstolo ou a alguém como Marcos. Até onde sabemos, Lucas não foi um membro assim tão destacado da igreja primitiva a ponto de, sem qualquer razão, obras como essas serem atribuídas a ele. O prefácio mostra que o autor não foi uma testemunha ocular do ministério de Jesus mas que fez muitas investigações cuidadosas, e isso está de conformidade com o que a tradição diz sobre Lucas.

Em quatro trechos de Atos o escritor emprega o pronome “nós” de uma tal forma que sugere que ele esteve presente nessas ocasiões (At 16.10-17; 20.5-16; 21.1-18; 27.1—28.16). O uso da primeira pessoa do singular na abertura tanto de Lucas quanto de Atos talvez apóie esses trechos, mostrando dessa maneira que o autor teve um interesse pessoal por aquilo que estava escrevendo. A última passagem que utiliza “nós” situa o escritor em Roma na época em que ali Paulo esteve preso, de modo que o autor é um daqueles mencionados entre os que estavam com Paulo naquela época e provavelmente sem serem mencionados em Atos. Isso nos deixa com Tito, Demas, Crescente, Jesus Justo, Epafros, Epafrodito e Lucas. Parece que jamais encontrou-se um bom motivo para atribuir a autoria de Lucas-Atos a qualquer desses outros, de forma que voltamos a Lucas. Não tem fundamento a objeção de que ninguém que tivesse sido companheiro de Paulo demonstraria tão pouco interesse por suas cartas como ocorre em Lucas-Atos ou seria tão não-paulino em sua teologia, pois não temos meios de saber o quanto os companheiros de viagem de Paulo sabiam sobre a correspondência do apóstolo ou se aprofundaram em sua teologia. Aqueles que defendem uma data posterior são da opinião de que o autor foi alguém que teve acesso ao diário de um companheiro de viagem do apóstolo. Mas o estilo das seções que empregam o pronome “nós” é igual ao das demais partes de Lucas-Atos, de maneira que isso requer que o escritor tenha sido inteligente o suficiente para reescrever o original de modo tão completo a ponto de fazer desaparecer o estilo inicial e ao mesmo

---

<sup>4</sup>E. Earle ELLIS chama de “exercício em improbabilidades” o ponto de vista de que antes de meados do século II alguém empregou “astutas técnicas de detetive” para descobrir um autor anteriormente desconhecido deste evangelho (*The Gospel of Luke*, p. 42).

<sup>5</sup>M. DIBELIUS, *Studies in the Acts of the Apostles*, p. 148. Ele também afirma sem rodeios: “As duas obras, o evangelho e Atos, foram desde o início apresentadas ao público leitor tendo o nome de Lucas como o seu autor” (p. 89).

tempo tenha sido tão descuidado a ponto de nem sempre alterar “nós” para “eles”. Isso é altamente improvável.

Os trechos que empregam a primeira pessoa do plural nos permitem saber que o autor ficou hospedado na casa do evangelista Filipe em Cesaréia (At 21.8), e que somente cerca de dois anos depois Paulo e seu grupo navegaram para Roma (At 24.27, 27.1). Fica claro que houve inúmeras oportunidades para o escritor coletar boa quantidade de informações sobre Jesus e sobre a vida da igreja primitiva.

Rendel Harris desenvolveu um raciocínio de que o texto ocidental original de Atos 20.13 trazia “Mas eu, Lucas, e aqueles que estavam comigo, subimos a bordo”, e F. F. Bruce conclui que, caso isso possa ser aceito, temos testemunho em favor da autoria lucana por volta de 120 d.C., pois essa é “a data provável da recensão ‘ocidental’”. Ele ainda assinala que os padres mequitaristas publicaram uma tradução armênia do comentário de Efrém sobre Atos e que esse comentário contém essas exatas palavras em Atos 20.13.<sup>6</sup> Caso isso possa ser aceito, é de fato evidência muito antiga da autoria lucana.

Em tempos passados se deu muita ênfase à linguagem médica de Lucas-Atos,<sup>7</sup> mas H. J. Cadbury demonstrou que isso não tem muita importância, pois parece que de modo geral os escritores médicos empregavam uma linguagem bastante parecida com a de outras pessoas, e Cadbury sustenta que de qualquer forma a linguagem de Lucas não é especificamente médica.<sup>8</sup> Mas, se a linguagem médica já não é uma forte prova de que o autor foi “Lucas, o médico amado” (Cl 4.14), pelo menos não é inconsistente com essa hipótese. Alguns trechos deixam transparecer um interesse médico, por exemplo quando Lucas fala de uma febre “muito alta”, ao passo que Mateus e Marcos falam apenas de uma febre (Lc 4.38; Mt 8.14; Mc 1.30). Podem-se apresentar outros exemplos.<sup>9</sup>

A objeção mais forte a Lucas como autor é a alegação de que o autor de Atos não pode ter sido um companheiro de Paulo, em parte devido às dificuldades de conciliar algumas afirmações em Atos com o que Paulo diz em suas cartas (e.g., nas referências às visitas de Paulo a Jerusalém, cf. At 9.26; 11.30; 15.2; e Gl

<sup>6</sup>F. F. BRUCE, *The Acts of the Apostles*, p. 5.

<sup>7</sup>Isso foi defendido por W. K. HOBART, em *The medical language of Luke*, e com menos veemência por A. HARNACK, em *Luke the physician*.

<sup>8</sup>H. J. CADBURY, *The style and literary method of Luke*, HTS 6.

<sup>9</sup>Alfred Wikenhauser concorda que o estilo não prova que o autor é médico, mas em seguida acrescenta que “apesar disso a tradição não precisa ser abandonada e ainda pode ser defendida, pois o autor revela familiaridade com a terminologia médica (cf., e.g., Lc 4.38; 5.12; 8.44; At 5.5,10; 9.40) e inquestionavelmente descreve enfermidades e tratamentos do ponto de vista de um médico (e.g., Lc 4.35; 13.11; At 3.7; 9.18)” (*New Testament Introduction* [ET New York: Herder, 1963], p. 209); sua conclusão é amenizada apenas ligeiramente na mais recente edição (em alemão) da sua obra (WIKENHAUSER, p. 254-5).

1.18; 2.1), em parte devido à teologia que Atos atribui a Paulo.<sup>10</sup> Tais objeções não parecem válidas; talvez basta consultar neste livro o capítulo sobre Atos.

Em geral se acredita que Lucas foi um cristão gentio. Em Colossenses 4.10-14, Paulo refere-se a Aristarco, Marcos e Jesus Justo como “os únicos da circuncisão [isto é, judeus] que cooperaram pessoalmente comigo pelo reino de Deus” e pouco depois envia saudações da parte de Lucas, o que parece claramente colocar Lucas entre os crentes gentios. Alguns negam isso, mas não de modo convincente. Ele pode ter sido grego, mas isso não significa necessariamente que a Grécia era sua terra natal. O antigo prólogo anteriormente mencionado diz que ele era natural de Antioquia;<sup>11</sup> não dá para ter certeza sobre isso. É bastante claro que ele era uma pessoa de boa cultura e que escreve um grego muito bom (observe-se a expressão “em sua própria língua”, que ele utiliza em Atos 1.19; o aramaico não era a língua de Lucas). Ele começa com um parágrafo em estilo clássico (1.1-4). O restante de seus dois primeiros capítulos revela uma forte influência hebraica,<sup>12</sup> enquanto o restante do livro está num bom grego helenístico que constantemente faz o leitor lembrar-se da Septuaginta. Essa versatilidade aponta para um escritor de não pouca competência.<sup>13</sup>

## LOCAL DE ORIGEM

De acordo com o prólogo antimarcionita, Lucas era natural de Antioquia e escreveu seu evangelho “nas regiões da Acaia”.<sup>14</sup> Isso se harmoniza com aquilo que sabemos, caso Lucas tenha permanecido em Roma até Paulo ser solto da prisão (ou até ser executado, se nossa posição for a de que ele não foi solto), então foi para a Grécia e escreveu esse evangelho. Mas deve-se destacar que isso é especulação. Em alguns Manuscritos posteriores Roma aparece como o local em que esse evangelho foi escrito, mas não se sabe em que se baseia essa afirmação.

---

<sup>10</sup>Robert M. Grant destaca que tal afirmação “ignora até que ponto é possível associar-se a, e trabalhar, com outros sem necessariamente partilhar de todas as suas preocupações; em outras palavras, deixa de explicar tanto a diversidade que se vê dentro da unidade do cristianismo contemporâneo quanto a existente dentro da igreja primitiva” (GRANT, p. 135).

<sup>11</sup>Isso encontra apoio no fato de que D e uns poucos outros manuscritos trazem em At 11.28, texto que situa os acontecimentos em Antioquia, o pronome na primeira pessoa do plural.

<sup>12</sup>Acerca da importância do estilo semítico dos caps. 1—2, esp. nos denominados hinos, veja Stephen FARRIS, em *The hymns of Luke's infancy narratives: their origin, meaning, and significance* (JSNTSupp 9).

<sup>13</sup>“Ele compôs sua narrativa (*diēgēsis*) não apenas como um historiador antigo à moda helenística, nem apenas como um teólogo da igreja primitiva a escrever num estilo bíblico, mas também como um consciente literato do período romano” (FITZMYER, em *Luke I—IX* [p. 92]). X. Léon-Dufour acredita que Lucas “para o ouvido grego era refinado e ao mesmo tempo muitas vezes vulgar” (ROBERT/FEUILLET [p. 223]).

<sup>14</sup>Citado de *Old Gospel Prologues*, de R. G. HEARD (p. 7).

Alguns estudiosos enfatizam a ligação de Lucas com Antioquia. Eusébio diz que ele era “de raça antioquiana” (*H.E.* 3.4.6), mas isso não é o mesmo que dizer que ele escreveu seu evangelho naquela cidade. Em suma, temos de dizer que não há provas suficientes para vincular esse evangelho definitivamente a qualquer região em particular. A Acaia é uma conjectura plausível, mas não podemos afirmar mais do que isso.

## DATA

Temos de considerar a data de Atos junto com a de Lucas, pois o evangelho não pode ser posterior a seu segundo volume. Algumas considerações favorecem uma data no início dos anos sessenta para o evangelho.

1) Atos não menciona a perseguição por Nero nem a acontecimentos como a destruição de Jerusalém ou as mortes de Paulo ou Tiago (62 d.C.). Não se menciona qualquer evento posterior ao ano 62.

2) Lucas provavelmente teria mencionado a soltura ou a execução de Paulo, se ela já acontecera. Mas ele conclui o livro de Atos com o apóstolo na prisão em Roma.

3) Está registrado que a profecia de Ágabo se cumpriu (At 11.28), mas não a profecia de Jesus sobre a queda de Jerusalém (Lc 21.20). A inferência é que ela ainda não ocorrera.

4) 2 Timóteo 1.18 registra uma visita de Paulo a Éfeso, mas Atos 20.25, 38 registra as palavras de Paulo de que não tornaria a ver os efésios. Argumenta-se que, se essa visita posterior já tivesse acontecido, Lucas teria feito um comentário apropriado.

5) As epístolas paulinas foram evidentemente tidas em grande valor pela igreja primitiva, mas não são aludidas em Atos. Quanto mais tarde colocarmos Atos, mais difícil é explicar isso.

6) É improvável que, depois da perseguição por Nero, um escritor cristão apresentaria uma descrição favorável de Roma como a que aparece em Lucas-Atos.

Para alguns estudiosos essas evidências são convincentes, e eles datam esse evangelho no início dos anos sessenta. Outros destacam que os argumentos dependem até certo ponto daquilo que acreditamos que Lucas teria ou não escrito e preferem uma data posterior. Baseados nos argumentos apresentados a seguir, podem defender o período de 75 a 85 d.C.:

1) Considera-se evidente por si só que a derrocada de Jerusalém necessariamente tenha precedido a redação deste evangelho (veja Lc 19.43; 21.20, 24). Mas será que estamos em condições de negar que Jesus possuía dons proféticos? De qualquer maneira, os trechos para os quais se tem chamado a atenção contêm bem poucas informações no que diz respeito a detalhes, e neles certamente nada

existe que requeira que esse evangelho tenha sido escrito depois do evento.<sup>15</sup> Expressões tais como, por exemplo, “Jerusalém sitiada de exércitos” (21.20) ou à construção “de trincheiras” (19.43) não passam de referências à técnica usual de cerco e não podem ser consideradas profecias depois do evento.<sup>16</sup> Aqueles que defendem que são profecias do gênero deveriam reparar nas palavras sobre “o Filho do homem vindo numa nuvem, com poder e grande glória” (21.27). Para serem coerentes, deveriam defender que isso também é uma referência a um evento ocorrido. Devemos também ter em mente a fuga da comunidade cristã para Pela devido a uma revelação,<sup>17</sup> o que parece indicar um conhecimento, antes do cerco, das palavras de Jesus em 21.21.

2) Visto que Lucas recorreu a Marcos, ele tem de ser posterior, o que o coloca no mínimo nos anos setenta. Mas, se Marcos for anterior à data aceita por esses críticos, Lucas também pode ter sido escrito antes da data por eles proposta. Tanto Marcos como Lucas faziam parte do grupo ligado a Paulo, de modo que é provável que Lucas tenha obtido bem cedo um exemplar do evangelho de Marcos.

3) Insiste-se em que se deve atribuir a Lucas uma data relativamente próxima de Mateus. Pelo fato de geralmente atribuir-se a este uma data na década de oitenta, Lucas também deve ser colocado nessa década. Mas não está claro por que se deve atribuir a Lucas uma data próxima a de Mateus e, de qualquer forma, a data de Mateus é objeto de debates.

4) Muitos haviam escrito antes de Lucas (1.1), e isso levaria tempo. Vários, no entanto, poderiam ter se lançado a escrever no espaço de 30 anos, e 30 anos nos deixam apenas no início dos anos sessenta (Paulo esteve escrevendo nos anos cinquenta e talvez já nos anos quarenta).

Parece, então, que os argumentos aduzidos são muito subjetivos. Na realidade não há qualquer motivo convincente para uma data na década de 80. Ainda menos provável é o ponto de vista de que Lucas foi escrito no século II. Por volta do ano 140 Marcião introduziu em seu cânon das Escrituras um Lucas expurgado como o seu único evangelho, o que sugere que já à época de Marcião esse livro era reconhecido como autoridade. Uma data no século II não deixa muito tempo

<sup>15</sup>Segundo Bo REICKE, o ponto de vista de que essa é uma profecia posterior ao evento é “um exemplo surpreendente de dogmatismo acríptico em estudos do Novo Testamento” e assinala que em nenhum dos sinóticos a profecia se conforma exatamente ao que sabemos sobre a destruição de Jerusalém (Synoptic prophecies of the destruction of Jerusalem [em *Studies in New Testament and early Christian literature*, ed. por D. E. Aune, p. 121]).

<sup>16</sup>FITZMYER sustenta que essas alusões “deixam claro” que Lucas está escrevendo depois da destruição de Jerusalém e uma vez mais diz que “não dá para entender como alguém pode dizer que no evangelho de Lucas não há qualquer referência à destruição de Jerusalém” (*Luke I—IX*, p. 54, 56). É curioso que um erudito como ele seja tão dogmático.

<sup>17</sup>EUSÉBIO, *H.E.* 3.5.3. Essa informação é apoiada por Epifânio. William L. LANE assinala a rejeição desse testemunho por S. G. F. Brandon e a refutação da posição de Brandon por S. Sower (*The gospel according to Mark* [Grand Rapids, Eerdmans, 1974], p. 468 e nota 79).

para esse reconhecimento ter acontecido. Alguns argumentam que Lucas foi escrito numa data avançada, afirmando que esse evangelista utilizou Josefo (cuja obra *Antigüidades* foi publicada em cerca de 93 d.C.). Se isso procede, Lucas deve ter escrito no século II. Mas em Josefo há bem poucos dados que teriam sido de alguma utilidade para Lucas, e nos dois trechos que supostamente procedem daquele autor existem diferenças significativas. Especificamente, se Lucas dependeu de Josefo, ele utilizou-o duas vezes e em ambas o citou errado. O argumento praticamente não tem peso.<sup>18</sup>

As evidências em favor de uma data mais antiga parecem mais convincentes do que as que favorecem uma data posterior e, embora não cheguem a ser uma prova irrefutável, esta deve ser aceita.

### DESTINATÁRIO(S)

Em sua forma atual, esse evangelho é dirigido ao “excelentíssimo Teófilo” (1.3). A maneira mais natural de entender a expressão é que Teófilo era uma pessoa de verdade e o mecenas de Lucas, provavelmente pagando os custos da publicação do livro, e que foi por isso a ele dirigido. O adjetivo provavelmente significa que Teófilo era uma pessoa de posição. O tratamento pode ser de cortesia, mas no Novo Testamento é aplicado a dois governadores, Félix (At 24.3), e Festo (At 26.25). Contudo, o nome em si significa “aquele que ama a Deus”, e alguns têm imaginado que Lucas esteja empregando o nome de modo simbólico, dessa forma dirigindo seu livro a pessoas piedosas de todos os lugares. Embora não seja possível refutar isso, parece improvável.

Se tomarmos Teófilo como uma pessoa de verdade e como o primeiro a receber o livro, isso não quer dizer que Lucas pretendia que sua obra fosse somente para os olhos dele. O prefácio literário dá a entender que desde o início o objetivo era que o livro fosse lido, não por um pequeno grupo de crentes, mas presumivelmente por um grande público.<sup>19</sup> O cuidado com que Lucas organizou uma quantidade tão grande de informações parece indicar que ele tinha em vista um público mais amplo. Seus dois volumes foram escritos para dar valiosas informações ao público cristão (e a quaisquer outros que viessem a se interessar) sobre a vida, morte, ressurreição e ascensão de Jesus e sobre a história de segmentos da igreja cristã até a época em que Paulo esteve preso em Roma. Ele teve em mente cristãos predominantemente gentílicos, conforme podemos

---

<sup>18</sup>Hans CONZELMANN sustenta que Lucas pertence à “terceira geração” de cristãos, mas concorda que “não se pode provar” que o evangelho dependa de Josefo (Luke’s place in the development of early Christianity [em *Studies in Luke-Acts*, ed. por Leander E. Keck e J. Louis Martyn, p. 299, 305]).

<sup>19</sup>Diz G. G. BAIRD: “A dedicação formal desta obra a Teófilo, cuja forma de tratamento (‘excelentíssimo’) mostra que ele ocupava um cargo elevado no governo romano, sugere fortemente que o evangelho foi escrito com vistas à publicação e foi, portanto, dirigido basicamente para o público externo” (*The Gospel of St Luke*, p. 14).



perceber a partir de: (1) a dedicatória a alguém com nome grego, (2) a maneira como ele mostra claramente a relevância da salvação para pessoas fora da comunidade de Israel, e (3) o estilo greco-romano de seu prefácio. Ele evita principalmente palavras aramaicas como “Rabi” (Mc 9.5, BJ) e “Aba” (Mc 14.36);<sup>20</sup> aquilo que ele diz é do interesse de cristãos judeus, mas ao que parece não era dirigido a eles em primeiro lugar.

## A COMPOSIÇÃO DO EVANGELHO DE LUCAS

Os três primeiros evangelhos apresentam muitas semelhanças. Esse fato, junto com algumas diferenças marcantes, coloca diante daqueles que estudam esses evangelhos um problema que até agora tem resistido a soluções (embora muito se possa aprender com um estudo dos relacionamentos entre os evangelhos; veja acima o cap. 1). Parece altamente provável que, ao escrever seu evangelho, Lucas tenha feito uso de Marcos e de uma fonte ou fontes que ele tinha em comum com Mateus (a denominada fonte Q; esse pode ter sido um único documento, mas mais provavelmente era um grupo de documentos), junto com dados não utilizados pelos dois outros, a saber, uma ou mais fontes escritas ou orais (a denominada fonte L).

No uso que faz de suas fontes, Lucas faz alterações que melhoram o estilo de trechos de Marcos e provavelmente também de Q. Ele não reescreve inteiramente esses trechos, mas retém o suficiente para percebermos que está empregando uma fonte. Mas sua maior habilidade literária significa que ele inevitavelmente aproveita a oportunidade de melhorar a forma de expressão. Ele também abrevia aquilo que Marcos escreveu mediante a omissão de detalhes que não são essenciais ao seu propósito. Por exemplo, em Lucas a parábola do semeador tem 90 palavras, ao passo que em Marcos ela tem 151 (Lc 8.4-8; Mc 4.1-9), e existem abreviações semelhantes em vários lugares. As omissões de Lucas envolvem com freqüência incidentes que ele incluiu em outros trechos, aparentemente extraídos de uma de suas outras fontes. Esse é um assunto um tanto quanto complicado, pois às vezes ele inclui informação proveniente de duas histórias, ou “parelhos”. É assim que 9.23-24 parece provir de Marcos 8.34-35 e o trecho semelhante de 14.27; 17.33 lembra Mateus 10.38-39 e pode muito bem ter provindo de Q.

O que parece muito estranho para os dias de hoje é que, embora às vezes ele fale de Jesus como alguém que revela sentimentos (*e.g.*, 7.13), aqui e ali Lucas omite referências às emoções de Jesus, sejam elas de compaixão (5.13; cf. Mc 1.41), ira e pesar (6.10; cf. Mc 3.5) ou amor (18.22; cf. Mc 10.21); ele se concentra naquilo que Jesus fez e disse, e não naquilo que ele sentiu. Talvez ele quisesse

<sup>20</sup>Ele inclui umas poucas palavras aramaicas transliteradas em grego, tais como ἀμήν (*amēn*, 4.24 *etc.*), Βεελζεβούλ (*Beelzeboul*, 11.15-19), γέεννα (*geenna*, 12.5), μαμωνᾶς (*mamōnas*, 16.9-13), πάσχα (*pascha*, 22.1 *etc.*), σάββατον (*sabbaton*, 4.16 *etc.*), Σατανᾶς (*Satanas*, 10.18 *etc.*) e σίκερα (*sikera*, 1.15).

que para seus leitores ficasse claro que Jesus não era levado pelas emoções, mas sempre estava no controle da situação. Um aspecto curioso dos escritos de Lucas, que estão num grego muito bom, é a inclusão de diversas expressões mais comuns em línguas semíticas do que em grego (e.g., “aconteceu que”). A razão disso pode ser sua fidelidade às fontes de que dispunha ou a seu desejo de escrever em linguagem “bíblica”.

Às vezes se afirma que Lucas, antes de se deparar com um exemplar de Marcos e começar sua obra, produziu aquilo que é chamado de Protolucas. Diz-se que mais ou menos 60 por cento de Lucas não aparecem em Marcos, que aproximadamente 30 por cento de Marcos não se acham em Lucas, que a narrativa da paixão existente em Lucas é aparentemente bem independente da de Marcos,<sup>21</sup> e que alguns dos paralelos que Lucas tem com Marcos apresentam diferenças significativas. Alguns têm proposto a hipótese de que Lucas combinou os dados de Q com suas próprias fontes (L) e transformou-os num documento.<sup>22</sup> Seria possível alegar que esse documento já seria um evangelho, pois o comprimento total de Q + L é maior do que o comprimento de Marcos.<sup>23</sup>

Há várias razões para postular um documento protolucano. Uma delas é que o material Q de Lucas está *combinado* com L e não simplesmente encaixado de modo separado, ao passo que seu material de Marcos não está combinado dessa maneira. De acordo com o método de Lucas, o material de Marcos pode ser trabalhado com melhorias estilísticas e coisas do gênero, mas não é combinado com Q ou com L. Além disso, 3.1 se parece com o início de um livro (acredita-se que as histórias da primeira infância não pertençam a Protolucas), e a genealogia de Jesus viria então num ponto bem natural, logo após a primeira menção a seu nome. Existe um trecho curto, 6.20—8.3, e um longo, 9.51—18.14, onde parece que Lucas não faz qualquer referência a Marcos, o que é curiosíssimo se Lucas tomou por base a estrutura de Marcos. Ao longo deste evangelho o

---

<sup>21</sup>KÜMMEL defende que o relato que Marcos apresenta da paixão é a base para o de Lucas (p. 131 e ss.). Mas CAIRD assinala que dos 163 versículos da narrativa da paixão em Lucas, existem “apenas 20 em que existe algum tipo de semelhança verbal que normalmente é considerada prova de dependência”. Ele acrescenta: “Quando Lucas está inquestionavelmente seguindo Marcos, ele utiliza 53 por cento das palavras de Marcos, mas aqui ele emprega apenas 27 por cento, e muitas das palavras que ele partilha com Marcos são palavras sem as quais nem teria sido possível contar a história da paixão” (*Gospel of St Luke*, p. 25). Não se pode dizer que alguém já defendeu de modo convincente que Lucas baseia-se em Marcos no caso do relato da paixão.

<sup>22</sup>E.g., Vincent TAYLOR, em *The gospel according to St. Mark* (2 ed.); B. H. STREETER, em *The four gospels*. É claro que nenhum dos dois é o pai da idéia; Streeter assinala ter encontrado algo bem parecido numa obra de E. R. Buckley em 1912 (p. ix, nota 1), e de forma semelhante outros a têm defendido. Pullan, por exemplo, traz algo bastante semelhante (p. 26). Mas é a Taylor e Streeter que ela deve sua popularidade em tempos mais recentes.

<sup>23</sup>Streeter calcula em cerca de 806 versículos o material de Lucas não baseado em Marcos (o próprio Marcos tem aproximadamente 660 versículos). (*Four Gospels*, p. 209).

material que é de Marcos e o que não é surge em blocos alternados, e a narrativa lucana da paixão parece ser na sua maior parte independente da de Marcos. Além do mais, nos trechos em que Lucas acompanha Marcos, às vezes ele omite um incidente que depois coloca em outro contexto. Por exemplo, Marcos apresenta a rejeição de Jesus em Nazaré entre as histórias da filha de Jairo e o envio dos Doze (Mc 6.1-5); Lucas tem essas duas histórias na mesma seqüência (Lc 8.40—9.6), mas a rejeição em Nazaré está em 4.16-30.<sup>24</sup>

Outro fato relevante é a maneira como Lucas emprega “o Senhor” para se referir a Jesus em narrativas, o que não ocorre em Mateus e Marcos. Esse não é o caso na informação que Lucas usa de Marcos, mas se vê 15 vezes no restante de Lucas, numa proporção mais ou menos igual em L e Q. Ele também traz 16 vezes a forma de tratamento *Κύριε* (*Kyrie*, “Ó Senhor”), em contraste com uma única vez em Marcos, sendo que 14 delas encontram-se em textos protolucanos (oito em L e seis em Q). Alguns insistem em que o uso desse termo não faz parte da redação final do evangelho, caso contrário estaria nos trechos provenientes de Marcos tanto quanto aparece nas outras, e a conclusão a que se chega é que ela pertence a uma etapa anterior da produção do livro. Assinala-se ainda que, enquanto Lucas retém cerca de 53 por cento das palavras usadas por Marcos nos trechos que aproveita dele ao longo do evangelho, na narrativa da paixão ele retém apenas 27 por cento, incluindo-se aí palavras necessárias para contar um relato de paixão. Existem muitas variações na seqüência. Lucas situa os aparecimentos pós ressurreição em Jerusalém, ao passo que a maioria concorda ou que Marcos não relata nenhum desses aparecimentos ou que, caso relate, ele as situa na Galiléia (veja Mc 16.7). Muitos concluem que, nessa parte do livro, Lucas não dependeu de Marcos.<sup>25</sup>

Caso essa hipótese esteja certa, temos identificado um documento realmente muito antigo, pois Protolucas teria precedido (como acontece com Q) a redação tanto de Mateus quanto de Lucas. Por diversas razões, a maioria dos estudiosos continua sem se convencer, mas a hipótese é interessante. Aqueles que a rejeitam não explicaram satisfatoriamente dois fatos: (1) Lucas habitualmente combina o seu L com Q, mas nunca com Marcos, e (2) ele se afasta radicalmente de Marcos em sua narrativa da paixão. Se Lucas teve Marcos como uma de suas fontes principais, parece estranho que ele a tivesse abandonado no ponto alto do livro. Contra essa hipótese, muitos estudiosos assinalam que, se tirarmos de

---

<sup>24</sup>Reginald H. FULLER considera “altamente improvável” que Lucas, “por motivos teológicos, tenha deliberadamente deslocado a rejeição em Nazaré para o início do ministério”. Ele entende que Lucas é “contrário a reorganizações” de dados e defende que o evangelista “segue Marcos, Q e material especial, cada um por vez” (p. 119, nota 1).

<sup>25</sup>B. H. STREETER contou 671 versículos como dados que não vêm de Marcos em Lucas 3.1—22.14, havendo outros 131 na narrativa da paixão — um total de 806 versículos. A partir de fatos tais como o uso, por Lucas, em sua narrativa da paixão, de apenas 30 versículos extraídos de Marcos em contraste com 135 tirados de outros lugares, Streeter concluiu que Lucas preferiu sua outra fonte a Marcos (*Four gospels*, p. 209).

Lucas os trechos oriundos de Marcos, o que sobrar não pode ser lido como um livro. Talvez a melhor solução seja pensar que Lucas esteve ocupado com fontes como Q e L antes de conhecer o evangelho de Marcos. Quando recebeu um exemplar de Marcos, Lucas inseriu a maior parte dele na narrativa em que vinha trabalhando mas ainda não tinha concluído. É improvável que Lucas tenha usado um só documento como base de sua obra; na verdade parece que ele selecionou os dados a partir de uma variedade de fontes. Ainda que essa pareça a solução mais provável, é claro que não passa de uma hipótese, e continua havendo incerteza sobre muitas coisas.<sup>26</sup>

Um aspecto interessante desse evangelho é a quantidade de informações que tem em comum com o quarto evangelho (bem mais do que Mateus ou Marcos). Por exemplo, Lucas e João mencionam Marta e Maria, Anás e um discípulo de nome Judas, além de Judas Iscariotes. Ambos têm um interesse em Jerusalém e no templo. Ambos dizem que Satanás estava ativo na traição de Jesus (Lc 22.3; Jo 13.27), que Pedro cortou a orelha *direita* de um escravo no Getsêmani (Lc 22.50; Jo 18.10) e que Pilatos declarou três vezes que Jesus era inocente (Lc 23.4, 14, 22; Jo 18.38; 19.4, 6). A maioria concorda que é altamente improvável que João tenha feito uso de Lucas ou que Lucas tenha feito uso de João. A melhor explicação é que empregaram uma ou mais fontes comuns.

## TEXTO

Na maioria dos livros do Novo Testamento as variantes textuais são relativamente poucas, mas em Lucas e Atos existem diferenças importantes no denominado texto ocidental, um texto cujos principais representantes são o Códice de Beza (D) e os manuscritos da Antiga Versão Latina. Em Lucas, por exemplo, D inclui a história do homem que trabalhava no sábado (6.4), as palavras: “E disse, Vós não sabeis de que espírito sois. Pois o Filho do Homem não veio para destruir as almas dos homens, mas para salvá-las” (9.55-6), frases adicionais na oração dominical (11.2-4), o sofrimento de Jesus no jardim (22.43), os idiomas utilizados na inscrição no alto da cruz (23.38), e a informação de que a pedra que fechava o túmulo de Jesus era uma “que vinte homens mal conseguiriam empurrar” (23.53). O texto ocidental certamente é antigo, pois foi empregado por Justino e Taciano e outros no século II. Às vezes ele omite trechos encontrados em outros tipos de textos, mas mais característicos são seus acréscimos (como os que acabamos de ver em Lucas). Suas alterações e acréscimos esclarecem textos

---

<sup>26</sup>Veja em FITZMYER, *Luke I—IX* (p. 90-1), sete motivos para rejeitar o Protolucas, e em CAIRD, *St Luke* (p. 23-7), sete motivos para aceitá-lo! Segundo J. M. Creed, Marcos é “um fator decisivo na elaboração, a partir da estaca zero, do livro tal como o conhecemos”, mas não entende que isso seja “necessariamente inconsistente com a hipótese de que Q e parte do material exclusivo de Lucas já pudessem estar combinados, os quais podem ter estado diante de Lucas como um documento único” (*The gospel according to St. Luke*, p. lviii, nota 1). Martin demonstra respeito pela hipótese protolucana (vol. 1, p. 153-6).

que o escriba evidentemente achava que não estavam claros. Sua tendência é harmonizar textos e de modo geral tentar remover dificuldades.

Numa série notável de trechos em Lucas e Atos, o texto ocidental omite formas textuais que são bem atestadas em outros manuscritos. Esse é o caso especialmente com uma série de trechos que Westcott e Hort chamaram de “não-interpolações ocidentais”, uma expressão desajeitada que designa trechos inexistentes no texto ocidental e que eles acreditavam que deviam ser interpolações no denominado texto neutro. Eles consideravam o texto neutro como incomparavelmente fidedigno, mas nisso faziam exceções. O raciocínio deles era que, visto que o texto ocidental inclui de forma tão consistente informações adicionais e trechos mais longos, deve-se dedicar atenção especial a ele quando omite seções. Em Lucas algumas dessas omissões ocidentais são: as palavras dirigidas a Marta: “Andas inquieta e te preocupas com muitas coisas. Entretanto, pouco é necessário ou mesmo uma só coisa” (10.41-42); a ordem de repetir a Ceia do Senhor, juntamente com as palavras sobre o pão e em seguida sobre o cálice (22.19-20); a oração em que Jesus pede perdão por aqueles que o crucificaram (23.34); as palavras “ele não está aqui, mas ressuscitou” (24.6); a visita de Pedro ao túmulo (24.12); Jesus mostrando as mãos e os pés (24.40) e a ascensão (24.51).

Claramente algumas diferenças entre o texto ocidental e outros documentos autorizados são bastante significativas. Mas, ao avaliá-las, a maioria dos estudiosos recentes considera provável que Westcott e Hort atribuíram um peso demasiado às omissões ocidentais. A principal razão dessa opinião é a descoberta de vários papiros que mostram que o texto neutro de Westcott e Hort, que hoje em dia é geralmente chamado de alexandrino, não é uma criação do século IV, mas remonta ao século II. Particularmente importantes são o grande  $p^{75}$  (o mais antigo manuscrito deste evangelho, com data entre o final do século II e o início do século III) e  $p^{45}$  (aproximadamente da mesma data). O tipo de texto que representam é, por isso, muito antigo, e sua preservação em manuscritos tais como o Códice Vaticano (B) mostra que foi copiado com fidelidade ao longo dos anos. É uma forma austera do texto, tendendo a deixar de lado construções pitorescas como as que encontramos no texto ocidental. Para a maioria dos críticos textuais parece que ele ainda é a melhor forma do texto, embora não o considerem da mesma maneira como fizeram Westcott e Hort e reconheçam que existem erros nele, de forma que cada variante deve ser julgada por seus próprios méritos. Em debates recentes a tendência tem sido, na verdade, de levar o texto ocidental em consideração, mas não de dar-lhe o poder de veto. Isso é especialmente válido quando D é o único manuscrito grego a apoiar uma forma textual (o que acontece em algumas formas textuais ocidentais; o peso de evidências favoráveis recai sobre a Antiga Versão Latina). Ainda continua havendo incerteza quanto a algumas formas textuais, mas há considerável

concordância quanto à maioria. Não há motivo para duvidar que temos o texto de Lucas substancialmente como foi escrito.<sup>27</sup>

### ACEITAÇÃO NO CÂNON

Com freqüência não conseguimos saber quando um dos pais da igreja está citando Lucas. Certamente Lucas fez uso de tradição oral e empregou fontes; que não desapareceram quando ele escreveu seu evangelho. Lucas afirma explicitamente que muitos haviam escrito antes dele (1.1) e alguns dados que ele não utilizou podem ter sido semelhantes aos que ele aproveitou. De modo que, quando um cristão dos primeiros tempos escreve palavras que encontramos no terceiro evangelho, nem sempre podemos ter certeza de que ele está citando Lucas; ele pode ter tirado as palavras da tradição oral que significava tanto para os primeiros cristão, pode ter usado uma das fontes de Lucas, ou pode ter citado de algum escrito cristãos primitivo desaparecido. Temos também de levar em conta que no século I a memória não era infalível. Embora as pessoas desenvolvessem a sua capacidade de memorização bem mais do que nós e, por esse motivo, fossem capazes de citar com precisão textos mais longos, parece também que muitas vezes eles transmitiam o sentido sem tentar repetir as mesmas palavras. Isso significa que um trecho que apenas se assemelha a uma seção de Lucas pode, mesmo assim, ter sido tirado daquele evangelho. Não é fácil ter, em todos os casos, certeza sobre se estamos ou não diante de uma citação de Lucas.

Somos confrontados por esse tipo de incerteza quando nos deparamos com alguns trechos em Clemente de Roma (*1 Clem* 13.2; 48.4), Policarpo (*Phil.* 2.3) e Inácio (*Magn.* 10). Elas lembram Lucas, mas é impossível ter certeza se são citações extraídas dessa fonte. Podemos estar mais seguros de que o *Didaquê* e o *Evangelho de Pedro* utilizaram Lucas, sendo o primeiro com data incerta mas bem antiga e o segundo possivelmente de meados do século II.<sup>28</sup> Justino Mártir certamente empregou Lucas (ou uma harmonia baseada nesse evangelho), e 2 *Clemente* parece ter feito o mesmo. Para Marcião, é claro, um Lucas expurgado foi o único evangelho do seu cânon. Alguns têm afirmado que não foi o nosso evangelho de Lucas que Marcião utilizou, antes uma fonte mais antiga que tanto ele como Lucas empregaram, mas não há evidências disso, e parece que não existe qualquer dúvida de que o terceiro evangelho constituiu a base da obra de Marcião. Seja como for, a partir dessa época não há nenhuma dúvida: a igreja passa a, universalmente, aceitar Lucas como autorizado e como parte do cânon dos livros sagrados.

<sup>27</sup>Há um sumário útil dessa posição em METZGER (p. 191-3). Veja também *Western Non-Interpolations*, de Klyne SNODGRASS (*JBL* 91: 369-79). Snodgrass chega à conclusão de que “agora parece duvidoso que quaisquer das formas textuais apoiadas apenas por D e seus aliados não-gregos sejam o texto autêntico” (p. 379).

<sup>28</sup>De acordo com C. MAURER, em HENNECKE (vol. 1, p. 180).

## LUCAS EM ESTUDOS RECENTES

Tradicionalmente Lucas tem sido considerado historiador, talvez o maior historiador da igreja primitiva, e o debate tem girado em torno do verdadeiro alcance da sua capacidade como historiador. Seu evangelho tem sido comparado com os demais, e o que ele diz em Atos com o que se pode deduzir das epístolas paulinas e das informações de que dispomos sobre o império romano no século I. É claro que há bastante espaço para trabalhar mais nessa direção, pois de fato existe boa quantidade de História nos dois volumes de Lucas. Mas em debates recentes a tendência tem sido de considerar Lucas um teólogo. Reconhece-se que sua preocupação básica não era a História: seu principal interesse era aquilo que Deus havia feito em Cristo. De maneira que hoje em dia Lucas é visto como um dos três grandes teólogos da igreja primitiva. Pode-se pensar nele como alguém que não atingiu a estatura intelectual e espiritual de Paulo e de João; à semelhança destes, no entanto, ele produziu escritos que mostram algo da maneira como Deus esteve ativo na vida, morte, ressurreição e ascensão de Jesus e também na vida da igreja primitiva.

Ao estudar o entendimento que Lucas tem da história e da salvação, Hans Conzelmann estabeleceu a ordem do dia para grande parte dos debates recentes. Ele deu grande ênfase a um texto difícil, Lucas 16.16, que considera “a chave para entender a topografia da história da redenção”.<sup>29</sup> Conzelmann propõe que percebamos três etapas naquilo que chama de história da salvação.

1. O período de Israel (16.16).
2. O período do ministério de Jesus (não de sua “vida”; veja Lucas 4.16 e ss.; Atos 10.38).
3. O período desde a ascensão, um período em que a igreja, ao olhar para trás para o período de Jesus, também olha adiante para a parúsia.<sup>30</sup>

Esse esboço ressalta o ministério de Jesus e o considera totalmente essencial à realização da salvação. O título alemão de seu livro, *Die Mitte der Zeit* (O Meio do Tempo), sintetiza muito bem o seu raciocínio. Certamente não se pode objetar a tal ênfase, e sem dúvida deve-se acolher bem a ênfase de Conzelmann quanto ao caráter significativo da História tal como Lucas a enxergava. Entretanto, não é tão aceitável o tratamento que ele dispensa às referências geográficas de Lucas. Ele recusa-se a levá-las a sério como geografia, pois duvida que Lucas conhecesse a Palestina. Tais referências são, na verdade, essencialmente simbólicas, simplesmente uma função dentro da teologia de Lucas. Nesse sentido o Jordão é apenas “a região do Batista, a região da era antiga”.<sup>31</sup> O deserto em que Jesus sofreu as tentações simboliza a separação entre o Jordão e a Galiléia; “não faz

<sup>29</sup>Hans CONZELMANN, *The Theology of St Luke*, p. 23.

<sup>30</sup>*Ibid.*, p. 16-7.

<sup>31</sup>*Ibid.*, p. 20.

sentido tentar localizá-lo”.<sup>32</sup> Para Conzelmann essa abordagem à geografia é tão importante que ele lhe dedica a primeira das cinco partes em que seu livro está dividido. Mas é difícil levar a sério a idéia de que Lucas não pretendia apresentar informações geográficas exatas, conforme deixam claro as referências geográficas que faz ao longo de todo o livro de Atos.<sup>33</sup>

Para Conzelmann, Lucas é profundamente influenciado pela demora da parúsia. Embora anteriormente o que importava fosse a iminência do Fim, para Lucas o Fim está bem distante. Por isso, em vez de pensar num curto período de espera pela parúsia, ele prefere pensar na “vida cristã” e dedica atenção, por exemplo, à importância da perseverança (*ὑπομονή* [*hypomonē*]).<sup>34</sup> Enquanto os primeiros cristãos tinham os olhos fixamente voltados para o futuro com sua ênfase na volta iminente de Jesus, Lucas preferia pensar num processo histórico em andamento.<sup>35</sup> Considerava a vida de Jesus como um acontecimento histórico do passado e como a âncora ou alicerce da vida contínua da igreja. Com o Fim tão distante, Lucas introduz uma atitude de maior reflexão.

É difícil conciliar tudo isso com algumas declarações que Lucas registra, por exemplo, a proximidade do juízo no ensino de João Batista (3.9, 17) e a proximidade do reino no ensino de Jesus (10.9, 11), sem deixar de mencionar sua promessa de fazer depressa a justiça (18.7-8). Jesus também disse: “Não passará esta geração, sem que tudo isto aconteça” (21.32; existem problemas na interpretação deste versículo, mas, tal como qualquer outro dito de Jesus nos evangelhos, ele é claro em ensinar uma parúsia iminente). Por isso devemos levar em consideração o profundo interesse que Lucas tem em escatologia. Como veremos um pouco adiante, não há qualquer motivo válido para pensar que Lucas foi essencialmente diferente dos outros escritores do Novo Testamento em sua atitude frente à escatologia. Conzelmann deu uma grande contribuição ao chamar a atenção para muitos aspectos dos escritos de Lucas, mas dificilmente se pode negar que Conzelmann exagerou nas suas afirmações.

O grande interesse de muitos escritores recentes em Lucas-Atos procede de suas convicções de que Lucas é um dos mais destacados defensores do *Frühkatholizismus* ou “catolicismo primitivo”. Nem sempre isso é definido, e não há acordo quanto à exata conotação do termo. Mas a maioria dos que escrevem a respeito acredita que os primeiros cristãos estavam enlevados pela empolgação que seguia-se à sua salvação mediante a fé em Jesus. Eles viviam numa liberda-

<sup>32</sup>*Ibid.*, p. 27.

<sup>33</sup>Para exemplos, veja Leon MORRIS, em *Luke: an introduction and commentary* (2 ed., p. 34-5).

<sup>34</sup>*Ibid.*, p. 231 e ss.

<sup>35</sup>MARXSEN esboça um ponto de vista semelhante: “Elimina-se o elemento escatológico presente no caráter proclamatório da tradição pré-lucana. A ‘historicização’ de Lucas é, portanto, simultaneamente um processo de ‘desescatologização’; ‘abandona-se a expectativa de uma parúsia iminente’” (p. 157-8). Para uma avaliação boa desse ponto de vista, veja ROWLAND (p. 285-94).



de carismática que não dava atenção para os entraves da instituição. Em especial, viviam na expectativa diária do retorno de Cristo. Conforme se expressou E. Käsemann, “você não vai escrever a história da Igreja, caso esteja esperando que o fim do mundo aconteça qualquer dia desses.”<sup>36</sup> Era a proclamação do querigma e a espera da parúsia que interessava aos primeiros cristãos. Somente quando o tempo passou sem que Cristo voltasse é que os crentes começaram a se ocupar seriamente no cristianismo institucional. Lucas diz que Jesus ensinou certa parábola porque parecia ao povo “que o reino de Deus havia de manifestar-se imediatamente” (19.11) e acredita-se que isso confirma a idéia de que esse evangelista não pensava numa parúsia iminente. Lucas, então, é visto como alguém que perdeu a expectativa aguçada de que Cristo logo voltaria. Seu principal interesse é firmar a vida da igreja como uma instituição.

Apesar de toda a sua popularidade em alguns círculos, este ponto de vista está longe de ter sido comprovado. Que a igreja primitiva vivia dia a dia na expectativa da parúsia é um exagero, baseado em interpretações forçadas de passagens como “nós, os vivos, os que ficarmos até à vinda do Senhor” (1 Ts 4.15). Essas palavras são interpretadas com o sentido de que Paulo acreditava que ainda estaria vivo quando o Senhor retornasse. Mas as palavras não precisam necessariamente ter esse sentido. De acordo com J. B. Lightfoot, erudito em língua grega, a frase tem o sentido de “quando digo ‘nós’, quero dizer aqueles que estiverem vivos, aqueles que sobreviverem até esse dia”.<sup>37</sup> E pessoas que insistem que Paulo esperava a parúsia ainda durante a sua vida não dão atenção a passagens em que ele diz que vai morrer — por exemplo, “Deus ressuscitou o Senhor e também ressuscitará a nós pelo seu poder” (1 Co 6.14). Paulo tende a se identificar com as pessoas para quem escreve (veja Rm 6.1; 13.12; 1 Co 10.22); por isso não devemos forçar 1 Tessalonicenses 4.15 além do que é apropriado. Além disso, o interesse de Paulo na instituição se vê nas orientações que ele dá sobre a disciplina a ser aplicada em um infrator (1 Co 5.1-5) e em suas referências ao ministério (2 Co 11.28; Fp 1.1; 1 Ts 5.12-13; *etc.*)

A isso devemos acrescentar que o interesse de Lucas em escatologia não deve ser minimizado. Além do ensino que partilha com os outros sinóticos, ele faz referências, não registradas pelos outros evangelistas, à vinda do reino no ministério de Jesus (10.11). Somente ele registra estas palavras de Jesus: “Cingido esteja o vosso corpo e acesas, as vossas candeias. Sede vós semelhantes a homens que esperam pelo seu senhor, ao voltar ele das festas de casamento” (12.35-36). No grande discurso escatológico ele estabelece uma distinção mais clara do que Mateus ou Marcos entre aquilo que se aplica à queda de Jerusalém e aquilo que se refere à parúsia.<sup>38</sup> Charles E. Talbert entende que Lucas dá uma

<sup>36</sup>E. KÄSEMANN, *Essays on New Testament themes*, p. 28.

<sup>37</sup>J. B. LIGHTFOOT, *Notes on epistles of St Paul*, p. 66.

<sup>38</sup>CAIRD (*St. Luke*, p. 229) vê aí a “contribuição peculiar para a escatologia do Novo Testamento de Lucas”. KÜMMEL afirma: “Faz-se clara distinção entre, de um lado, a perseguição dos discípulos e a destruição de Jerusalém (21.12 e ss., 20 e ss.) como

contribuição ímpar à compreensão que a igreja tem da escatologia. Ele sustenta que, na igreja primitiva, alguns achavam que a parúsia já tinha acontecido, talvez por acharem que ela equivalia a Jesus “ser recebido nas alturas”, ou à vinda do Espírito por ocasião de Pentecostes. Talbert acredita que Lucas, junto com outros dos primeiros cristãos, anuncia que o Fim está próximo, mas que ele também procura “evitar que alguém que se encontrava na esfera de influência de Lucas interpretasse erroneamente a tradição sobre Jesus, no sentido de que o *eschaton* já aconteceria e podia ser plenamente experimentado no presente”.<sup>39</sup> O fato de que é possível adotar essa posição mostra claramente que é errôneo dizer que Lucas não possui interesse algum em escatologia. Ele pode se expressar de modo diferente e pode dar ênfase a aspectos diferentes,<sup>40</sup> mas dizer que ele não possui interesse algum em escatologia é simplesmente desconsiderar os fatos.

Devemos também ter em mente que Lucas fala pouco sobre o ministério ordenado ou sobre os sacramentos, dois temas que sempre foram centrais na tradição “católica”. Em Atos ele menciona presbíteros, mas nada fala sobre ordenação nem apresenta um modelo certo da Santa Ceia. Em seu evangelho ele nos fala da instituição da Ceia, mas em Atos todas as menções a “partir o pão” podem ser entendidas como referências a refeições comuns. Não precisamos insistir em que todos esses textos devem ser interpretados dessa maneira; os sacramentos são, no entanto, muito importantes para um “católico”, e é inimaginável que a descrição de observâncias sacramentais tenha sido deixada ao acaso. Um “catolicismo” sem um ministério ordenado e sacramentos regulares seria realmente muito estranho.

Isso é ainda mais importante em vista da ênfase que Lucas dá à Palavra. Em parte vemos isso na acentuada tônica de promessa e cumprimento e que permeia seu evangelho. Ele está falando sobre o Escolhido de Deus numa linguagem que faz lembrar o Antigo Testamento (1.32-35, 68-75). Desde o início é possível citar Escrituras que tratam dele (2.23), que também se cumprem em seu precursor (3.4-6). Ainda outro cumprimento em João Batista indica diretamente o plano divino em Jesus (7.27); Jesus é Aquele que cumpre a esperança messiânica das Escrituras (4.16 e ss.). Aliás, nele “vai cumprir-se [...] tudo quanto está escrito por intermédio dos profetas, no tocante ao Filho do homem” (18.31; cf. 20.17; 22.37). Ademais, “importava se cumprisse” tudo o que dizia respeito a Jesus

---

acontecimentos intrínsecos à história [...] e, de outro, os sinais da parúsia e a própria parúsia (21.25 e ss., trecho paralelo de Mc 13.24 e ss.)” (p. 101).

<sup>39</sup>Charles E. TALBERT, em *Jesus and man's hope* (ed. por Donald G. Miller, p. 191).

<sup>40</sup>CHILDS acredita que “Lucas não desescatologizou a promessa, mas reformulou-a e fez com que se conformasse mais de perto ao padrão tradicional do Antigo Testamento”; entre os fatores que influenciaram Lucas, “a sensação de continuidade entre o antigo e o novo Israel como o povo de Deus entre as nações” não foi o menos importante (p. 113).

(24.44, 46).<sup>41</sup> Deve-se interpretar esse ensino em conjunto com a ênfase de Lucas no Espírito; ele não está escrevendo sobre um esquema rígido que teria de se cumprir com um literalismo tedioso, mas em que existe a liberdade do Espírito Santo de Deus. O cumprimento daquilo que está escrito dá-se às vezes de uma maneira que as pessoas jamais teriam esperado.<sup>42</sup>

Lucas principia seu evangelho informando que está escrevendo “para que tenhas plena certeza das verdades em que foste instruído” (1.4). A tradição autêntica a respeito de Jesus é tão importante como a Palavra de Deus nas Escrituras antigas. Lucas está escrevendo a Teófilo para que este não tenha dúvidas quanto àquilo que a tradição é. Como ressalta Childs, “Os grandes eventos deram-se na História, aliás, numa série de atos que agora encontram-se no passado histórico. Esses eventos não estão, contudo, enterrados na História passada, mas continuam sendo um tempo cumprido ‘para nós’”.<sup>43</sup>

Hoje em dia há muito debate sobre por que Lucas colocou Atos depois do seu evangelho (de modo distinto dos outros três evangelistas), mas não devemos desconsiderar a importância de ele ter anteposto o evangelho a Atos. Não se pode compreender a igreja primitiva sem um conhecimento autêntico de quem foi e o que fez Jesus. Os discursos encontrados em Atos certamente têm, pelo menos em parte, o propósito de registrar como era a pregação apostólica. Tendo-a diante de si os líderes de igrejas locais não poderiam inventar ensinamentos e então afirmar que eram genuinamente cristãos. Pode muito bem ser que o objetivo da nomeação de presbíteros (At 14.23, *etc.*) fosse pelo menos em parte garantir fidelidade à tradição apostólica.<sup>44</sup> C. K. Barrett comenta que “a ênfase lucana na proclamação da Palavra [...] mostra que a Palavra em si foi o fator decisivo” e que a igreja é uma agência de salvação “somente à medida que fornece o contexto em que ocorre a pregação da Palavra”.<sup>45</sup> Não devemos perder de vista essa ênfase.

<sup>41</sup>O apelo que Lucas faz às Escrituras é de relevância especial. Ele se une a outros escritores neotestamentários para identificar no Antigo Testamento não apenas predições verbais de Jesus, o Messias, mas *modelos* de eventos salvíficos que predizem o alvorecer da era de salvação — como está sugerido no título do livro de Darrell BOCK, *Proclamation from prophecy and pattern: Lucan Old Testament christology* (JSNTSupp 12).

<sup>42</sup>Veja ainda o ensaio de Leon MORRIS, *Luke and early Catholicism* (em *Studying the New Testament today, I*, ed. John H. Skilton, p. 60-75), e a literatura ali citada.

<sup>43</sup>CHILDs, p. 106. Ele diz ainda: “Lucas confirma assim o caráter de autoridade da tradição apostólica, que ele, por amor à igreja, procura transmitir da forma mais exata possível, e que ele claramente separa de todos os ensinamentos posteriores” (*ibid.*).

<sup>44</sup>Segundo TALBERT, “É claro que na sucessão lucana os presbíteros são nomeados para servirem à tradição. A igreja e seu ministério são colocados debaixo do juízo da palavra apostólica. É a Palavra que legitima a igreja e seu ministério e não o contrário. Parece, então, que para Lucas a tradição apostólica cristalizou-se quando ele escreveu Lucas-Atos” (*Jesus and man's hope*, p. 206). Conzelmann afirma que Lucas “oferece não uma contribuição à tradição, mas a *própria* tradição” (*Luke's place*, p. 305).

<sup>45</sup>C. K. Barrett, *Luke the historian in recent study*, p. 72, 74.

Talbert chega a ponto de propor que Lucas pode muito bem ser visto como “protoprotestante” em vez de “católico primitivo”.<sup>46</sup>

## A CONTRIBUIÇÃO DE LUCAS

Devemos a Lucas uma boa parte das informações que temos sobre Jesus. Os seus dois primeiros capítulos, por exemplo, nos contam quase tudo o que sabemos a respeito do nascimento de João Batista e a maior parte do que sabemos sobre o nascimento e infância de Jesus. Só ele registra a pesca milagrosa e o efeito que ela teve em Pedro (5.1-11), a unção de Jesus por uma pecadora (7.36-50), as mulheres que ajudavam Jesus (8.1-3), a rejeição de Jesus por alguns samaritanos (9.51-56), a missão dos setenta (10.1-12, 17-20), a visita de Jesus a Marta e Maria (10.38-42), o ensino sobre o arrependimento (13.1-5), a cura de uma mulher aleijada (13.10-17), o ensino de Jesus sobre Herodes (13.31-33), o homem hidrópico (14.1-6), o convite a um banquete (14.7-14), o ensino de Jesus sobre servos inúteis (17.7-10), a cura de dez leprosos (17.11-19), Zaqueu (19.1-10), o lamento por Jerusalém (19.41.44), as palavras sobre duas espadas (22.35-38), Jesus perante Herodes (23.6-12), as palavras às filhas de Jerusalém (23.27-31), três das “palavras” ditas da cruz (23.34, 43, 46) e todo o trecho sobre a ressurreição após o anúncio às mulheres junto ao túmulo (24.12-53). Diversas parábolas acham-se apenas nesse evangelho: o bom samaritano (10.25-37), o amigo à meia-noite (11.5-8), a figueira estéril (13.6-9), a ovelha perdida, a moeda perdida e o filho perdido (15.1-32), o mordomo infiel (16.1-9), o rico e Lázaro (16.19-31), o juiz injusto (18.1-8) e o fariseu e o publicano (18.9-14).

O volume de informações que devemos a Lucas é notável. Igualmente notável é a beleza de sua redação, de tal forma que Renan chamou esse evangelho de o mais belo livro do mundo. Lucas tem uma boa quantidade daquilo que poderíamos chamar de material de interesse humano, que nenhum dos outros evangelistas inclui, como as histórias da infância de Jesus e de João Batista. Temos a felicidade de Lucas ter incluído parábolas como as do bom samaritano e do filho pródigo.

Não devemos, contudo, nos concentrar em dados que ninguém mais incluiu. Quando Lucas escreve sobre histórias encontradas nos outros evangelhos, ele tem a sua própria maneira de contá-las, e somos também bastante devedores à sua maneira de apresentá-las. Em sua abertura introdutória ele nos diz que está escrevendo sobre “fatos que se cumpriram” (1.1, BJ), não simplesmente sobre coisas que aconteceram. Ele está interessado no propósito divino que opera nos acontecimentos que registra e na maneira como esses eventos afetam o presente. Seu interesse teológico leva-o a ressaltar verdades que são de importância permanente na vida da igreja. Este é o caso da afirmação feita ao fim da seção

<sup>46</sup>TALBERT, *Jesus and man's hope*, p. 220. Ele acrescenta: “*Sola Scriptura* é uma viga fundamental na plataforma teológica de Lucas.”

anterior, que tratou da insistência de Lucas na primazia da Palavra. Embora Lucas não desenvolva uma teologia da inspiração nem indique como os escritos do Novo Testamento relacionam-se com os do Antigo, o leitor de Lucas não fica com qualquer dúvida de que está diante de um repositório autêntico de verdade cristã que deve ser zelosamente guardado.

Lucas tem muito a dizer sobre salvação; ele é o teólogo da *Heilsgeschichte*, a ligação entre a salvação e os eventos históricos.<sup>47</sup> Para Lucas é uma idéia nova e significativa ver a salvação divina manifestada na vida, morte, ressurreição e ascensão de Jesus e também na vida diária da igreja.<sup>48</sup> Ele situa firmemente o seu relato no contexto da História secular (2.1-2; 3.1) e vê Deus agindo em tudo o que Jesus disse e fez. Foi em Jesus que Deus operou a salvação para os pecadores. Conzelmann chamou a atenção para uma verdade importante ao dar a seu livro o título de *Die Mitte der Zeit*: a história toda gira em torno de Cristo, e na vinda de Jesus vemos a ação do amor de Deus. Esse evangelho é cheio de ternura, um evangelho em que é impossível deixar de notar a verdade de que Deus ama os pecadores que Jesus veio salvar. Pela freqüência com que emprega palavras como “hoje” (11 vezes, contra oito vezes em Mateus e uma em Marcos) e “agora” (14 vezes, contra quatro vezes em Mateus e três em Marcos), Lucas discretamente traz a lume a verdade de que, com a vinda de Jesus, a salvação tornou-se uma realidade presente. Quase solitário entre os quatro evangelhos, Lucas utiliza substantivos traduzidos por “salvação”: quatro vezes ele emprega *σωτηρία* (*sōtēria*; nos outros evangelhos esta palavra aparece apenas uma vez em João), e duas vezes somente ele emprega *σωτήριον* (*sōtērion*), havendo em Atos sete outros exemplos desses dois vocábulos. Duas vezes ele chama Jesus de “Salvador” (e mais duas outras em Atos), e utiliza o verbo “salvar” com mais freqüência do que qualquer outro livro do Novo Testamento. A Salvação é assunto importante para Lucas.<sup>49</sup>

Essa salvação está aberta a todos. Conquanto haja um profundo interesse pelos judeus,<sup>50</sup> nada há de uma salvação exclusiva para os judeus nem de qual-

<sup>47</sup>ELLIS entende que Lucas “é apropriadamente chamado de ‘teólogo da história da redenção’”, o que ele explica nos seguintes termos: “Quer dizer, ele considera a história como o âmbito da atividade redentiva de Deus e, a partir desse fato, interpreta o movimento e o objetivo da história” (*Luke*, p. 15).

<sup>48</sup>“Lucas capta numa única visão o significado de Jesus e da igreja para o mundo e conta esses acontecimentos de modo que o que acontece com Jesus é um prenúncio da experiência da igreja e o que acontece na igreja adquire significado como a continuação da vida de Jesus” (JOHNSON, p. 199).

<sup>49</sup>Não surpreende ver I. Howard MARSHALL dizer: “Nossa tese é que a idéia de salvação é a chave a teologia de Lucas” (*Luke: historian and theologian*, p. 92).

<sup>50</sup>MARTIN ressalta isso da seguinte maneira: “Pode-se resumir em uma só frase a intenção de Lucas: demonstrar a linha ininterrupta entre as duas alianças na história da salvação” (vol 1, p. 250). Não devemos nos esquecer que Lucas conta a conversão de grande número de judeus (At 2.41,47; 4.4; 5.14; 6.1,7; 9.42; 12.24; 13.43; 14.1; 17.10-12; 21.20); seu profundo interesse pelos gentios não significa que não se importe com o lugar dos judeus no plano de Deus.

quer tipo de tratamento mais favorecido dispensado a Israel. Simeão cantou que o menino Cristo era “luz para revelação aos gentios” (2.32). Em outra passagem significativa do início do livro (3.4-6), Lucas cita Isaías 40. Mateus também cita essa passagem, mas Lucas inclui as palavras “e toda carne verá a salvação de Deus” (3.6). Há um acentuado interesse numa ampla variedade de pessoas, como os samaritanos (10.30-37; 17.16), a viúva de Sarepta e o sírio Naamã (4.25-27). Pessoas virão de todos os lados para assentarem-se no reino de Deus (13.29). Os anjos que anunciaram o nascimento de Jesus falaram de paz às pessoas em geral, não só para os judeus (2.14). Frequentemente se fala do universalismo de Lucas, mas não se deve entender isso no sentido de que todas as pessoas serão salvas. Continua existindo uma diferença entre o “povo deste mundo” e o “povo da luz”, e o juízo é uma realidade (10.14; 11.31-32; 19.22; 20.47; 22.30).

J. Jervell elaborou um ponto de vista inovador acerca do relacionamento, neste evangelho, entre os cristãos e o povo de Deus no Antigo Testamento. Para ele Lucas difere de outros escritores do Novo Testamento por entender que a lei deve ser seguida pelos novos crentes, da mesma maneira como era seguida por Israel. Há somente um único povo de Deus; Jervell nega que, para Lucas, os crentes sejam “o novo Israel”. Para Jervell existe “apenas um só Israel, um só povo de Deus, uma só aliança”,<sup>51</sup> de sorte que, quando os gentios são evangelizados, em certo sentido eles se unem a Israel. Jervell pensa em termos de um “povo” e de um “povo coligado”. Essa idéia tem sido submetida a uma crítica minuciosa por M. M. B. Turner, que deixa claro que Jervell não está sendo justo com Lucas. Certamente os cristãos são, para Lucas, mais do que simples coligados dos judeus. No dizer de Turner, “O centro da revelação da redenção deslocou-se da Torá para Jesus; fidelidade a Seu ensino e liderança é a condição necessária para pertencer ao Israel do cumprimento (At 3.22-23). Por intermédio do Espírito, em seus discípulos, Jesus dá continuidade ao governo que proclamou em Lucas 4.16-21. Tudo isso tem o sentido de um novo tipo de relacionamento entre Deus e o Seu povo, com a mediação de Jesus.”<sup>52</sup> Jervell está longe de fazer justiça a esse novo relacionamento que Jesus estabeleceu.

Não devemos esquecer que o evangelho de Lucas é a 1.<sup>a</sup> parte de uma obra em dois volumes. O que Lucas conta é o relato único da salvação, uma salvação que depende de quem Jesus foi e do que ele fez, mas uma salvação que não cessou quando Jesus morreu. Ela prosseguiu na vida da igreja e, por intermédio da igreja, alcançou os gentios. A continuidade da obra de salvação no plano de Deus é uma parte importantíssima daquilo que Lucas está contando a seus leitores.<sup>53</sup>

<sup>51</sup>J. JERVELL, *Luke and the people of God: a new look at Luke-Acts*, p. 141.

<sup>52</sup>M. M. B. TURNER, *The Sabbath, Sunday, and the law in Luke/Acts*, em *From Sabbath to Lord's day*, ed. por D. A. Carson, p. 120.

<sup>53</sup>MARXSEN assinala que uma continuação como Atos seria impossível para Mateus e Marcos. “É claro que Mateus e, com certas reservas, Marcos poderiam ter escrito uma história da igreja; isso, porém, não teria sido uma continuação de suas primeiras obras,

Um aspecto notável do evangelho de Lucas é seu interesse naqueles que em geral eram vistos como sem valor no século I: mulheres, crianças, pobres e pessoas de má fama. Os rabinos consideravam pecado ensinar uma mulher, mas Jesus ensinou as mulheres com a mesma desenvoltura com que ensinou os homens. Lucas ressalta algo da importância do papel da mulher com suas histórias sobre a infância e suas referências a Marta e Maria (10.38-42), Maria Madalena, Joana e Susana (8.2-3). Há também mulheres que ele não menciona pelo nome, tais como a viúva de Naim, a quem Jesus restaurou o filho morto (7.11-12), a senhora aleijada a quem ele curou (13.11), a pecadora que ungiu os pés de Jesus (7.37-50) e outras (ele refere-se a dez mulheres que outros não mencionam e apresenta outras três em parábolas).<sup>54</sup> Lucas não se lança a um esforço ostensivo de convencimento como se estivesse apresentando uma descoberta nova e grandiosa; ele apenas considera natural que mulheres tenham uma grande participação no plano de Deus, e essa atitude é marcante. O mesmo acontece com crianças. Isso se vê nas histórias sobre a primeira infância de Jesus e também em referências ao “filho único” ou à “filha única” em algumas das suas histórias (7.12; 8.42; 9.38). Ele também nos conta que, quando Jesus quis censurar o orgulho dos discípulos, ele “tomou uma criança” (9.47; será que é relevante que Jesus não precisou mandar buscarem uma, pois aparentemente havia uma ali onde ele estava?) e os ensinou a acolherem os pequeninos. Ele falou acerca de crianças várias vezes enquanto ensinava o povo (10.21; 17.2; 18.16). Ele havia observado crianças brincarem e pôde fazer uso daquilo que observara quando quis fazer um comentário sobre a atitude das pessoas em relação a João Batista e a si próprio (7.31-35). Será que qualquer outro dos mestres das grandes religiões do mundo teve tal interesse em crianças?

Um aspecto digno de nota no relato de Lucas é seu interesse pelos pobres. Isso é evidente no início, pois a oferta feita por ocasião do nascimento de Jesus foi aquela estabelecida para os pobres (2.24; veja Lv 12.8), o que indica que a família de Nazaré era pobre. Depois, no início de seu ministério, em seu sermão programático em Nazaré, Jesus cita a profecia de Isaías para mostrar que ele foi enviado “para anunciar boas novas aos pobres” (4.18, IBB; existem, é claro, outras facetas de seu ministério). O recado a João Batista, em que Jesus esboça o seu ministério, inclui a frase “aos pobres é anunciada a boa-nova” (7.22, PIB; para outras referências aos pobres, vejam-se 1.53; 6.30; 14.11-13, 21; 16.19-31). Este aspecto da contribuição de Lucas despertou bastante interesse em debates recentes, e agora, mais do que nunca, se percebe que Jesus teve um profundo interesse pelos pobres. A teologia da libertação e outros movimentos dedicam bastante atenção ao ensino de Lucas sobre os pobres. É assim que deve aconte-

---

mas uma história da influência continuada dessas obras, o que é algo bem diferente” (p. 156). Os dois escritos de Lucas formam, contudo, uma unidade.

<sup>54</sup>As dez são Isabel, Ana, a viúva de Sarepta, a viúva de Naim, a mulher aleijada, a pecadora que ungiu os pés de Jesus, Joana, Susana, a mulher que clamou do meio da multidão e as filhas de Jerusalém.

cer, mas devemos ter cuidado. Jesus tem interesse pelos pobres devido à sua maior necessidade e ao seu desamparo generalizado, não porque haja na pobreza qualquer virtude em particular. Normalmente ninguém escolhe ser pobre; a pobreza é uma condição imposta às pessoas contra a sua vontade. É impossível defender que Jesus declara bem-aventurados aqueles que estão numa situação socioeconômica que não escolheram e da qual fugiriam, caso pudessem.<sup>55</sup> Mas não há dúvida de que os pobres eram em geral desprezados na antigüidade ou de que Lucas revela um grande interesse neles e uma profunda compaixão por eles.

Lucas também adverte contra as riquezas, um aspecto muito importante de seu evangelho para aqueles que vivem numa sociedade materialmente próspera. No cântico de Maria ouvimos que Deus despediu os ricos sem nada (1.53). Assim como Lucas registra uma bênção sobre os seguidores pobres de Jesus (6.20), ele registra um ai contra os ricos (6.24). Lucas traz parábolas cheias de advertências quanto às riquezas: o rico insensato (12.16-21), o mordomo infiel (16.1-12), e o rico e Lázaro (16.19-35). No relato sobre Zaqueu há um exemplo daquilo que um rico deveria fazer (19.1-10), outro exemplo está na história da viúva pobre (21.1-4), e há uma advertência no caso do jovem governante rico (18.18-27). Lucas está longe de aceitar uma estrutura social em que as riquezas são valorizadas e a pobreza é desprezada. Deus tem uma maneira toda especial de transtornar nossas distinções sociológicas e de encontrar seus santos em lugares impensados.

Isso também se vê no interesse que Lucas tem pelas pessoas de má fama. Os pastores de ovelhas, que receberam a mensagem dos anjos quando do nascimento de Jesus (2.8-20), eram membros de uma classe social desprezada. Seu trabalho impedia que dessem muita atenção às exigências da pureza cerimonial, e, à medida que davam suas voltas pelo campo, tinham o incômodo costume de praticar pequenos furtos. Não eram considerados pessoas de confiança<sup>56</sup> e não tinham permissão de serem testemunhas nos tribunais.<sup>57</sup> Houve “publicanos e pecadores” no banquete que Levi ofereceu a Jesus (5.30), e Lucas conta da pecadora que ungiu os pés de Jesus depois de lavá-los com suas lágrimas (7.37-50). Ele faz nas parábolas muitas referências aos iníquos (7.31-32; 12.13-21; 16.1-12, 19-31; 18.1-8, 9-14; o filho pródigo deve talvez ser incluído aqui). Fica claro que Lucas tinha um profundo interesse pelo fato de que Jesus veio salvar pecadores, e ele registra contatos com pessoas pecadoras que chocaram os cidadãos respeitáveis de sua época.

---

<sup>55</sup>Charles H. TALBERT examina a questão de se “pobre”, “fome”, “rico”, “farto” e “rir” devem ser entendidos no “sentido sociológico ou religioso”. Ele conclui que “tem de ser esta última possibilidade, pois o evangelho não exalta qualquer estado sociológico” (*Reading Luke*, p. 70).

<sup>56</sup>Os que cuidam do gado estão incluídos numa lista de pessoas cuja profissão não se deve ensinar ao filho, “pois a profissão deles é a profissão de ladrões” (*m. Qidd.* 4:14).

<sup>57</sup>Talmude, *b. Sanhedrin* 25b.



Lucas tem um profundo interesse pelo Espírito Santo. Vemos isso com maior clareza em Atos, mas também devemos observá-lo no evangelho, que tem mais referências ao Espírito Santo do que Mateus e Marcos juntos. O Espírito haveria de estar sobre João Batista “já do ventre materno” (1.15), e tanto seu pai quanto sua mãe estiveram cheios do Espírito em algumas ocasiões (1.41, 67). O Espírito esteve sobre Simeão e tanto lhe revelou que ele veria o Cristo do Senhor quanto o trouxe ao pátio do templo no momento apropriado (2.25-27).

O Espírito Santo é vinculado ao ministério de Jesus de diversas maneiras. Ele esteve ativo ao operar a concepção de Maria (1.35). Antes de Jesus começar sua obra, João Batista disse que Jesus batizaria com o Espírito Santo e com fogo (3.16). Por ocasião do batismo de Jesus o Espírito veio sobre ele (3.22), e o Espírito o encheu e o levou ao deserto por ocasião da tentação (4.1). No devido tempo “Jesus, no poder do Espírito, regressou para a Galiléia” (4.14) e começou seu sermão em Nazaré lendo o trecho bíblico que começa com as palavras “o Espírito do Senhor está sobre mim” (4.18). Em uma ocasião Jesus, “pelo poder do Espírito, ficou muito alegre” (10.21, BLH), e seu ensino de que o Espírito daria aos seguidores de Jesus aquilo que eles precisavam saber (12.12) deixa implícito que o Espírito fez o mesmo por ele. Ele ensinou que o Pai dá o Espírito àqueles que pedem (11.13), e o próprio final do evangelho inclui a promessa de que os discípulos seriam “do alto [...] revestidos de poder” (24.49), o que certamente refere-se à vinda do Espírito por ocasião de Pentecostes.

O povo de Deus deve buscar constantemente em Deus o suprimento de suas necessidades; Lucas destaca o papel da oração. Ele registra nove ocasiões em que Jesus orou (sete delas encontradas apenas neste evangelho); o exemplo de nosso Senhor é constantemente destacado para o leitor. Há parábolas sobre a oração, algumas ensinando o tipo certo de oração e uma advertindo contra o tipo errado de oração (o fariseu e o publicano; veja também 20.47). Lucas não deixa seus leitores em dúvida quanto à importância da oração na vida cristã.

O terceiro evangelho é um evangelho de cântico e júbilo. É a Lucas que devemos a preservação de alguns dos grandes cânticos cristãos, como os de Maria (1.46-55), Zacarias (1.68-79) e Simeão (2.29-32). Lucas apresenta mais ocorrências de palavras que falam de regozijo (o verbo *χαίρειν* [*chairein*] e o substantivo *χαρά* [*chara*]) do que qualquer outro livro do Novo Testamento. Frequentemente encontramos pessoas regozijando-se, ou dando glória a Deus, ou louvando-o (e.g., 1.14, 44, 47; 2.20; 7.16; 10.21; 13.13). Lucas fala de riso (6.21), de um exuberante pulo de alegria (6.23), da alegria do encontro de Zaqueu com Jesus (19.6), da alegria de encontrar aquilo que estava perdido (15.6-7, 9-10), de festas (15.23, 32) e muito mais. Não pode haver dúvida de que o cristianismo que Lucas conhecia era algo maravilhosamente alegre.

Apesar disso este é um evangelho com ênfase na paixão.<sup>58</sup> Bem no início há uma referência a “Deus, meu Salvador” (1.47), e este evangelho passa a desenvolver essa idéia. Não é incomum alguns estudiosos contemporâneos perderem de vista este tema. Eles se concentram no fato de que Lucas omitiu algumas declarações notáveis de Jesus, como aquela sobre o resgate (Mc 10.45); observam eles que Lucas não apresenta algumas das ênfases características de Paulo sobre o meio da expiação. Por esse motivo Conzelmann diz que, nesse evangelho, não há qualquer “implicação soteriológica direta baseada no sofrimento ou morte de Jesus. Não há qualquer idéia de um vínculo com o perdão dos pecados.”<sup>59</sup> Isso oferece uma impressão enganosa. Conquanto não especifique o propósito da cruz da maneira como os outros evangelistas fazem, Lucas dedica bastante espaço à cruz e às predições a respeito (veja 5.35; 9.22, 43-45; 12.50; 13.32-33; 17.25; 18.31-33). Como vimos anteriormente, ele emprega termos como “Salvador” e “salvação” com muito mais freqüência do que os outros evangelistas. Salvação do quê? Se ele não entendeu a cruz como soteriológica, qual era então o significado dela? Certamente ele não a descreve como um martírio nem como um exemplo para nós. Ele registra as palavras de Jesus, “o Filho do homem veio buscar e salvar o perdido”, o que envolve a vitória sobre os poderes do mal. Ao ser preso, Jesus disse: “Esta é a hora de vocês — quando as trevas reinam” (22.53 NVI), o que quer dizer que a cruz é o clímax da luta. Em outra passagem Lucas apresenta Jesus como aquele que realiza o novo êxodo (9.31, onde “partida” é tradução de *ἔξοδος* [exodos]; 22.15-16). Lucas não é uma cópia inexpressiva de Marcos ou Paulo; ele tem a sua própria maneira de expor a importância da cruz. Ele deixa claro que o propósito de Deus está nela, e isso seguramente indica a sua importância soteriológica.

Tudo o que essas objeções parecem demonstrar é que Lucas tem uma maneira própria de deixar claro que a cruz é central. Vemos isso na estrutura deste evangelho, com o espaço dedicado à narrativa da paixão e a seus prenúncios. Observe a referência temporal: “Ao se completarem os dias em que devia ele ser assunto ao céu, manifestou, no semblante a intrépida resolução de ir para Jerusalém” (9.51). Lucas registra as seguintes palavras de Jesus: “Tenho [...] um batismo com o qual hei de ser batizado; e quanto me angustio até que o mesmo se realize!” (12.50). Há repetidas predições da paixão; 17.25 registra um dito do documento Q no qual Lucas, mas não Mateus, faz referência ao sofrimento de Jesus. Outra informação peculiar de Lucas é a de que, por ocasião da transfiguração, o tema da conversa entre Jesus e os visitantes celestes foi a morte dele que se aproximava (9.31); Lucas, ao incluí-la, mostra algo do seu interesse pela cruz. Lucas traz à tona o propósito de Deus ao referir-se a cumprimentos de profecias ocorridos na paixão (e.g., 18.31; 20.17; 22.37; 24.26-27, 44, 46). Conside-

---

<sup>58</sup>Robert J. KARRIS deixa isso claro (*Luke: artist and theologian: Luke's passion account as literature*), mesmo que tenhamos de objetar algumas das conclusões de Karris sobre como e por que Lucas enfatiza a paixão de Jesus.

<sup>59</sup>H. CONZELMANN, *Theology of St. Luke*, p. 201.

rando-se tudo isso, Lucas deixa bastante claro que a paixão realiza a vontade de Deus para a nossa salvação.

Em tudo isso não há nada de triunfalismo. Lucas está seguro de que existe vitória na cruz, mas em geral não ressalta isso. Ele diz simplesmente: “Ao terceiro dia ressuscitará” (18.33). Isso não é triunfalismo. Não há dúvida de que o triunfo está implícito, mas a questão é que Lucas não o enfatiza.<sup>60</sup> Para ele a verdade importante é que Jesus morreu por pecadores, mesmo que não acrescente dados que ajudem aqueles que estão tentando formular uma teoria da expiação. Para Lucas basta o fato de que Deus salva por intermédio da obra de Cristo; ele não entra em detalhes sobre como isso acontece.

---

<sup>60</sup>Alfred PLUMMER chama a atenção para o fato de que em tempos passados Lucas era visto de modo um tanto diferente. Quando atribuíram-se símbolos aos evangelhos, houve algumas diferenças, mas Lucas sempre foi simbolizado pelo touro (*A critical and exegetical commentary on the gospel according to S. Luke*, p. xxii). Citando Isaac Williams, Plummer acrescenta: “Esse animal sacerdotal deixa implícitas a Expição e a Propiciação; e isso corresponde exatamente àquilo que se supõe que seja o caráter do evangelho de São Lucas.”

---

# joão

## CONTEÚDO

À semelhança dos demais evangelhos canônicos, o de João propõe-se a contar a história das origens, ministério, morte e ressurreição de Jesus. Como aqueles, ele não tem o objetivo de ser neutro. O evangelista propõe-se produzir fé (20.30-31) e com este objetivo e as necessidades de seus leitores em mente, ele dá forma ao seu testemunho.<sup>1</sup>

Como acontece com muitos outros aspectos do evangelho de João, a sua estrutura básica parece bastante simples até que se comece a pensar com maior profundidade a respeito. Não resta dúvida de que essa complexidade vestida de simplicidade é o motivo da publicação de dezenas de estudos sobre a estrutura de João nos últimos 20 ou 30 anos.

Numa primeira olhada o quarto evangelho apresenta um prólogo (1.1-18) e um epílogo, ou apêndice (21.1-25), entre os quais acham-se as duas seções centrais, 1.19—12.50 e 13.1—20.31. Devido à influência de dois ou três eruditos de renome, elas em geral são chamadas nos dias atuais de inúmeras, respectivamente, Livro dos Sinais e Livro da Glória,<sup>2</sup> ou Livro dos Sinais e Livro da Paixão.<sup>3</sup>

Apesar disso, a designação “Livro dos Sinais” soa como se os sinais estivessem restritos a 1.19—12.50, ao passo que 20.30-31 deixa claro que, do ponto de vista do evangelista, o evangelho *todo* é um livro de sinais: a paixão e ressurreição de Jesus são o maior de todos os sinais. Além do mais, embora a paixão de

---

<sup>1</sup>Em diversos pontos deste capítulo, usa-se, com permissão, material do livro *The gospel according to John*, de D. A. Carson — às vezes literalmente, com maior freqüência em forma condensada.

<sup>2</sup>R. E. BROWN, *The gospel according to John*, p. cxxxviii-cxxxix.

<sup>3</sup>C. H. DODD, *The interpretation of the fourth gospel*, p. 289.

Jesus esteja relatada nos capítulos 13—20, a narrativa da paixão propriamente dita não começa senão no capítulo 18. Se os capítulos 13—17 podem ser incluídos pelo fato de que estão tematicamente ligados à paixão, o mesmo acontece com muitas passagens dos capítulos 1—12 (e.g., 1.29, 36; 6.35 e ss.; 11.49-52).

Outros têm defendido uma estrutura bem diferente. Wyller,<sup>4</sup> por exemplo, defende que 10.22-29 é o “apogeu estrutural” da obra, a “mudança do destino” do herói, em torno do qual o restante do material se encontra organizado. A despeito de esse raciocínio ser plausível à primeira vista, é difícil acreditar, por razões temáticas, que esses versículos tenham a importância estrutural que Wyller lhes atribui, e é quase impossível crer que o símile da caverna, de Platão, seja o modelo mais plausível para a estrutura de um evangelho. Outro estudioso identificou uma volumosa estrutura concêntrica que segue o modelo da estrutura concêntrica do prólogo.<sup>5</sup> Entretanto, não se deve dar muita credibilidade a estruturas que são tão complexas e questionadas a ponto de não serem *intuitivamente* óbvias.

Buscando explicar toda a complexidade de João, um debate recente e importante sobre a estrutura do evangelho de João enxerga quiasmos grandes e aquilo que o autor chama de perícopes-ponte e seções-ponte — seções que se encaixam em duas ou mais unidades estruturadas e que as unem.<sup>6</sup> Por exemplo, ele sugere que 2.1—12.50 pode ser chamado de o Livro dos Sinais de Jesus, que 11.1—20.29 é o Livro da Hora de Jesus, e que os capítulos que se sobrepõem, 11—12, constituem uma seção-ponte. Embora possa-se questionar este ou aquele detalhe, ele consegue mostrar quão unificado e rigidamente organizado está o quarto evangelho. Muitos têm assinalado, por exemplo, que seções individuais de comprimentos variados têm conclusões muito bem feitas (e.g., 1.18; 4.42; 4.53-54; 10.40-42; 12.44-50; 20.30-31; 21.35).

Uma das razões de os críticos encontrarem em João um número tão grande de estruturas mutuamente excludentes é o fato de o evangelista tratar repetidamente de apenas uns poucos temas, o que torna possível postular todo tipo de paralelos e quiasmos. Outra razão é que várias estruturas parecem servir de capas para outras estruturas. Por exemplo, com freqüência tem-se assinalado que a seção 2.1—4.54 reflete uma inclusão (*i.e.*, um recurso literário em que uma passagem é tanto iniciada quanto terminada pela mesma figura literária geográfica): a ação move-se de Caná para Caná. Mas, embora esse recurso nos ajude a ver os limites dessa unidade literária, já não é tão claro que Caná, além de seu papel secundário de ajudar os leitores a acompanhar a movimentação do

<sup>4</sup>Egil A. WYLLER, In Solomon's porch: a herological analysis of the architectonic of the fourth gospel. *ST* 42: (151-67).

<sup>5</sup>Jeffrey Lloyd STALEY, *The print's first kiss: a rhetorical investigation of the implied reader in the fourth gospel*, SBLDS 82.

<sup>6</sup>George MLAKUSHYIL, *The christocentric literary structure of the fourth gospel*, AnBib 117.

texto, é em si mesma tão importante no pensamento joanino que deve receber importância *teológica* destacada.

Após o prólogo (1.1-18), Jesus revela-se por meio de palavras e ações (1.19, 10.42). Essa longa unidade começa com um prelúdio ao ministério público de Jesus (1.19-51). Assim como na tradição sinótica, João Batista é apresentado em primeiro lugar: são descritos o seu relacionamento com Jesus (1.19-28) e o seu testemunho público sobre Jesus (1.29-34). O prelúdio termina com histórias de como Jesus conquista seus primeiros discípulos (1.35-51).

O restante da primeira grande unidade (1.19—10.42) pode ser dividido em três seções. A primeira relata a fase inicial do ministério de Jesus: seus sinais, obras e palavras (2.1—4.54). Isso abrange o primeiro sinal, a saber, a transformação de água em vinho (2.1-11), a purificação do templo (2.12-17) e o pronunciamento de que Jesus irá substituir o templo (2.18-22). A fé inadequada de muitos que a essa altura confiam nele (2.23-25) prepara o cenário para a conversa entre Jesus e Nicodemos (2.1-15), onde o diálogo rapidamente se torna um monólogo. Duas vezes nesse capítulo o próprio evangelista (segundo parece) acrescenta seu próprio comentário extensivo, o primeiro deles a esta altura (3.16-21) e o segundo depois de descrever a continuação do testemunho de João Batista sobre Jesus (3.22-30, seguido de 3.31-36). A caminho da Galiléia Jesus pára em Samaria e leva uma mulher samaritana e também muitos de seus compatriotas a crerem nele (4.1-42). A seção conclui com o segundo sinal, a cura do filho de um oficial (4.43-54).

Na seção seguinte (5.1—7.53) há mais sinais, obras e palavras, mas agora num contexto de oposição crescente. A cura de um paralítico junto ao tanque de Betesda (5.1-15), que associa pecado a enfermidade, é realizada no sábado, e isso suscita oposição que Jesus rapidamente transforma numa questão *crisológica*, em especial no que diz respeito à sua natureza de Filho em relação ao Pai (5.16-30). Essas reivindicações crisológicas centrais dão origem ao ensino sobre os testemunhos a respeito de Jesus (5.31-47). A multiplicação dos pães para os cinco mil (6.1-15) Jesus andando sobre a água (6.16-21) servem para introduzir o discurso sobre o pão da vida (6.22-58), em que Jesus afirma que ele é o verdadeiro maná (esp. 6.27-34), o pão da vida que deve ser ingerido (6.35-48). Isso dá origem a mais hesitações: as opiniões a respeito de Jesus se dividem, e até mesmo alguns de seus discípulos voltam-se contra ele, ao mesmo tempo em que ele próprio mantém a iniciativa de determinar quem são verdadeiramente seus seguidores (6.59-71). Continuam existindo ceticismo e incerteza quanto a Jesus, mesmo entre os membros de sua própria família (7.1-13). Isso significa que o primeiro *round* de debates ocorridos por ocasião da Festa dos Tabernáculos (7.14-44), que culminou com sua promessa de derramar o Espírito escatológico em consequência de sua própria glorificação (7.37-44), tem um caráter abertamente de confrontação e resulta na primeira oposição organizada por parte das autoridades judaicas (7.45-52).

Depois da perícopé da mulher apanhada em adultério (7.53—8.11), que acreditamos que não fazia parte do texto original (veja abaixo, na secção "Texto", uma análise do assunto), a seção final (8.12—10.42) traz um clímax de sinais,

obras e palavras no contexto de uma confrontação radical. O segundo *round* de debates ocorridos na Festa dos Tabernáculos (8.12-59) termina com Jesus dizendo às autoridades que elas são filhas do diabo, ao passo que ele é ninguém menos do que o “eu sou” — e isso dá ensejo a uma tentativa abortada de matá-lo por apedrejamento. A cura do homem nascido cego (9.1-41), em que não se permite estabelecer qualquer conexão entre o pecado e a condição física do homem, chega ao clímax com a condenação pública daqueles que imaginam que enxergam as coisas. No capítulo 10, Jesus se apresenta como o bom pastor das ovelhas. Isso tem o efeito de fazer com que o seu próprio rebanho messiânico seja a única esfera de presença do povo de Deus, o que gera reações previsíveis por parte dos judeus (10.1-21). Por ocasião da Festa da Dedicção, as afirmações de Jesus de que era tanto o Messias quanto o Filho de Deus geram oposição aberta (10.22-39), levando Jesus a retirar-se estrategicamente para uma região onde João Batista anteriormente havia batizado — uma retirada que leva o leitor a lembrar-se do testemunho verdadeiro de João e que não deixa de estar acompanhada por um número cada vez maior de pessoas que estão depositando sua fé em Jesus (10.40-42).

Embora muitos incluam a próxima unidade, 11.1—12.50, no Livro dos Sinais, parece haver bons motivos para tratar estes capítulos como uma espécie de transição. O relato da morte e ressurreição de Lázaro (11.1-44) é ao mesmo tempo um realce e uma predição da morte e ressurreição de Jesus e leva diretamente à decisão judicial de matar Jesus (11.45-54). Na seção seguinte (11.55—12.36), que transcorre durante a “páscoa dos judeus” (11.55-57), numa antecipação da morte do verdadeiro cordeiro pascal, Maria unge Jesus prevendo sua morte, dessa forma mostrando amor sacrificial por ele — o único tipo de amor que tem valor (12.1-11); a entrada triunfal anuncia a realeza de Jesus, mas já estão presentes os sinais que pressagiam que seu governo será diferente de qualquer outro (12.12-19); e a chegada dos gentios desencadeia o anúncio, por Jesus, da chegada da “hora” da sua morte e exaltação (12.20-36). Essa unidade de transição termina com uma teologia da incredulidade, ou seja, com reflexões teológicas que revelam a natureza e a inevitabilidade da incredulidade (12.20-36).

A última grande unidade do livro descreve a auto-revelação de Jesus em sua cruz e exaltação (13.1—20.31). Começa com a última ceia (13.1-30) mas, em vez de preservar algum relato sobre a instituição da Santa Ceia, João relembra como Jesus lavou os pés dos seus discípulos (13.1-17), um ato que ao mesmo tempo antecipou a purificação ímpar que sua morte iminente realizaria e deixou um exemplo para seus discípulos seguirem. A predição que Jesus faz de que será traído (13.18-30) não deixa sombra de dúvida de que ele continua no controle de seu próprio destino, em submissão à vontade de seu Pai. Em seguida, o denominado discurso de despedida — em parte um diálogo e em parte um monólogo — é convenientemente dividido em duas partes (13.31—14.31 e 15.1—16.33). Em alguns aspectos esse discurso de despedida explica a importância e significado do último sinal — a própria morte e exaltação de Jesus — *antes* de o sinal propriamente dito acontecer e, dessa maneira, torna-se uma teologia sobre o

papel de Jesus e de sua morte e glorificação dentro do fluxo da história da redenção, incluindo o papel e função do Paraclete, o Espírito Santo, que Jesus outorga aos crentes em consequência de sua exaltação. Segue-se a oração de Jesus (17.1-26), na qual Jesus ora por sua própria glorificação (17.1-5), por seus discípulos (17.6-19), por aqueles que ainda virão a crer (17.20-23) e, num clímax, pela perfeição de todos os crentes de modo que venham a ver a glória de Jesus (17.24-26). Vêm a seguir o julgamento e a paixão de Jesus (18.1—19.42), com ênfase especial na realeza de Jesus. A ressurreição de Jesus (20.1-31) inclui não apenas diversos aparecimentos dele ressurreto, mas a notável afirmação sobre a dádiva do Espírito e o perdão dos pecados (20.19-22) e a igualmente notável confissão de Tomé: “Senhor meu e Deus meu!” (20.28). Essa extensa unidade termina com uma concisa declaração do propósito do quarto evangelho (20.30-31).

O epílogo (21.1-25) não somente amarra diversas pontas soltas (e.g., a restauração de Pedro ao serviço), mas também, de diversas maneiras simbólicas, prevê o crescimento da igreja e a diversidade de dons e chamados dentro da igreja. Appropriadamente ele termina com a grandeza de Jesus (21.25).

## AUTOR

Em geral se afirma que o quarto evangelho não leva o nome do seu autor: à semelhança dos sinóticos, é formalmente anônimo. Até onde temos condições de provar, o título “Segundo João” foi acrescentado a ele assim que os quatro evangelhos começaram a circular juntos como “o quádruplo evangelho”, em parte, sem dúvida alguma, para distingui-lo do restante da coleção; mas é possível que seu título tenha sido esse desde o início (veja acima o cap. 2, sobre Mateus). Mas, mesmo se a designação “Segundo João” foi acrescentada dois ou três decênios depois de o livro ter sido publicado, a observação de Bruce é sugestiva: “É digno de nota que, enquanto os quatro evangelhos canônicos podiam se dar ao luxo de serem publicados anonimamente, os evangelhos apócrifos, que começaram a aparecer a partir de meados do século II declaravam (falsamente) terem sido escritos por apóstolos ou outras pessoas ligadas ao Senhor.”<sup>7</sup>

## Evidências Externas

Conquanto existam diversos documentos antigos, tanto dentro do cristianismo histórico quanto dentro do gnosticismo, que aludem ao quarto evangelho ou citam-no (veja abaixo um exame do assunto), o primeiro escritor a fazer claras citações do quarto evangelho e a atribuir a obra a João é Teófilo de Antioquia (cerca de 181 d.C.). Mas já antes dessa data vários escritores, inclusive Taciano (um aluno de Justino Mártir), Cláudio Apolinário (bispo de Hierápolis) e Atenágoro, fazem claras citações do quarto evangelho, tratando-o como fonte com

<sup>7</sup>F. F. BRUCE, *The Gospel of John*, p. 1.



autoridade. Isso nos faz retroceder a Policarpo e Papias, sobre os quais as informações existentes procedem basicamente de Ireneu (final do século II) e Eusébio, o historiador da igreja primitiva (século IV). Policarpo foi martirizado em 156, com a idade de 86. Não há, portanto, motivo para negar a veracidade das afirmações de que ele se relacionou com os apóstolos na Ásia (João, André, Filipe) e de que “aqueles que foram testemunhas oculares e ministros do Senhor lhe confiaram a supervisão da Igreja em Esmirna” (*H.E.* 3.36).

Ireneu conheceu pessoalmente Policarpo, e é por meio de Policarpo que temos as mais importantes informações a respeito do quarto evangelho. Escrevendo a Florino, Ireneu recorda:

Recordo-me dos acontecimentos daqueles dias com mais clareza do que daqueles que têm ocorrido recentemente, pois aquilo que aprendemos enquanto somos crianças, cresce junto com a alma e fica unido a ela, de modo que posso falar até mesmo do lugar em que o abençoado Policarpo se sentava para os debates, como entrava e como saía, o caráter da sua vida, a aparência do seu corpo, a mensagem que pregava ao povo, como contava suas conversas com João e os outros que haviam visto o Senhor, como se lembrava das palavras deles, quais eram as coisas concernentes ao Senhor que ouvira deles, inclusive os milagres e os ensinamentos dele,<sup>8</sup> e como Policarpo havia recebido isso da parte das testemunhas oculares da palavra da vida e relatou todas as coisas de conformidade com as Escrituras (*H.E.* 5.20.5-6).

A maioria dos estudiosos reconhece que esse “João”, certamente uma referência ao apóstolo João, o filho de Zebedeu, é (no que diz respeito a Ireneu) ninguém menos do que o João que ele enfaticamente insiste que é o quarto evangelista. Para Ireneu, o fato de que o evangelho devia ser quádruplo (no sentido já descrito) era algo tão natural quanto o fato de que era necessário haver quatro ventos. Quanto ao quarto evangelho propriamente dito, ele escreveu: “João, o discípulo do Senhor, que recostou-se em seu peito, publicou o evangelho enquanto residia em Éfeso, na Ásia” (*Adv. Haer.* 2.1.2). Em outras palavras, o nome do quarto evangelista é João e deve ser identificado com o discípulo amado referido em João 13.23.

As evidências apresentadas por Papias semelhantemente dependem de fontes secundárias. Papias foi contemporâneo de Policarpo e pode ter sido um aluno de João (Ireneu, *Adv. Haer.* 5.33.4, afirma-o; Eusébio, *H.E.* 3.39.2, nega-o). É irrelevante que Eusébio não mencione que Papias citou o quarto evangelho: o objetivo declarado de Eusébio foi examinar tanto as partes contestadas do Novo Testamento quanto também algumas daquelas pessoas que vinculavam o século

---

<sup>8</sup>A tradução é a da edição que Loeb faz de Eusébio, à exceção desta frase, onde a edição de Loeb claramente incorre em erro.

I com aquilo que se seguia, e não apresentar uma lista de citações de livros “reconhecidos”.<sup>9</sup>

Outra evidência que provém de Papias é mais difícil avaliar. Por volta de 140 d.C. um seguidor excêntrico dos escritos de Paulo, de nome Marcião, que se convencera de que só esse apóstolo havia verdadeiramente seguido os ensinamentos de Jesus enquanto todos os demais haviam recaído no judaísmo, foi a Roma tentar convencer a igreja ali da veracidade de suas idéias. Ele defendeu, sem sucesso, que o cânon correto do Novo Testamento abrangia dez cartas de Paulo e um único evangelho, uma versão mutilada de Lucas. Marcião era tão perigoso que conseguiu provocar reações. Em especial os denominados prólogos antimarcionitas dos evangelhos têm sido entendidos como parte destas reações (embora deva-se reconhecer que alguns estudiosos acreditam que estes prólogos surgiram num período posterior). O prólogo antimarcionita de João chegou até nós numa versão em latim bastante corrompida. Conta que o evangelho de João foi publicado enquanto João ainda vivia e que João o ditou a Papias, um homem originário de Hierápolis e um dos discípulos mais chegados de João. Quanto a Marcião, ele fora expulso pelo próprio João. O prólogo afirma que essa informação baseia-se nos cinco livros exegéticos do próprio Papias: a referência é à sua *Exegese das Logia Dominicais*, que sobreviveu até à Idade Média em algumas bibliotecas da Europa, mas que lamentavelmente não mais existe.

Algumas das informações fornecidas pelo prólogo antimarcionita estão claramente errôneas. É extremamente duvidoso que João tenha excomungado Marcião: para isso, seria preciso forçar demais a cronologia. Além disso, uma hipótese levantada tem sido a de que Papias pode ter dito que as igrejas ou certos discípulos “escreveram” aquilo que João disse e que mais tarde ele foi citado erroneamente como tendo dito “escrevi”, visto que em grego esta última palavra pode ser formalmente indistinguível de “escreveram”.<sup>10</sup> Assim mesmo, nesse documento não há qualquer dúvida de que o próprio João foi responsável pelo quarto evangelho.

Não só Ireneu, mas Clemente de Alexandria e Tertuliano fornecem sólidas evidências no século II em favor da convicção de que o apóstolo João escreveu esse evangelho. De acordo com Eusébio (*H.E.* 6.14.7), Clemente escreveu: “Mas aquele João, por último, cômico de que os fatos exteriores foram expostos nos evangelhos, foi instado por seus discípulos e, divinamente movido pelo Espírito,

<sup>9</sup>Nesse aspecto, contudo, causa surpresa a menção a 1 João, visto que essa epístola era universalmente aceita. A razão de tal menção, conforme proposto por alguns, é talvez o fato de que essa carta pertence às epístolas denominadas gerais ou católicas, que constituíam um grupo de escritos bem excepcional.

<sup>10</sup>No tempo imperfeito, ἀπέγραφον (*apegraphon*) significa tanto “eu escrevi” quanto “eles escreveram”; no aoristo, normalmente existe uma distinção formal: “escrevi” é ἀπέγραψα (*apegrapsa*), ao passo que “escreveram” é ἀπέγραψαν (*apegrapsan*). Mas até mesmo essa distinção pode se perder; veja *Essays on the work entitled “Supernatural religion”*, de J. B. LIGHTFOOT (London, 1889 [p. 214]).

escreveu um evangelho espiritual.” Uma versão mais enigmática e, em seus detalhes, menos crível da mesma história acha-se preservada no Cânon Muratoriano, a mais antiga lista ortodoxa de livros do Novo Testamento a chegar até nós, elaborada provavelmente em cerca de 170 a 180 d.C. Conta não apenas que aqueles que foram discípulos e bispos junto com João instaram-no a escrever, mas também que, por meio de um sonho ou profecia, foi revelado a André que João devia de fato assumir a tarefa, escrevendo em seu próprio nome, mas que os outros iriam rever sua obra e fazer contribuições a ela. A maioria dos estudiosos entende que isto é uma dedução que alguém tirou de João 21.24.

Algumas evidências indiretas são em certos aspectos muito mais notáveis. Taciano, um aluno de Justino Mártir, elaborou a primeira harmonia do evangelho quádruplo: ele dividiu os livros em partes e organizou-os numa única narrativa contínua conhecida como *Diatessaron*. Escrita inicialmente em grego, essa harmonia exerceu uma enorme influência em sua tradução em siríaco. Mas a lição crucial a observar é que é o evangelho de João que fornece a moldura em que se encaixam os outros três evangelhos. Isso não poderia ter acontecido caso houvesse dúvidas quanto à autenticidade do livro.

Aliás, perto do fim do século II as únicas pessoas que negavam a autoria joanina do quarto evangelho eram os denominados “aloi” — um adjetivo substantivado que tem o sentido de “os ignorantes”, empregado pelos ortodoxos como trocadilho para referirem-se àqueles que rejeitavam o Logos (o “Verbo” de Jo 1.1) revelado no quarto evangelho e, conseqüentemente, rejeitavam o próprio quarto evangelho. (Epifânio deu-lhes esse nome em *Haer.* 51.3; são provavelmente o mesmo grupo mencionado por Ireneu em *Adv. Haer.* 3.11.9). Mesmo dentro dos grupos algumas vezes houve forças de mútua concorrência em ação. Por exemplo, Gaio, um ancião da igreja em Roma que era um dos aloi, defendia a ortodoxia em todos os aspectos, à exceção de sua rejeição do evangelho de João e do Apocalipse. No entanto, pelo menos parte de sua motivação era a oposição virulenta que fazia ao montanismo, um movimento carismático descontrolado que surgiu em meados do século II e que dizia que seu líder, Montano, era o porta-voz do Paracleto prometido. Uma vez que todas as declarações sobre o Paracleto referentes ao Espírito acham-se no evangelho de João (14.16, 26; 15.26; 16.7-15), Gaio não precisou de muita persuasão para, nessa questão, colocar-se ao lado dos aloi.

É certo que, a partir do final do século II, há na igreja um consenso virtual quanto à autoridade, canonicidade e autoria do evangelho de João. Nesse caso um argumento do silêncio é notável: “É significativo que Eusébio, que teve acesso a muitas obras agora perdidas, fale sem reserva do quarto evangelho como obra indisputável de São João.”<sup>11</sup> O silêncio é mais significativo justamente porque a preocupação de Eusébio era discutir os casos duvidosos.

---

<sup>11</sup>B. F. WESTCOTT, *The gospel according to St John: the Greek text with introduction and notes*, vol. 1, p. lix.

As evidências externas que sustentam que o quarto evangelista não foi ninguém menos do que o apóstolo João são, portanto, virtualmente unânimes, embora não seja impressionante a sua antigüidade. Mas, mesmo tendo que recorrer a Ireneu, perto do fim do século II, como uma das primeiras testemunhas totalmente claras a respeito, a ligação pessoal este com Policarpo, o qual conheceu João, significa que em termos de lembranças pessoais a distância não é muito grande. Até mesmo Dodd, que rejeita a idéia de que o apóstolo João escreveu o quarto evangelho, considera impressionantes as evidências externas e acrescenta: "Desconheço quaisquer evidências externas contrárias que possam ser tidas como convincentes".<sup>12</sup>

O fato permanece que, apesar do apoio dado à autoria joanina por uns poucos estudiosos de escol neste século e por muitos escritores populares, uma grande maioria de eruditos contemporâneos rejeita esse ponto de vista. Conforme veremos, grande parte de sua argumentação gira em torno da interpretação que fazem das evidências *internas*. Assim mesmo, isso exige que praticamente rejeitem as evidências externas. Isso é particularmente lamentável. À exceção de estudiosos do Novo Testamento, a maioria dos historiadores da antigüidade não poderia ignorar assim tão facilmente evidências tão abundantes e tão uniformes.

Uma maneira de contornar a força das evidências externas é apelar às palavras de Papias, relatadas e interpretadas por Eusébio, em apoio à hipótese de que houve dois homens chamados João. Papias escreve (segundo Eusébio): "E se acontecia de vir alguém que tinha sido realmente um seguidor dos antigos, eu indagava acerca dos discursos dos antigos, o que disseram André ou Pedro, ou Filipe, ou Tomé ou Tiago, ou João ou Mateus ou quaisquer outros dos discípulos do Senhor; e coisas que disseram Aristião e o presbítero João, discípulos do Senhor." Eusébio então comenta: "Aqui vale assinalar que em sua enumeração ele menciona duas vezes o nome João: ele coloca o primeiro na mesma lista com Pedro e Tiago e Mateus e os outros apóstolos, indicando claramente o evangelista; mas coloca o outro com os demais, numa frase separada, fora do grupo dos apóstolos, colocando Aristião antes dele; e ele claramente o chama de 'presbítero'" (*H.E.* 3.39.4-5).<sup>13</sup> Com base nessa passagem, muitos têm inferido que foi esse segundo João, um discípulo de João filho de Zebedeu, que escreveu o quarto evangelho. Aliás, é possível que Ireneu e Teófilo e outros Pais antigos tenham feito confusão entre essas duas pessoas.

Estudos recentes, contudo, têm mostrado que, por quatro motivos, esse apelo a Papias é precário:

1) Hoje em dia é amplamente reconhecido que, enquanto Eusébio faz distinção entre apóstolos e presbíteros, entendendo que estes últimos são

<sup>12</sup>C. H. DODD, *Historical tradition in the fourth gospel* (p. 12); cf. J. A. T. Robinson em *The priority of John* (p. 99-104).

<sup>13</sup>Neste caso seguimos a tradução de H. J. LAWLOR e J. E. L. OULTON, em *Eusebius: The ecclesiastical history and the martyrs of Palestine* (2 vols, 1927; reimpressão London, SPCK, 1954 [vol. 1, p. 89]).

discípulos dos primeiros e, portanto, cristãos da segunda geração, o próprio Papias não faz esse tipo de distinção. Na expressão de Papias, os “discursos dos antigos” significam o ensino de André, Pedro e dos outros apóstolos. É Eusébio quem, em outro trecho, escreve: “Papias, de quem agora estamos falando, reconhece que recebeu os discursos dos apóstolos daqueles que tinham sido seguidores deles” (*H.E.* 3.39.7). É evidente que não foi isso o que Papias disse.<sup>14</sup>

2) Na citação de Papias, João é chamado de “presbítero” exatamente porque está sendo colocado no grupo dos antigos recém-mencionados, ou seja, os apóstolos. Vale a pena notar que “apóstolos” e “anciãos” são chamados de “presbíteros” em 1 Pedro 5.1. Aliás, a sintaxe grega utilizada por Papias favorece a idéia de que “Aristião e o presbítero João” significa algo do tipo “Aristião e o já mencionado presbítero João”.<sup>15</sup> Não somente aqui, mas em *H.E.* 3.39.14 é João e não Aristião quem é chamado de “o presbítero”. Ao escolher referir-se aos apóstolos como presbíteros, Papias pode muito bem estar ecoando as palavras de 3 João (pressupondo que Papias entendeu que a epístola foi escrita pelo apóstolo João).

3) Parece que a distinção que Papias está fazendo em suas duas listas não é entre apóstolos e presbíteros da geração seguinte, mas entre testemunhas da primeira geração e que haviam morrido (aquilo que *disseram*) e testemunhas da primeira geração que ainda viviam (aquilo que *dizem*). Aristião, então, pode ser vinculado a João não porque ambos não são apóstolos, mas porque são da primeira geração de discípulos do Senhor. É isso dá força ao testemunho de Ireneu, que diz que Papias, e não somente Policarpo, foi um “ouvinte de João”.

4) De qualquer modo, Eusébio tinha suas próprias prioridades. Ele tinha uma aversão tão grande à linguagem apocalíptica do Apocalipse que ficou mais do que satisfeito quando viu que era possível atribuir sua autoria a um João que não o apóstolo, aproveitando a menção ao “presbítero João”, feita por Papias.<sup>16</sup>

Recentemente Martin Hengel dedicou toda uma monografia à tese de que foi o presbítero João e não o apóstolo João quem escreveu a penúltima versão do quarto evangelho (a qual então, depois da sua morte, foi ligeiramente editada, com o acréscimo também de 21.24-25).<sup>17</sup> Mas o “presbítero” de Hengel não é o discípulo do idoso apóstolo, que teria vivido no século II, conforme reconstrução feita por muitos estudiosos contemporâneos. Hengel defende que “o presbítero João” é ninguém menos do que o “discípulo amado” (13.23; 19.26-27; 20.2-9; 21.24), um judeu palestino que viveu na mesma época de Jesus e foi testemunha ocular de pelo menos alguns eventos da vida de Jesus, mas não o João filho de Zebedeu. O próprio Hengel reconhece que sua “hipótese pode soar incrível”.<sup>18</sup> Ele

<sup>14</sup>Veja J. B. LIGHTFOOT, em *Biblical essays* (London, Macmillan, 1893 [p. 58 e ss]).

<sup>15</sup>Assim entende C. S. PETRIE, em *The authorship of “The gospel according to Matthew”*: a reconstruction of the external evidence (*NTS* 14, p. 21).

<sup>16</sup>Cf. G. M. LEE, em *SE* (vol. 6, p. 311-20).

<sup>17</sup>Martin HENGEL, *The Johannine question*.

<sup>18</sup>*Ibid.*, p. 130.

é forçado a reconhecer que “João filho de Zebedeu e o professor da escola [*i.e.*, seu hipotético “presbítero João”] ... estão deliberadamente sobrepostas de forma velada” e, por isso, reconhece que “é admissível que, ao usar a expressão ‘discípulo amado’, o ‘presbítero João’ tenha desejado ressaltar o filho de Zebedeu, que para ele era um discípulo ideal, até mesmo o único discípulo ideal, em contraste com Pedro, ao passo que na conclusão os alunos imprimem neste personagem enigmático o rosto de *seu* professor ao identificá-lo com o autor, a fim de trazer o evangelho o mais próximo possível de Jesus”.<sup>19</sup> É difícil imaginar como alguém poderia chegar mais próximo de afirmar a autoria apostólica e ao mesmo tempo negá-la!

Não está claro por que Hengel prefere ao apóstolo João sua hipótese de um judeu de outra forma desconhecido que teria vivido na Palestina no século I, cujo nome teria sido João e que teria sido um contemporâneo do apóstolo. Ele acredita, por exemplo, que o fato de a Judéia ser o centro da atenção nesse evangelho é um argumento em favor de que o autor não foi galileu, como o apóstolo João. Ele julga que o vínculo verbal entre “presbítero” em Papias e a mesma expressão em 2 João 1 e 3 João 1 é muito significativa (embora, na realidade, saiba-se que às vezes os apóstolos referiam-se a si mesmos como presbíteros; veja 1 Pedro 5.1).<sup>20</sup> Hengel levanta a hipótese de que, em Papias, pode ter havido evidências claras de que esse “presbítero João” escreveu o quarto evangelho e sustenta que deve-se “levar em conta a possibilidade de que, como em outras ocasiões, Eusébio ocultou informações que lhe pareciam desagradáveis ou omitiu-as por descuido”;<sup>21</sup> desse ponto de vista a igreja primitiva simplesmente repetiu o erro.

Todos esses argumentos são extremamente fracos. Com base nos dados fornecidos por Eusébio, estamos longe de poder dizer que sequer tenha existido um “presbítero João” que não o apóstolo e, se existiu, é menos certo ainda que ele tenha escrito alguma coisa. Se, contra as evidências, aceitarmos a interpretação que Eusébio faz de Papias, atribuiremos o quarto evangelho ao apóstolo João e o Apocalipse ao presbítero João — enquanto a maioria dos estudiosos da Bíblia não atribui nenhum dos dois livros ao apóstolo. Nesse meio tempo, as objeções de Hengel à identificação do discípulo amado com o apóstolo João não tem absolutamente peso algum. Por girarem em torno de uma avaliação das evidências internas, é a estas que devemos nos voltar.

### Evidências Internas

O método clássico de Westcott, atualizado por Morris,<sup>22</sup> era demonstrar cinco itens: o autor do quarto evangelho foi (1) um judeu, (2) da Palestina, (3) uma

<sup>19</sup>*Ibid.*, p. 131-2.

<sup>20</sup>*Ibid.*, p. 132.

<sup>21</sup>*Ibid.*, p. 21.

<sup>22</sup>Leon MORRIS, *Studies in the Fourth Gospel* (p. 218 e ss).

testemunha ocular, (4) um apóstolo (*i.e.*, um dos Doze), e (5) o apóstolo João. Hoje em dia os dois primeiros fatos raramente são contestados e não precisam tomar nosso tempo, exceto para fazer três observações.

1) A descoberta dos rolos do Mar Morto nos leva a reconhecer que é desnecessário recorrer a um período de expansão do cristianismo dentro do mundo helenístico para explicar as expressões características de João. Ver embaixo estudos adicionais dessa questão na seção “local de origem”. Além do mais, o conhecimento detalhado que o evangelista tem da topografia da Palestina e de aspectos do debate judaico conservador provavelmente reflete um envolvimento pessoal e não uma mera dependência de fontes judaicas confiáveis.

2) A isso devemos acrescentar o fato amplamente aceito, a que Lightfoot já recorreu no século passado,<sup>23</sup> de que pelo menos em alguns casos as citações feitas por João aproximam-se, na forma, mais do hebraico ou aramaico do que do grego (esp. 12.40; 13.18; 19.37).

3) A tentativa recente de Margaret Pamment de sustentar que o discípulo amado é um crente gentio gira em torno do seu argumento de que 21.1 e ss. diz respeito à missão gentílica (nisso ela está parcialmente correta), e isso, ela diz, “sugere que o discípulo amado (que aparece nesse capítulo) é um gentio”.<sup>24</sup> Essa é uma falácia clássica. Admitindo-se que todos os primeiros crentes eram judeus, pelo menos *algumas* das primeiras testemunhas aos gentios tiveram de ser judias!

Todos os outros três itens são, entretanto, contestados e em grande parte giram em torno da identidade do “discípulo amado”, que atualmente é o modo padrão de referir-se àquele que a NVI descreve de modo mais prosaico como “o discípulo a quem amava” (*e.g.*, 13.23). A informação geral pode ser examinada rapidamente. O discípulo amado aparece pela primeira vez com essa designação por ocasião da última ceia, quando está reclinado ao lado de Jesus e transmite para o Mestre a pergunta de Pedro (13.23). Ele aparece junto à cruz, onde recebe instruções especiais com respeito à mãe de Jesus (19.26-27) e junto ao túmulo vazio, onde é mais rápido na corrida do que Pedro, mas menos ousado (20.2-9). No epílogo (cap. 21) lemos que ele é aquele que escreveu “estas coisas”. Se “escreveu” significa que ele mesmo escreveu as informações (e não que apenas fez com que fossem escritas, como alguns têm proposto) e se “estas coisas” refere-se ao livro inteiro e não apenas ao capítulo 21, então o discípulo amado é o evangelista. Se isso está certo, então é natural identificar a testemunha ocular que viu sangue e água verterem do lado de Jesus como o discípulo amado, muito embora não seja assim descrito naquela passagem.

Quem é, porém, o discípulo amado? O ponto de vista tradicional, que ele é João filho de Zebedeu, tem sido proposto por motivos de pesos bem diferentes. Não se questiona que o discípulo amado esteve presente à última ceia (13.23). Os sinóticos insistem em que somente os apóstolos participaram dessa refeição junto

<sup>23</sup>LIGHTFOOT, *Biblical Essays* (p. 20-1).

<sup>24</sup>Margaret PAMMENT, *The fourth gospel's beloved disciple* (*ExpTim* 94, p. 367).

com Jesus (Mc 14.17 e trechos paralelos), o que coloca o discípulo amado dentro do grupo dos Doze (e coincidentemente conflita com a hipótese de Hengel, descrita acima). Repetidas vezes ele é distinguido de Pedro (Jo 13.23-24; 20.2-9; 21.20), e pelo mesmo motivo não deve ser confundido com quaisquer dos outros apóstolos mencionados em João 13—16. O fato de ele ser um dos sete que vão pescar no capítulo 21 e, por implicação, não ser Pedro, Tomé nem Natanael sugere que é um dos filhos de Zebedeu ou um dos outros dois discípulos não mencionados pelo nome (21.2). Dos filhos de Zebedeu ele não pode ser Tiago, visto que Tiago foi o primeiro do grupo apostólico a ser martirizado (provavelmente perto do fim do reinado de Herodes Agripa I, 41-44 d.C.; veja At 12.1-2), ao passo que o discípulo amado viveu o suficiente para dar peso ao boato de que não morreria (21.23). O fato de que nem João nem Tiago são mencionados pelo nome no quarto evangelho, o qual, no entanto, tem espaço não apenas para apóstolos proeminentes, tais como Pedro e André, mas também para membros relativamente obscuros do grupo apostólico, tais como Filipe e “Judas, não o Iscariotes” (14.22), é profundamente estranho, a menos que haja algum motivo para isso. O raciocínio tradicional parece o mais plausível: o discípulo amado é ninguém menos do que João e ele evita deliberadamente empregar seu próprio nome. Isso se torna mais provável quando recordamos que o discípulo amado está constantemente em companhia de Pedro, ao passo que os sinóticos (Mc 5.37; 9.2; 14.33 e trechos paralelos) e Atos (3.1—4.23; 8.15-25), para não mencionar Paulo (Gl 2.9), vinculam Pedro e João por amizade e experiência em comum. Também já se assinalou que nesse evangelho a maioria dos personagens importantes é designado com o emprego de expressões bem completas: Simão Pedro; Tomé, chamado Dídimo; Judas, filho de Simão Iscariotes; Caifás, sumo sacerdote naquele ano. Estranhamente, porém, João Batista é simplesmente chamado de João, mesmo quando é apresentado pela primeira vez (1.6; cf. Mc 1.4 e trechos paralelos). A explicação mais simples é que João filho de Zebedeu é aquele que *não* sentiria necessidade de distinguir de si mesmo o outro João.

As evidências não são inteiramente conclusivas. Por exemplo, é bem possível que o discípulo amado seja um dos dois discípulos que aparecem em João 21.2, mas que não são mencionados pelo nome. Mas, uma vez que se tenha avaliado devidamente essa possibilidade lógica, ela parece ser um expediente desesperado que se opõe ao peso de toda a evidência interna e das evidências externas substanciais.

Outras identificações têm sido propostas. Alguns, por exemplo, têm sugerido Lázaro, com base no fato de que “discípulo amado” seria uma forma apropriada de aquele de quem se disse que Jesus o amava fazer referência a si mesmo (11.5, 36). Algumas pessoas sugeriram o jovem rico de Marcos 10.21, com base no mesmo argumento. Ainda outros acham que foi o proprietário do cenáculo, alegando que o motivo pelo qual poderia encostar a cabeça no peito de Jesus era que, na condição de anfitrião, foi colocado numa posição de honra ao lado de Jesus; essa pessoa talvez fosse João Marcos.

Nada disso é convincente, e não passa da mais infame especulação. Segundo as evidências dos sinóticos, só os Doze estiveram presentes na última ceia: só



isso já elimina todas as três propostas. Nada há a se dizer em favor de Lázaro ou o jovem rico, a não ser que Jesus os amava; mas, mesmo pressupondo que o círculo daqueles a quem Jesus amava fosse extremamente restrito, certamente isso não oferece bases suficientes para identificar o discípulo amado. Quanto ao proprietário do cenáculo, apelar ao evangelho de Marcos para solucionar o problema da identidade do discípulo amado em João parece ser um procedimento duvidoso. E, se o proprietário do cenáculo esteve presente de alguma forma como anfitrião, por que é que os quatro evangelhos apresentam Jesus tomando a iniciativa à refeição, agindo na verdade como o anfitrião? Além disso, não existem dados patrísticos de que João filho de Zebedeu e João Marcos alguma vez foram confundidos.

Brown, em seu comentário, defende vigorosamente que o discípulo amado é João filho de Zebedeu (embora ele não o identifique com o evangelista), em grande parte seguindo os argumentos acima apresentados. No entanto, à época da publicação de seu livro mais popular, no qual esboça seu entendimento acerca da história da comunidade joanina, Brown havia mudado de idéia,<sup>25</sup> sem refutar as evidências que ele mesmo havia apresentado anteriormente. Atualmente ele acredita que o discípulo amado é alguém de fora e não um do Doze, mas um morador da Judéia com acesso ao pátio do sumo sacerdote (18.15-16), possivelmente o discípulo não identificado de 1.35-40. Outros têm proposto listas extensas de motivos pelos quais o discípulo amado não poderia ser João filho de Zebedeu.<sup>26</sup> Esses motivos variam consideravelmente em peso, mas incluem alegações tais como: João filho de Zebedeu era um galileu, e no entanto grande parte da narrativa do quarto evangelho acontece na Judéia; João e Pedro são em outro texto bíblico descritos como “homens iletrados e incultos” (At 4.13), de modo que não se pode esperar que João escrevesse um livro sutil e profundo; em outra oportunidade João e Tiago são descritos como “filhos do trovão” (Mc 3.17), presumivelmente sugerindo impetuosidade, destemperança e raiva, mas esse livro é o mais plácido dos evangelhos canônicos, chegando até a ser místico; João foi vingativo contra os samaritanos (Lc 9.54), de modo que é difícil imaginá-lo escrevendo um livro que os trata com tanta bondade (Jo 4).

Parece que nenhum desses argumentos tem muito peso contra o imenso volume de argumentos opostos.

1) Conquanto João filho de Zebedeu fosse galileu, à época em que escreveu seu evangelho ele havia morado não apenas durante anos na Judéia (durante o período inicial da igreja), mas (de acordo com qualquer ponto de vista tradicional) no grande centro metropolitano de Éfeso. Parece pouco realista limitar o centro de interesse de João ao lugar de sua origem, quando à época da redação fazia decênios que não morava ali.

<sup>25</sup>R. E. BROWN, *Comunidade do discípulo amado* (p. 32-35).

<sup>26</sup>*E.g.*, Pierson PARKER, em *John the son of Zebedee and the fourth gospel* (*JBL* 81, p. 35-43); veja também Domingo LÉO (¿Es el apóstolo Juan el discípulo amado? [*EstBib* 45, p. 403-92]), que levanta as objeções a fim de refutá-las.

2) Há muito tempo tem-se assinalado que a expressão em Atos 4.13 não significa que Pedro e João fossem analfabetos ou profundamente ignorantes, mas, do ponto de vista da capacitação teológica contemporânea, “leigos sem treinamento” (NEB), no que não diferiam do próprio Jesus (Jo 7.15). A surpresa das autoridades foi, de qualquer maneira, ocasionada pela competência de Pedro e João, por esperarem que os dois fossem (relativamente) ignorantes, e não pela ignorância deles, por esperarem que fossem mais competentes. Os meninos judeus aprendiam a ler. Visto que João provinha de uma família que certamente não era pobre (ela possuíam pelo menos um barco [Lc 5.3, 10] e empregava outras pessoas [Mc 1.20]), é bem possível que ele tenha desfrutado uma educação acima da média. E com certeza não seria de surpreender que alguns dos líderes da igreja, decênios depois de ela ser fundada, tivessem se dedicado a estudar seriamente.

3) A sugestão de que um “filho do trovão” não poderia ter-se tornado o apóstolo do amor ou de que um homem dominado por preconceito racial contra os samaritanos não poderia ter escrito João 4 é uma negação implícita do poder do evangelho e da maturidade de anos de liderança cristã num período em que o poder transformador do Espírito era visível de modo tão ostensivo. O argumento é tão convincente quanto o ponto de vista de que Saulo, o perseguidor da igreja, não poderia ter-se tornado o apóstolo aos gentios.

4) Embora não se diga explicitamente que o “outro discípulo” que consegue com que Pedro seja admitido no pátio do sumo sacerdote (18.15-16) é o discípulo amado, podendo ser alguma outra pessoa, assim mesmo há mais evidência em favor da identificação com João do que alguns imaginam. Parece que esse “outro discípulo” estava no grupo daqueles que estavam com Jesus quando ele foi preso e, portanto, era um dos Onze que saíram do cenáculo e acompanharam Jesus, subindo a encosta do Monte das Oliveiras. Sua íntima ligação com Pedro favorece (embora não prove) o ponto de vista de que não é ninguém menos do que João. Frequentemente se rejeita a idéia de que um pescador galileu pudesse ter acesso ao pátio do sumo sacerdote sob a alegação de que um vendedor de peixes não poderia entrar, sem ser interrogado, na sala de espera do primeiro ministro. Na realidade, o modelo social está totalmente errado. Já vimos que a família de João tinha algumas posses; ela pode ter sido rica, e em muitas sociedades o dinheiro derruba barreiras sociais. De um modo ou de outro, é possível que as barreiras sociais relevantes na Palestina do século I não tenham sido assim tão rígidas; esperava-se que, além de seus estudos, os rabinos adquirissem alguma habilidade profissional (é assim que Paulo trabalhava com couro), de maneira que a estratificação que fazia divisão entre professor e trabalhador braçal no estoicismo e em outros círculos do mundo helenístico não era um fator significativo em boa parte da Palestina. A Galiléia fornecia peixe para todo o país, à exceção do litoral, que entrava em Jerusalém pela Porta do Peixe (veja Ne 3.3; Sf 1.10). Conforme Robinson comenta, talvez não seja totalmente fantasiosa a tradição segundo a qual o fato de João conhecer a moça junto à porta e também a casa do sumo sacerdote era resultado de estar familiarizado com o acesso que os

comerciantes tinham ao local.<sup>27</sup> Ele pode ter tido uma casa na cidade (19.27) e às vezes atuado como um representante de seu pai (um papel que vem à tona no dito de 13.16). Tem-se assinalado que a expressão específica para peixe cozido (*ὄψαριον* [*opsarion*]), a forma em que boa parte do peixe seria comercializada, ocorre cinco vezes no quarto evangelho (6.9, 11; 21.9, 10, 13) e em nenhum outro texto do Novo Testamento.

5) Embora tenha sido alegado no passado que alguém da Palestina não poderia escrever em grego tão fluente, o argumento já não subsiste. Hoje em dia há um forte consenso de que, pelo menos na Galiléia e talvez em outras regiões da Palestina do século I, a massa da população era pelo menos bilíngüe e, em alguns casos, trilingüe. O aramaico era usado nas conversas do dia-a-dia, pelo menos nas aldeias. (O hebraico pode ter sido usado em algumas ocasiões formais e de culto público, mas não se sabe ao certo quantas pessoas eram capazes de falar esse idioma.) E, a julgar pelo número de moedas gregas e pela quantidade de inscrições gregas descobertas, o grego era bastante comum como língua alternativa, ligando os judeus não somente ao mundo mediterrâneo em geral, mas à Diáspora judaica e (na Galiléia) à Decápolis em particular. Pessoas cujas atividades as punham em contato bem próximo com o exército também podem ter chegado a um conhecimento de latim que lhes dava condições de se comunicarem nesse outro idioma. De qualquer forma, se João viveu no estrangeiro durante anos antes de escrever, teve tempo suficiente para praticar o seu grego. Ademais, embora o grego do evangelho de João seja razoavelmente fluente, ele não é elegante, e deixa entrever um bom número de “realces” semitizantes.<sup>28</sup> É, “com bem poucas exceções, a linguagem da Septuaginta”.<sup>29</sup> Esse tipo de evidência está em perfeita consonância com o pouco que conhecemos da formação de João, filho de Zebedeu.

Em suma, são muito fortes embora não inquestionáveis, as evidências internas de que o discípulo amado é o apóstolo João, o filho de Zebedeu. Qual é, então, o relacionamento entre o discípulo amado e o quarto evangelista?

A resposta tradicional é que são exatamente a mesma pessoa. Hoje em dia isso é comumente negado. Alguns pensam que João, filho de Zebedeu provavelmente acha-se, de alguma maneira, por trás da tradição do quarto evangelho, mas que os dados sofreram extensas adaptações. Esse material foi finalizado pelas mãos do evangelista (cuja identidade é desconhecida — a menos que seja o “presbítero” João), cuja obra foi subseqüentemente retocada por um redator, cuja participação talvez se deixe traçar em 21.24-25. Outros pensam que a

<sup>27</sup>ROBINSON, *Priority* (p. 117).

<sup>28</sup>Quanto à diferença entre semitismos e intensificações semíticas, veja a nota 14 no cap. 2 acima. Sem dúvida alguma o evangelho de João deixa perceber a existência de intensificações aramaicas e hebraicas; é objeto de debates se ele deixa entrever aramaísmos ou hebraísmos.

<sup>29</sup>G. D. KILPATRICK, *The religious background of the fourth gospel*, em *Studies in the fourth Gospel* (ed. F. L. CROSS, p. 43).

influência de João filho de Zebedeu é mais imediata e geral: ele não chegou a escrever o livro, mas fez com que fosse escrito, talvez por intermédio de um amanuense que desfrutava de certas liberdades de expressão e que poderia ser apropriadamente chamado de o evangelista. Fatores importantes a serem levados em conta são:

1) Talvez a razão apresentada com maior freqüência para negar que o discípulo amado é o evangelista encontre-se na própria expressão “discípulo amado”. Afirma-se que nenhum cristão chamaria *a si mesmo* de “o discípulo a quem Jesus amava”: a expressão tem um quê de exclusivismo e é mais bem interpretada como algo que alguém diria *a respeito de* outro discípulo e não como algo que um crente diria de si mesmo. De modo semelhante, alega-se que a pessoa que (lit.) escreveu que Jesus estava no seio do Pai (εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς [eis ton kolpon tou patros], 1.18) teria relutância em dizer *sobre si mesma* que havia reclinado no seio de Jesus (ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ [en tō kolpō tou Iēsou], 13.23).

Deve-se, porém, abandonar esses argumentos freqüentemente repetidos. Quando um escritor do Novo Testamento pensa em si mesmo como alguém que Jesus ama, isso *nunca* quer dizer que outros crentes *não* sejam amados ou que sejam de alguma forma menos amados. É assim que Paulo, ao descrever a obra salvadora do Filho de Deus, pode repentinamente tornar pessoal essa obra: ele “me amou e a si mesmo se entregou por mim” (Gl 2.20). De modo algum isso implica em que Paulo pense que os gálatas sejam menos amados. A sugestão revela uma profunda ignorância da dinâmica psicológica da experiência cristã: aqueles que estão mais profundamente cômnicos de seu próprio pecado e necessidade e que, como conseqüência, sentem em maior profundidade as maravilhas da graça de Deus que alcançou e salvou *até mesmo a eles*, são aqueles que têm maior probabilidade de falar de si mesmos como objetos do amor de Deus em Cristo Jesus. Aqueles que não pensam em si mesmos dessa maneira deveriam fazê-lo (Ef 3.14-21). Se um “filho do trovão” tornou-se o apóstolo do amor, não é de admirar que ele pense em si mesmo como o objeto especial do amor de Jesus. Mas dificilmente isso é sinal de arrogância; é, isto sim, sinal de quebrantamento.

De modo que, se houvermos de notar vestígios de 1.18 na descrição de João reclinado no peito de Jesus (13.23), isso não passa de um exemplo sugestivo de um padrão que é constantemente *proposto* no quarto evangelho: Jesus é o mediador do amor do seu Pai, do julgamento do seu Pai, da redenção do seu Pai, do conhecimento do seu Pai, da aliança do seu Pai.

2) O mesmo tipo de raciocínio provavelmente explica por que o evangelista não menciona o seu próprio nome. Ele prefere referir-se indiretamente a si mesmo, com o intuito de concentrar a atenção naquele a quem ele serve: para alcançar seus objetivos redacionais, ele não precisa fundamentar-se explicitamente em sua dignidade apostólica. Ele já é bem conhecido pelo público leitor que pretende alcançar (21.24-25) e, como quando Paulo escreve sem um acentuado objetivo polêmico, ele não precisa chamar a si mesmo de apóstolo (Fp 1.1; cf. Gl 1.1). A maioria dos estudiosos concorda que o discípulo amado não é uma mera idealização, mas um personagem histórico; assim mesmo, no entanto, em certos

aspectos ele serve de modelo para seus leitores seguirem. Eles também devem servir de testemunhas da verdade e ressaltar o amor de Jesus em suas vidas.

Mesmo que alguém proteste que esse tipo de raciocínio não parece fornecer um motivo adequado para a recusa de o discípulo amado identificar-se, deve-se com toda certeza reconhecer que, se o evangelista é alguém que não João filho de Zebedeu, é ainda mais difícil explicar por que ele deixa de mencionar o apóstolo João pelo nome, quando faz referência a tantos outros. Pode-se insistir um pouco mais nisso. A hipótese de que a expressão “o discípulo a quem Jesus amava” é algo que uma pessoa dirá com maior probabilidade de outra e não de si mesma não apenas não tem valor como tem suas próprias dificuldades. Deixa implícito que o evangelista (que, de acordo com esse ponto de vista, era alguém que não o discípulo amado) achava que Jesus amava certos discípulos e não a outros. Qualquer que seja o motivo que, de acordo com o testemunho sinótico, tenha levado Jesus a dar mais atenção a um grupo mais íntimo de três (Pedro, Tiago e João), é muito duvidoso que isso tivesse a ver com um amor arbitrariamente dispensado por parte de Jesus.

3) Alguns pensam que “estas coisas” que se diz que o discípulo amado escreveu (21.24) referem-se apenas ao conteúdo do capítulo 21, não ao livro como um todo. Deixando de lado o fato de que isso depende da maneira de ler o capítulo 21, esse ponto de vista é uma anomalia: o discípulo amado, aparentemente o apóstolo João, escreveu apenas esse capítulo, mas alguma outra pessoa escreveu o restante — muito embora a expressão “discípulo amado” ocorra muito antes do capítulo 21.

4) Com freqüência se afirma que, sempre que João aparece com Pedro, ressalta-se a superioridade da capacidade de percepção de João. Em João 13, por exemplo, Pedro simplesmente faz sinal ao discípulo amado, o qual faz a Jesus a pergunta fatídica; em João 20, o discípulo amado não apenas chega ao túmulo antes de Pedro, mas somente dele é que se diz que creu. Será que João teria dito coisas assim sobre si próprio?

Expositores mais cautelosos têm, contudo, corretamente argumentado que não há qualquer questão de inferioridade ou superioridade nessas descrições, mas de dons e personalidades diferentes. Barrett, por exemplo, defende de modo bem convincente que deve-se interpretar 21.24 junto com os versículos que o precedem: Pedro é incumbido de alimentar o rebanho de Deus e glorificar a Deus com sua morte, ao passo que o discípulo amado é incumbido de viver um longo tempo e servir como aquele que escreve esse livro, servindo de testemunha da verdade.<sup>30</sup> Se o discípulo amado chega primeiro ao túmulo, é Pedro que entra primeiro. Se afirma-se que o discípulo amado creu, nada se diz que Pedro não o fez; a afirmação faz parte da descrição que caminha na direção da autenticação do discípulo amado como o autor desse livro.

5) Alguns acham que deve-se interpretar 21.22-23 com o sentido de que o discípulo amado morreu à época em que o quarto evangelho foi publicado e que

<sup>30</sup>C. K. BARRETT, *The gospel according to St John* (p. 118-9, 587-8).

uma das razões de sua publicação foi minorar a crise que havia surgido com essa morte. Mas é igualmente fácil supor que o boato largamente difundido havia chegado aos ouvidos do idoso apóstolo, que conseqüentemente receou o que poderia acontecer à fé de alguns depois que ele morresse, visto que a fé deles baseava-se numa falsa inferência de algo que Jesus de fato dissera.

6) A hipótese de que o discípulo amado simplesmente fez com que essas coisas fossem escritas, aparentemente por intermédio de um discípulo que servia de, vamos dizer, uma espécie de amanuense (comumente cita-se Tércio; veja Rm 16.22), encontra pouco apoio em João 19.19-22. O próprio Pilatos provavelmente não escreveu o *titulus* na cruz, mas simplesmente fez com que fosse escrito. Na verdade estamos longe de saber quanta liberdade era concedida a um amanuense no mundo antigo.<sup>31</sup> Entretanto, o exemplo de Pilatos sugere que o que ele fez com que fosse escrito foi *exatamente* o que ele queria que fosse escrito, e o verbo “dar testemunho” em 21.24 sugere que a influência do discípulo amado não é remota. Não quero com isso defender a idéia de que João não poderia ter utilizado um amanuense; também não a idéia de que a única solução que se harmoniza com as evidências internas e externas é a autoria pelo apóstolo João. Quero, isto sim, dizer que esse ponto de vista bastante tradicional harmoniza-se mais facilmente com as evidências e oferece menos explicações tortuosas diante das dificuldades que todas as hipóteses relevantes têm de enfrentar.

De maneira que, em oposição a Brown, que (pelo menos em seu comentário) entende que o discípulo amado é o apóstolo João, mas não o evangelista, e a Cullmann,<sup>32</sup> que entende que o discípulo amado é o evangelista, mas não o apóstolo João, as evidências parecem favorecer Robinson, que escreve: “Acredito que ambos estão certos naquilo que afirmam e errados naquilo que negam.”<sup>33</sup>

Ainda consta, porém que Kümmel (p. 245) insiste em que a autoria joanina está “fora de questão”, ao passo que Barrett insiste em que é uma “certeza moral” que João filho de Zebedeu não escreveu o quarto evangelho.<sup>34</sup> É de ficar realmente perplexo com o grau de dogmatismo deles. Barrett escreve:

A autoria apostólica tem sido defendida extensamente e com erudição por L. Morris [...] e deve-se considerar cuidadosamente os seus argumentos. Deve-se reconhecer que não é impossível que o apóstolo João tenha escrito o evangelho; é por isso que emprego a expressão “certeza moral”. O apóstolo pode ter vivido até idade bem avançada; pode ter achado conveniente basear-se em outras fontes além de sua própria memória; pode ter aprendido a escrever grego corretamente; pode ter aprendido não apenas o idioma, mas o modo de pensar de seu novo ambiente (em Éfeso, Antioquia ou Alexandria); pode ter refletido a respeito das palavras de Jesus por um tempo longo o suficiente para elas tomarem forma num

<sup>31</sup>R. N. LONGENECKER, On the form, function, and authority of the New Testament letters, em *Scripture and truth*, ed. D. A. CARSON & John D. WOODBRIDGE (p. 101-14).

<sup>32</sup>O. CULLMANN, *The Johannine circle* (p. 74-85).

<sup>33</sup>J. A. T. ROBINSON, *Redating the New Testament* (p. 310).

<sup>34</sup>BARRETT, *St John* (p. 132).

novo estilo; pode ter-se tornado um personagem tão obscuro que durante algum tempo os cristãos ortodoxos deram pouca ou nenhuma atenção à sua obra. Tudo isso é possível, mas, pondo tudo na balança, as probabilidades são contrárias a essas coisas terem acontecido.<sup>35</sup>

O que se tem aí é uma mistura de argumentos. Além da aquisição de fluência na língua grega, que já foi analisado, os outros obstáculos não parecem insuperáveis.

1) A questão da “idade avançada” gira em torno da data que for atribuída ao livro. Se optar-se por aproximadamente 80 d.C. (veja abaixo a análise na seção “Data”), João precisaria ter, digamos, apenas 75 anos de idade. Dodd publicou *Historical tradition in the fourth gospel* quando estava na casa dos oitenta; Goodspeed escreveu sua obra sobre Mateus quando tinha 90 anos de idade; Sir Norman Anderson, aos 80 anos, ainda está escrevendo livros. Um dos autores desta *Introdução* está na casa dos setenta. E, de qualquer forma, não é impossível que o quarto evangelho tenha sido escrito antes do ano 70.

2) É difícil imaginar por que alguém haveria de pensar que é totalmente improvável que um apóstolo viesse a “basear-se em outras fontes além de sua própria memória”. De qualquer forma, a questão da identificação de fontes no evangelho de João é extremamente problemática (veja a seção seguinte, “Unidade estilística e a ‘comunidade’ joanina”).

3) Quanto a levar as palavras de Jesus a ter impacto na linguagem local, essa é a profissão do pregador, especialmente se estiver envolvido em ministério transcultural. Um dos pontos fortes do comentário de Lindars é sua sugestão de que várias partes do quarto evangelho são simplesmente os esboços de sermões burilados e pregados em diversas ocasiões ao longo de anos de ministério cristão.<sup>36</sup> Não precisamos adotar todas as suas detalhadas sugestões para podermos reconhecer a plausibilidade da tese básica.

4) A sugestão de que o autor do quarto evangelho era alguém obscuro ou desconhecido é um tanto quanto exagerada. Os estudiosos divergem entre si sobre se João é citado na *Epístola de Barnabé*, na *Didaquê* e no *Pastor de Hermas* (todas do início do século II). Provavelmente muitos encontram ecos do quarto evangelho em Inácio (cerca de 110 d.C.). Justino Mártir escreveu: “Cristo verdadeiramente disse: ‘A menos que nasças de novo, não entrarás no reino dos céus.’ É evidente a todos que aqueles que nasceram uma vez não podem tornar a entrar no ventre materno” (*1 Apol.* 61.4-5). Com quase toda certeza essa é uma referência a João 3.3-5; parece ceticismo indevido achar que Justino simplesmente encontrou essa afirmação como um dito independente na tradição oral, ainda mais à luz da referência ao ventre materno. O modo do reconhecimento do evangelho de João não é tão surpreendente se ele foi publicado perto do final do século I. Não deveríamos, então, esperar encontrar vestígios dele em, digamos,

<sup>35</sup>*Ibid.* (p. 132, nota 2).

<sup>36</sup>Barnabas LINDARS, *The Gospel of John*.

Clemente de Roma (cerca de 95 d.C.). O problema é maior caso o quarto evangelho tenha sido publicado antes de 70 (como acreditam Morris e Robinson). Mesmo assim, especialmente se as informações de Ireneu sobre Papias e Policarpo forem interpretadas sem preconceitos, é difícil dar crédito ao ponto de vista de que “os cristãos ortodoxos deram pouca ou nenhuma atenção” a esse evangelho.

Além do mais, tanto hoje como no passado, os cristãos sempre tiveram seus livros prediletos. Mateus foi um predileto logo no início; João não. No caso de João, isso pode ter sido causado pelo fato de o quarto evangelho ter sido, logo no início, usado (e mal-usado) pelos gnósticos. O gnóstico Basíledes (cerca de 130 d.C.) cita João 1.9 (embora essa informação esteja baseada em *Adv. Haer.* 7.22.4, de Hipólito); o primeiro comentário sobre um evangelho de que temos conhecimento é o estudo de João pelo gnóstico Heraclião. Leva um pouco de tempo para se desencadear uma reação polêmica — possivelmente o primeiro sinal disso é encontrado nas epístolas de João.

Talvez, no entanto, a maior dificuldade para a aceitação da autoria joanina é a pressuposição não muito clara de que o evangelho foi redigido por uma escola ou círculo ou comunidade joaninos; para isso temos agora de voltar nossa atenção.

### Unidade Estilística e a “Comunidade” Joanina

Conquanto Bultmann<sup>37</sup>, Fortna<sup>38</sup> e outros tenham, no passado, procurado fazer detalhados estudos de crítica das fontes do quarto evangelho, cada vez mais tem-se reconhecido que a recuperação de fontes desse evangelho é uma empreitada extremamente problemática.<sup>39</sup> Não há motivo para duvidar que João tenha feito uso de fontes: seu colega evangelista Lucas certamente o fez (Lc 1.1-4), e não há necessidade alguma de pensar que o quarto evangelista seguiu um caminho diferente. Mesmo aí, porém, é preciso cautela: Lucas não reivindica apresentar um testemunho ocular, ao passo que João o faz. Mas, independentemente de quem escreveu o quarto evangelho, a conjectura de que o evangelista utilizou fontes escritas é bem diferente da pressuposição de que podemos recuperá-las. Um dos aspectos do evangelho de João sobre o qual praticamente todos os partidos agora concordam é que ele é estilisticamente uniforme. Existem diferenças pequenas entre, digamos, o vocabulário que Jesus usa e o vocabulário do restante do quarto evangelho, mas são tão pequenas que colocam diante de nós um problema bem diferente: Quão exata é a apresentação que João faz de Jesus se Jesus soa tão parecido com João? Trataremos desse problema em seguida; antes, porém, o fato de isso ser um problema também deveria servir de

<sup>37</sup>R. BULTMANN, *The gospel of John*.

<sup>38</sup>R. T. FORTNA, *The Gospel of signs*, SNTSMS 11.

<sup>39</sup>Para um útil levantamento da aplicação da crítica das fontes ao quarto evangelho, veja D. Moody SMITH, em *Johannine christianity: essays on its setting, sources, and theology* (p. 39-93).



advertência para aqueles que acham que são capazes de identificar fontes distintas inseridas no texto. Repetidas vezes a unidade estilística do texto tem-se revelado uma prova concreta contra esta ou aquela teoria de fontes.<sup>40</sup> Mesmo o prólogo (1.1-18) e o epílogo (cap. 21) apresentam um estilo com uma notável harmonia com o restante do livro.<sup>41</sup>

Até a identificação da denominada fonte dos sinais tem passado por maus bocados.<sup>42</sup> Diversos estudiosos têm postulado a existência dessa fonte de relatos de sinais, a qual, alegam, é sugerida pela enumeração dos dois primeiros (2.11; 4.54) e cujo clímax é 20.30-31. Mas a enumeração (“primeiro” [NVI], “segundo”) tem sido explicada de modo plausível como um aspecto retórico que faz parte do texto. Mesmo que houvesse documentos com relatos de sinais circulando na igreja primitiva, é muito duvidoso que algum deles fosse considerado um “evangelho de sinais”,<sup>43</sup> visto que no século I a forma do evangelho era, até onde sabemos, rapidamente associada a um relato equilibrado do ministério de Jesus, incluindo algo de seus ensinamentos e culminando com sua morte e ressurreição. Hengel está certo em questionar a probabilidade de o evangelista ter chegado a fazer uso de algo parecido com a suposta fonte dos sinais, a qual todos os envolvidos reconhecem que (se é que ela existiu) apresentava uma teologia radicalmente diferente da do evangelista, e de tê-la incorporado de forma tão mecânica a ponto de poder ser recuperada pelos estudiosos contemporâneos.<sup>44</sup>

Uma das tentativas mais recentes e criativas de empregar aspectos estilísticos para demonstrar a unidade do quarto evangelho é o pouco valorizado estudo em que Poythress, empregando dados estatísticos, analisa o uso das conjunções

---

<sup>40</sup>E.g., E. SCHWEIZER, em *Ego eimi: Die religionsgeschichtliche Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1939); E. RUCKSTUHL, em *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (Freiburg, Paulus, 1951; ed. ligeiramente ampliada: Freiburg, Universitätsverlag, 1987); *idem*, Johannine language and style, em *L'évangile de Jean: sources, rédaction, théologie*, ed. por M. de Jonge (Louvain, Louvain University Press, 1977 [p. 125-47]); G. van BELLE, em *De semeia-bron in het vierde evangelie: ontstaan en groei van een hypothese* (Louvain, Louvain University Press, 1977); D. A. CARSON, em Current source criticism of the fourth gospel: some methodological questions (*JBL* 97, p. 411-29); Hans-Peter HEEKERENS, em *Die Zeichen-Quelle der johanneischen Redaktion*.

<sup>41</sup>Quanto ao prólogo, veja Jeff STALEY, em The structure of John's prologue: its implications for the gospel's narrative structure (*CBQ* 48, p. 241-63); quanto ao epílogo, veja Paul S. MINEAR, em The original functions of John 21 (*JBL* 102, p. 85-98).

<sup>42</sup>Por isso é ainda mais surpreendente que em seu livro mais recente Robert T. FORTNA pura e simplesmente pressuponha a validade da fonte por ele postulada, sem nem mesmo interagir com as inúmeras críticas que foram levantadas contra ela (veja *Fourth gospel and its predecessor*).

<sup>43</sup>Cf. FORTNA, em *The gospel of signs*.

<sup>44</sup>Martin HENGEL, em The wine miracle at Cana (em *The glory of Christ in the New Testament*, Fs. G. B. Caird, ed. L. D. Hurst & N. T. Wright [Oxford, Clarendon, 1987], p. 92).

gregas *δέ* (*de*), *καί* (*kai*) e *οὖν* (*oun*) junto com o fenômeno sintático do assíndeto.<sup>45</sup> A frequência das conjunções é anormalmente baixa em João; a frequência de assíndetos é incomumente elevada. Ele demonstra, até onde tais evidências lhe permitem ir (e ele tem consciência dos riscos de pequenas amostragens e coisas do gênero), que esse teste favorece a autoria unificada do quarto evangelho e a autoria comum do quarto evangelho e das epístolas joaninas.

É esse tipo de evidência que têm convencido comentaristas como Brown, Lindars e Haenchen de que a procura de fontes distintas no quarto evangelho é uma causa perdida.<sup>46</sup> É por isso que Brown prefere procurar *tradições* distintas que supostamente se desenvolveram ao longo de certa trajetória de progressão teológica e Lindars prefere pensar numa série de homilias que foram reunidas, publicadas, editadas e acrescentadas ao longo de um período de tempo. Mas, por mais influente que seja, digamos, a teoria das cinco etapas de Brown, é importante ver que ela também é uma espécie de teoria das fontes, misturada com especulação sobre o “contexto de vida” (*Sitz im Leben*) de cada uma — só que no caso dele as fontes são muito mais indistintas nos seus limites do que a fonte postulada por Fortna. Brown prefere falar do desenvolvimento de tradições, em vez do delineamento de fontes. Ainda assim alguém teria que penetrar no texto de João com um bisturi literário e recuperar essas tradições. Algumas estão na superfície, ligadas a certas palavras e expressões (o que as torna de fato muito semelhantes a fontes literárias), ao passo que outras são as reconstruções que Brown propõe para explicar o que ele acha que deve ter gerado esta ou aquela porção de texto.

Em outras palavras, a crítica das fontes de Bultmann e Fortna tem passado por maus bocados porque suas evidências concretas revelam-se passíveis de explicações bem mais simples, ao passo que a investigação da tradição, levada a efeito por Brown (por exemplo), que é bem mais especulativa e muito menos controlada do que o trabalho de Fortna, tem tido uma ampla influência — presumivelmente, deve-se dizer, porque tem coerência interna e é portanto satisfatória, mas também totalmente inverificável. Deve-se recordar que os seis grupos que, no entendimento de Brown, o evangelho de João está cotejando são meras inferências do texto desse evangelho. A cada passo, outras inferências são possíveis. E todos os seis grupos de Brown, que não passam de inferências, baseiam-se numa inferência prévia, a saber, a de que é relativamente fácil de, a partir de um texto que reivindica ser a respeito de *Jesus*, extrair informações sobre a vida e circunstâncias e adversários do *grupo* que produziu o documento. Não é de admirar a conclusão de Kysar: “Caso o evangelho tenha se desenvolvido

---

<sup>45</sup>Vern POYTHRESS, *The use of the intersentence conjunctions de, oun, kai, and asyndeton in the gospel of John* (*NovT* 26 1984, p. 312-40); *idem*, *Testing for Johannine authorship by examining the use of conjunctions* (*WTJ* 46 1984, p. 350-69).

<sup>46</sup>Os comentários de Brown e Lindars já foram mencionados; veja E. HAENCHEN, *A commentary on the gospel of John* (obra em 2 vols.).

de uma maneira parecida com a proposta por Brown e Lindars, está totalmente fora do alcance do estudioso dos escritos joaninos e do historiador apresentar uma prova, mesmo que não definitiva, de que foi esse o caso.<sup>47</sup>

É essa pilha de inferências amontoadas umas sobre as outras que atormenta a maioria dos debates sobre a autoria joanina. Chegou-se a um consenso de que é possível delinear a história da comunidade joanina mediante a análise cuidadosa de “tradições” joaninas distinguíveis, sendo que cada uma delas possui sua situação vivencial facilmente inferida. Segundo o ponto de vista predominante, essas tradições indicam uma situação perto do final do século I, quando a igreja está atracada no debate com a sinagoga, e o evangelho de João, na sua forma atual, reflete esse debate. Na seção seguinte analisamos ainda mais esse ponto de vista. Por enquanto basta dizer que, caso se adote essa reconstrução, é difícil ver como o leitor pode levar a sério a afirmação feita no quarto evangelho de que ele é o *testemunho* de Jesus Cristo pelo discípulo amado, mais plausivelmente o próprio apóstolo João. Dessa maneira, evidências literárias e históricas mais concretas cedem lugar a evidências dedutíveis menos sólidas de reconstruções emendadas uma na outra. Não se devem fazer objeções a reconstruções históricas; é, porém, preocupante quando elas são usadas para pôr de lado conjuntos enormes de evidências concretas, literárias e históricas.

Pelo menos para alguns estudiosos contemporâneos essa lista de crenças, juízos e opções pessoais que foram herdados a respeito da procedência do quarto evangelho torna difícil defender a autoria apostólica sem abandonar toda essa estrutura herdada. Conforme vimos, essas idéias giram em torno da existência de um círculo ou escola joaninos,<sup>48</sup> o núcleo de uma comunidade joanina cuja existência e história podem ser delineadas até certo ponto mediante inferências extraídas de camadas de tradição que vão sendo removidas. Mas não são animadoras as tentativas de situar essa cadeia de inferências num terreno mais firme mediante a apresentação de supostos paralelos. Por exemplo, Culpepper tenta delinear várias escolas no mundo antigo: a escola pitagórica, a academia grega, o liceu, a escola de Qumran, a casa de Hillel, a escola de Filo, e assim por diante. Mas o conceito de “escola” Culpepper não é diferente de “seita”, exceto que uma escola possui a característica adicional de estar preocupada em estudar, aprender, ensinar e escrever.<sup>49</sup> É claro que mesmo aí o modelo de Culpepper incorre em dificuldades. Ele se vê, por exemplo, forçado a reconhecer: “Nada se sabe sobre a história da escola da sinagoga em que Filo atuou, e não sobreviveu nenhum dos nomes de seus alunos. A inferência de que seus escritos continuaram a ser estudados é resultado de seu uso pela escola cristã que existiu mais tarde em Alexandria e da evidente popularidade da exegese alegórica ali... Talvez o motivo para o absoluto silêncio de nossas fontes quanto à história da escola de Filo é que na verdade ele exerceu pouca influência em sua comunidade”.<sup>50</sup>

<sup>47</sup>R. KYSAR, *The fourth evangelist and his gospel* (p. 53).

<sup>48</sup>CULLMANN, *Johannine circle*; Alan R. CULPEPPER, *The Johannine school*.

<sup>49</sup>CULPEPPER, *Johannine School* (p. 213).

<sup>50</sup>*Ibid.*

Aqui, então, encontramos especulação sobre o motivo do silêncio das fontes acerca de uma escola cuja existência é inferida a partir do uso, mais tarde, de textos de um escritor judeu antigo! Desse mesmo modelo emerge o construto de uma escola joanina, com o discípulo amado servindo de líder, tendo na comunidade a função que o Paracleto tem no evangelho de João.<sup>51</sup> Mas Culpepper não oferece critério algum para determinar como essa escola poderia ser diferenciada de um grupo de cristãos que simplesmente dá grande valor aos escritos do evangelista e os recomenda a outros. Ele nos assegura que a história da comunidade joanina (agora ele oscila entre “comunidade” e “escola”) será estabelecida quando houver maior consenso quanto à “história da composição” do quarto evangelho.<sup>52</sup> As pressuposições envolvidas são estonteantes. Ele acrescenta que as epístolas joaninas se constituem em prova da existência de “mais de uma comunidade de crentes que partilhavam as mesmas tradições, vocabulário, doutrinas e princípios éticos” — embora, obviamente, isso também requeira uma pressuposição importante sobre a participação da comunidade na redação, pois a inferência mais simples é que as epístolas joaninas são evidências de que seu autor escreveu diversas cartas a diversas comunidades que lhe eram conhecidas. Elas *podem* ter constituído um grupo de igrejas reunidas em torno de uma só pessoa com autoridade; é inteiramente plausível supor que aconteceu assim. Mas isso ainda está longe de delinear uma escola de escritores e alunos que foram responsáveis pela *composição* do quarto evangelho. Mesmo o “nós” (implícito na ARA) de João 21.24, um pronome difícil qualquer que seja o ponto de vista,<sup>53</sup> não é um argumento inquestionavelmente claro em favor de uma escola de escritores. Poderia igualmente referir-se a um grupo de presbíteros que atestavam a veracidade do evangelho.

Isso não quer dizer que, *dentro do próprio quarto evangelho*, não há um reconhecimento consciente de desenvolvimento. Da perspectiva do evangelista, houve um notável desenvolvimento no *entendimento* dos discípulos de quem Jesus foi, e grande parte disso ocorreu depois da ressurreição e exaltação de seu Senhor. Mas esse é um desenvolvimento do entendimento (e.g., 2.22; 20.9), não uma invenção teológica nova. Ao chamar constantemente a atenção para os *erros* de compreensão por parte de observadores e discípulos durante a época do ministério de Jesus, João mostra que é capaz de fazer distinção entre aquilo que ele e outros entenderam originariamente e que ele veio a entender só mais tarde. Aliás, ele *insiste* nessa distinção,<sup>54</sup> e esse fato constitui uma prova notavelmente sólida de que o evangelista tinha plena consciência da possibilidade de anacronismos e, por suas próprias razões, evitou-os cuidadosamente. É uma negação total dessas evidências supor que o evangelista deliberadamente lançou para

<sup>51</sup>*Ibid.* (p. 261-90).

<sup>52</sup>*Ibid.* (p. 279).

<sup>53</sup>Veja o exame dessa passagem em *John*, de CARSON.

<sup>54</sup>Veja D. A. CARSON, em *Understanding misunderstandings in the fourth gospel* (*TynB* 33, p. 59-89).

trás, para a terceira década, as circunstâncias de sua própria igreja e contexto, projetando-as em Jesus e seus ensinamentos, intencionalmente ou não ignorando os anacronismos que isso gerou.

Nada disso tem o propósito de sugerir que todos os problemas no quarto evangelho estão exclusivamente na cabeça do observador. Simplesmente propõe que teorias abrangentes de fontes e tradições são inaceitavelmente especulativas e com demasiada freqüência acabam contradizendo a única evidência textual que de fato temos. Algumas das mais destacadas teorias de deslocamento textual (tais como a idéia de que de algum modo os caps. 5 e 6 foram invertidos) solucionam alguns problemas — nesse caso, o de rápida movimentação geográfica — mas só introduzem outros. Levando tudo em consideração, parece menos difícil crer que o evangelista, ele próprio um pregador cristão, proclamou o evangelho durante anos. Sem dúvida ele tomou notas, aprendeu com outros e incorporou o trabalho de outros. Mas, seja o que for que ele tenha extraído de outras fontes, ele o transformou em seu próprio material. Por fim, reuniu os dados e publicou-os como livro. É bem concebível que ele tenha produzido a obra em etapas; é improvável que a obra tenha sido publicada em etapas, pelo menos em etapas com grandes intervalos entre si, visto que não há quaisquer evidências textuais de uma distinção entre edições mais antigas e edições posteriores. De qualquer forma há uma firmeza de estilo, uma simplicidade de expressão e uma unidade de tema e desenvolvimento que a crítica retórica corretamente aplaude e que aponta para uma testemunha e teólogo cristão maduro.

Existe, é claro, o outro lado do problema. Por que o evangelista haveria de impor um estilo tão uniforme à sua obra a ponto de haver *tão pouca* distinção entre o que ele escreve e o que atribui a Jesus durante a vida terrena deste? Algumas observações podem ser úteis.

1) Conquanto o estilo do quarto evangelho seja notavelmente uniforme, não se deve exagerar nessa questão. Reynolds relaciona cerca de 150 palavras que estão postas na boca de Jesus em João, mas nunca são empregadas em outros trechos pelo evangelista.<sup>55</sup> Não poucas dessas palavras são suficientemente genéricas para serem tão apropriadas na narrativa do evangelista quanto nas falas de Jesus.

2) Muitos têm acertadamente argumentado que, para contar uma história com fidelidade, não é preciso citar alguém literalmente. Um escritor versátil que queira defender uma idéia escolherá com sabedoria a forma de contar o evento, especialmente se a comunicação for transcultural. Se também supusermos que em boa parte esse material era antes de mais nada homilética, a idéia básica fica fortalecida. Diversos aspectos são melhor explicados com a suposição de que estamos ouvindo os sermões revisados de um pregador. Por exemplo, o duplo “amém” nos lábios de Jesus, encontrado só em João, é exatamente um desses recursos homiléticos e não provoca qualquer perturbação a menos que, por algum estranho motivo, suponhamos que no mundo antigo os pregadores podiam

<sup>55</sup>H. R. REYNOLDS, *The Gospel of St. John*, 2 vols. (p. cxxiii-cxxv).

recorrer apenas a citações literais. Parte daquilo que é incluído no evangelho de João, ou dele excluído é muito melhor explicado ao considerar-se a situação do evangelista *como um pregador cristão*, até onde podemos reconstruí-la a partir das evidências internas e externas, em vez de supor que o evangelista está incluindo tudo o que sabe, ou está procurando corrigir algum outro evangelho ou simplesmente desconhece algum fato vital preservado em outro lugar. A ausência de parábolas narrativas, especialmente parábolas sobre o reino, sugere que o público desse pregador não está embebido na literatura apocalíptica e não é de língua semítica. A predominância de número tão grande de termos que possuem apelo religioso quase *universal* (veja comentários abaixo) sugere que o evangelista está procurando empregar uma linguagem que apresentará o mínimo de barreiras.

Isso não significa que João não tenha interesse por, digamos, o reino de Deus. Sem contar os poucos trechos cruciais em que ele realmente emprega a expressão (3.3, 5; cf. 18.36), o *tema* do reino é incisivamente apresentado em certos outros trechos (*e.g.*, ele domina o enredo dos caps. 18—19). Além disso, nos evangelhos sinóticos o reino é freqüentemente um “símbolo tensivo” que pode transmitir um número extraordinário de nuances.<sup>56</sup> Isso assegura que, em algumas passagens, por exemplo, “entrar no reino” seja indistinguível de “entrar na vida” (*e.g.*, Mt 7.14,21) — e certamente João tem muito a dizer sobre a vida. Em suma, o quarto evangelista está interessado em apresentar certas verdades a certas pessoas, e exerce a prerrogativa que o pregador tem de modelar a sua mensagem.

Muitas vezes tem-se comentado que o evangelho de João, por mais profundo que possa ser, tem um enfoque mais estreito do que os sinóticos. Quando essa estreiteza de enfoque ocupa a página toda, vêm a lume certas coisas que, de outra forma, não seriam vistas, mas é compreensível que o leitor tenha certa sensação de dissonância. Assim que fica claro aquilo o que o pregador (*i.e.*, o evangelista) está fazendo — ou seja, quando percebe o enfoque do autor — a sensação de dissonância desaparece em grande parte.

3) É claro que esse pregador não é *apenas* um pregador. Ele se apresenta como uma testemunha ocular, um intermediário confiável entre os próprios acontecimentos e as pessoas que agora precisam ouvir a respeito. Nisto ele não está sozinho: ele tem consciência da continuidade da verdade cristã (1.14-18) e especialmente do papel do Espírito em equipá-lo para essa tarefa (15.26-27; 16.12-15). No que diz respeito ao entendimento que João tinha de sua tarefa, podemos falar da liberdade que gozava de usar seu próprio estilo, dos princípios de seleção que regeram suas escolhas de dados, da natureza do público que queria atingir, do centro de seus interesses, do seu notável hábito de ir ao âmago de uma questão. Mas não podemos supor irresponsavelmente que alguém que

---

<sup>56</sup>Veja J. JEREMIAS, em *New Testament theology I: the proclamation of Jesus* (p. 32-4); Norman PERRIN, em *Jesus and the language of the kingdom* (esp. p. 29-34); R. T. FRANCE, em *The church and the kingdom of God: some hermeneutical issues* (em *Biblical interpretation and the church: text and context*, ed. por D. A. Carson, p. 30-44).

tinha um senso tão forte da importância de ser fiel no testemunho (10.40-42) poderia simplesmente inventar narrativa e diálogo e fazê-los passar por História.

4) Tem sido demonstrado, com certo grau de plausibilidade, que alguns dos discursos seguem o modelo dos *midrashim*, i.e., comentários rabínicos da época. Esses discursos são tão coesos que é muito difícil acreditar que não passem de um amontoado de declarações isoladas (e recuperáveis!) de Jesus, as quais teriam sido costuradas para formar o comentário joanino. Isso leva a uma dentre duas conclusões. Borgen, que demonstrou a natureza esmeradamente redigida do discurso do pão da vida (6.26-59) como parcialmente uma exposição de Êxodo 16, defende a unidade do discurso, mas não o atribui a Jesus.<sup>57</sup> Semelhantemente Hunter reconhece a unidade, mas entende que não há evidências que impeçam de concluir que o discurso é autêntico.<sup>58</sup> Reconhecendo-se que na sua essência o discurso é autêntico, o que se deve acrescentar é que o evangelista, cujo estilo deixa marcas tão profundas no todo, deu forma ao discurso e colocou-o em determinado ponto do seu evangelho. Podem-se dizer coisas semelhantes da natureza de *midrash* de trechos de João 12, da estrutura de quiasmo de 5.19-30, da coesão do diálogo com Nicodemos, e muito mais.

Em suma, a interpretação mais objetiva das evidências é ainda a tradicional: é altamente provável que João filho de Zebedeu escreveu o quarto evangelho. Por si só, isso não faz qualquer diferença quanto à autoridade do livro (afinal, o evangelho de Lucas não reivindica ter sido escrito por uma testemunha ocular; a epístola aos Hebreus é anônima). Faz, contudo, uma considerável diferença quanto a como acreditamos que o livro veio a ser escrito e, portanto, qual a situação para a qual foi dirigido, o propósito de sua redação.

## LOCAL DE ORIGEM

A análise da procedência do quarto evangelho pode ser proveitosamente dividida em duas áreas.

### Procedência Geográfica

Comumente são propostos quatro lugares. 1) *Alexandria* é defendida por alguns com a alegação de que João possui certas afinidades com Filo. Tais afinidades são consideravelmente exageradas (veja, e.g., o que os principais comentários dizem sobre 1.1) e, de qualquer forma, deve-se pressupor que Filo era lido fora de Alexandria.

2) *Antioquia* tem sido proposta com a alegação de que o quarto evangelho possui algumas afinidades com as *Odes de Salomão*, obra escrita em siríaco e que supõe-se que era procedente dessa região, e com Inácio, que serviu como

<sup>57</sup>P. BORGAN, *Bread from heaven*, SuppNovT 10.

<sup>58</sup>A. M. HUNTER, *According to John*.

bispo de Antioquia. Entretanto, uma vez mais a pressuposição de que a influência literária só é possível no local de origem da obra literária é considerada não-convicente tão logo anunciada.

3) A teoria de que o quarto evangelho deve ter sido escrito na *Palestina* devido à sua grande familiaridade com detalhes culturais e topográficos peculiares à região envolve a idéia, estranha já à primeira vista, de que qualquer livro sobre o Jesus histórico deve ter sido escrito na Palestina. Sabe-se que, tanto naquela época quanto hoje em dia, os autores mudam-se de lugar.

4) A teoria tradicional é de que o quarto evangelho foi escrito em *Éfeso*. Em grande parte essa teoria depende do peso dado às evidências patrísticas, uniformes mas às vezes difíceis. Eusébio (*H.E.* 3.1.1) diz que a Ásia (*i.e.*, a Ásia Menor, aproximadamente o terço ocidental da atual Turquia) a João quando os apóstolos foram dispersos no irromper da Guerra dos Judeus (66-70 d.C.). Na lista de Eusébio algumas das atribuições de regiões provavelmente são lendárias, mas talvez esta seja fidedigna, visto que concorda com outras fontes, por exemplo, Ireneu (*Adv. Haer.* 3.1.2), que diz que “João, o discípulo do Senhor [...] publicou o evangelho enquanto morava em Éfeso, na Ásia”. Alguns, no entanto, defendem que Ireneu faz confusão entre o apóstolo João e outro João, o João que escreve o Apocalipse (veja abaixo, no cap. 24, um exame do assunto). O fato de os montanistas, que estavam em grande parte sediados na Frígia, não muito longe de Éfeso, fazerem uso do quarto evangelho é freqüentemente interpretado como prova em favor da procedência efésia; mas, também nesse caso, meio século ou mais depois de ter sido escrito, o evangelho de João pode ter estado em circulação na Frígia, não importando onde tenha sido inicialmente publicado. O que se deve reconhecer é que nenhum outro local tem o apoio dos Pais da igreja: eles correta ou incorretamente indicam Éfeso.

### Procedência Conceitual

**O mundo religioso de João** A riqueza de propostas feitas por vários estudiosos quanto ao contexto do quarto evangelho tem um peso importante na maneira como encaramos o contexto da sua narrativa, a Palestina dos dias de Jesus, e como entendemos sua mensagem. A partir do final do século passado até aproximadamente a década de 60 o movimento da história das religiões vinculava o evangelho de João ao mundo helenístico. À medida que, com a Diáspora dos judeus, o evangelho foi se espalhando a partir de Jerusalém e alcançando as correntes principais da cultura helenística, ele foi sendo progressivamente transformado no vocabulário e no conteúdo. Essa cultura helenística era tipicamente entendida como uma de combinação de quatro influências.

*Filo.* Estudiosos têm visto uma influência de Filo, especialmente no que diz respeito ao emprego da palavra *λόγος* (*logos*, “palavra” [NVI] ou “verbo” [ARA]) em 1.1. Filo toma emprestado o conceito estóico da palavra como o princípio da realidade, o meio de criação e governo. Pode-se observar diversos outros paralelos.



*Os escritos herméticos.* Esses escritos, que eram supostamente a instrução de Hermes Trismegisto (= o deus egípcio Tot) e pertencem à tradição gnóstica, apresentam alguns aspectos distintivos ao atenuarem o dualismo do gnosticismo. O cosmos está relacionado a Deus e pode ser chamado de o filho de Deus. A regeneração é um tema importante em alguns tratados herméticos: uma pessoa nasce de novo quando adquire o devido conhecimento de Deus e, por esse motivo, torna-se divina. Dodd foi o maior defensor da influência difusa da literatura hermética em João.

*Gnosticismo.* Às vezes (e corretamente) descrito como um “angu teosófico” sem consistência, o gnosticismo brotou do dualismo neoplatônico que associava aquilo que é bom ao ideal, ao espiritual, e o que é mau ao material. Na plena expressão do gnosticismo, o redentor gnóstico vem à terra para dar àqueles que tem ouvidos para ouvir informações sobre as verdadeiras origens deles. Esse “conhecimento” (*γνῶσις* [gnōsis]) traz libertação e salvação àqueles que o aceitam.

*Mandeísmo.* Essa é uma forma peculiar de gnosticismo cujas origens são controvertidas. Provavelmente ele surgiu de uma das seitas judaicas batizantes, mas a forma em que chegou até nós é demasiadamente tardia. Nessa forma de gnosticismo o rito do batismo, repetido com freqüência, é o passo fundamental mediante o qual o mito da descida do “conhecimento da vida” (*Manda d’Hayye*) é revivido e alcança-se a libertação dos poderes demoníacos.<sup>59</sup>

Deixando de lado considerações quanto à data (todos esses movimentos, com exceção do primeiro, são atestados por fontes dos séculos II ou III ou depois), as diferenças conceituais entre João e esses documentos são bastante grandes. Além disso, a descoberta dos Manuscritos do Mar Morto em 1947 e sua subsequente publicação tem mostrado que o movimento religioso mais próximo do quarto evangelho, pelo menos em termos de vocabulário, foi uma comunidade *judaica* eremítica extremamente conservadora. Isso não quer dizer que João proceda dos essênios, se pensa ser que serem representados pelos Manuscritos do Mar Morto, mas que, hoje em dia, recorrer a fontes fortemente helenísticas é bem menos convincente do que meio século atrás. É assim que outra vertente de estudiosos tem procurado identificar as conexões entre João e vários movimentos da Palestina, como o pensamento rabínico, a religião samaritana, os essênios e vários movimentos apocalípticos. Quaisquer que sejam os paralelos que se possa estabelecer, hoje em dia aceita-se praticamente sem contestação o fato de que tanto João quanto esses movimentos extraíram sua inspiração básica daquilo que hoje em dia denominamos as Escrituras do Antigo Testamento.

A dívida de João com essa fonte básica é profunda, muito mais profunda do que o simples número de citações do Antigo Testamento pode vir a sugerir. As

---

<sup>59</sup>Para uma descrição boa desses e de outros movimentos, veja G. R. BEASLEY-MURRAY, em *John* (WBC 36, p. liii e ss.). Uma das melhores análises do gnosticismo em geral e do mandeísmo em particular é ainda a de E. YAMAUCHI, em *Pre-Christian gnosticism: a survey of the proposed evidence* (London, Tyndale, 1973).

incontáveis alusões ao Antigo Testamento (e.g., referências ao tabernáculo, à escada de Jacó, ao poço de Jacó, à serpente no deserto, ao sábado e a várias festas) pressupõe tanto um escritor quanto um público-alvo que conhecem profundamente as Escrituras.<sup>60</sup>

Mesmo assim, muitos estudiosos se sentiriam à vontade com as abordagens que aparecem em comentários de, digamos, Barrett e Schnackenburg, os quais sustentam que uma rica diversidade de influências não-cristãs foi incorporada ao próprio conteúdo deste evangelho, fornecendo-lhe suas ênfases e forma específicas. Isso é certamente correto em parte, mas pode levar a conclusões errôneas. Uma das razões pelas quais os intérpretes conseguem, numa gama tão vasta de literatura, encontrar paralelos com João está no vocabulário e aforismos de João. Palavras como luz, trevas, vida, morte, espírito, palavra, amor, fé, água, pão, puro, nascimento e filhos de Deus podem ser encontrados em quase todas as religiões. Muitas vezes tais palavras possuem sentidos bem diferentes à medida que se passa de uma religião para outra, mas o vocabulário é tão popular quanto a religião em si. Talvez em parte alguma este fenômeno tenha sido exposto de forma tão clara como num ensaio pouco conhecido da autoria de Kysar.<sup>61</sup> Ele compara os estudos que Dodd e Bultmann fazem do prólogo (Jo 1.1-18), assinalando em particular a lista de possíveis paralelos que cada um dos dois estudiosos estabelece com cada expressão imaginável naqueles versículos. Dodd e Bultmann propõem cada um mais de 300 paralelos, mas a sobreposição de suas listas é de apenas sete por cento. Os perigos daquilo que Sandmel chama de paralelomania tornam-se deprimentemente óbvios.<sup>62</sup>

Isso não significa que não haja absolutamente nenhuma influência de outras formas religiosas nesse evangelho. Os primeiros cristãos tinham certamente consciência de que estavam se expandindo na direção de um conjunto de cosmovisões freqüentemente hostis. Os esforços do evangelista em comunicar a verdade do evangelho a homens e mulheres que viviam bem longe da Palestina asseguraram que, se ponderou bastante sobre sua tarefa, ele não repetiria simplesmente as tradições recebidas, mas tentaria formulá-las de maneiras que as tornariam o mais compreensíveis possível. A pergunta a ser feita é, então, se o esforço do autor sucumbiu, intencionalmente ou não, diante de um sincretismo que possui tendências de pensamento reconhecida e essencialmente estranhas ao evangelho histórico ou, melhor, simplesmente transpôs as boas-novas para outro tom, por assim dizer. Certamente é aqui que João se revelou não apenas uma testemunha fiel, mas também um pregador dotado.

---

<sup>60</sup>D. A. CARSON, *The use of the Old Testament in John and the Johannine epistles*, em *It is written: Scripture citing Scripture*, Fs. Barnabas Lindars, ed. D. A. CARSON & H. G. M. WILLIAMSON (p. 245-64).

<sup>61</sup>Robert KYSAR. *The background of the prologue of the fourth gospel: a critique of historical methods* (*CJT* 16, p. 250-5).

<sup>62</sup>Samuel SANDMEL, *Parallelomania*, (*JBL* 81, p. 2-13).

**O Relacionamento entre João e os Sinóticos** Não se pode falar muito tempo sobre a procedência conceitual do quarto evangelho sem pesar o seu relacionamento com os sinóticos. Quanto matéria João deve aos sinóticos?

As diferenças entre João e os sinóticos já foram detalhadas muitas vezes. João omite muitas coisas que são características dos sinóticos: parábolas narrativas, o relato da transfiguração, o registro da instituição da Ceia do Senhor e muitas declarações enérgicas de Jesus. Temas centrais aos sinóticos quase desapareceram (esp. o tema do reino de Deus/dos céus). Por outro lado, João inclui uma boa quantidade de informações que os escritos sinóticos não mencionam: virtualmente todo o material de João 1—5, as freqüentes visitas de Jesus a Jerusalém e o que acontece ali, a ressurreição de Lázaro, diálogos e discursos longos e muito mais.

Sem dúvida parte disso pode ser explicado pelas diferentes ênfases geográficas: João relata bem mais do ministério de Jesus no sul, ou seja, na Judéia e Samaria, do que na Galiléia, ao passo que a ênfase dos sinóticos é a inversa. Mas não se pode legitimamente reduzir todas as distinções a meras questões de geografia. Em João, Jesus é *explicitamente* identificado com Deus (1.1, 18; 20.28). João também faz uma série de importantes declarações tipo “eu sou”, às vezes com complementos (e.g., 6.35; 8.12; 15.1-5), às vezes na forma absoluta (e.g., 8.28,58). Existem trechos que não são tão fáceis de harmonizar com outros textos do Novo Testamento, tais como a negação por João Batista de que ele seria Elias (1.21; cf. Mc 9.11-13 e trechos paralelos) e a aparente outorga do Espírito (Jo 20.22; cf. At 2). João 1 começa com os discípulos confessando Jesus como Filho de Deus, Filho do homem, Messias, rabino e rei de Israel; nos sinóticos a confissão de que Jesus é o Messias é um momento importante e decisivo em Cesaréia de Filipe, aproximadamente na metade do ministério de Jesus (Mc 8.27-30 e trechos paralelos). E ainda nem consideramos as dificuldades cronológicas levantadas pelo quarto evangelho: sua data da paixão, por exemplo, não se harmoniza facilmente com a dos sinóticos. A última frase de 14.31 é para muitos a prova de um trabalho desajeitado de edição; a ameaça de excomunhão da sinagoga (9.22) é para outros algo imensamente anacrônico, refletindo uma situação existente no final dos anos 80 e não na época do ministério do Jesus histórico.

Por outro lado, existem muitos pontos notáveis de comparação.<sup>63</sup> Incidentes paralelos incluem a unção de Jesus pelo Espírito conforme testemunhado por João Batista (Mc 1.10 e trechos paralelos e Jo 1.32), o contraste entre o batismo por João Batista, com água, e o batismo futuro pelo Messias, com o Espírito (Mc 1.7-8 par. e Jo 1.23), a multiplicação dos pães para os 5.000 (Mc 6.32-44 par. e Jo 6.1-15), Jesus, andando sobre a água (Mc 6.45-52 par. e Jo 6.16-21). Muitas declarações estão pelo menos parcialmente em paralelo, embora isso não ateste decisivamente uma correspondência literária (Mt 9.37-38 par. e Jo 4.35; Mc 6.4 par. e Jo 4.44; Mt 25.46 e Jo 5.29; Mt 11.25-27 par. e Jo 10.14-15; Mc 4.12 e

<sup>63</sup>Veja Craig BLOMBERG, em *The historical reliability of the gospels* (p. 156-7).

trechos paralelos e Jo 12.39-40; e muitos mais). Ainda mais significativos são os paralelos sutis; tanto João quanto os sinóticos descrevem um Jesus dado a metáforas e provérbios pitorescos, muitos tirados do mundo da natureza (e.g., 4.37; 5.19-20a; 8.35; 9.4; 11.9-10; 10.1 e ss.; 12.24; 15.1-16; 16.21). Os quatro evangelhos descrevem Jesus com um sentimento ímpar de filiação em relação a seu Pai celeste; todos assinalam a autoridade distintiva que Jesus demonstra em seu ensino; todos mostram Jesus referindo-se a si mesmo como o Filho do homem, com ninguém mais empregando esse título para referir-se a ele ou a qualquer outra pessoa (Jo 12.34 não chega a ser exceção).

Mais marcantes ainda são os muitos trechos em que João e os sinóticos representam uma tradição *entrelaçada*, ou seja, trechos em que mutuamente se reforçam ou explicam, sem deixar entrever uma dependência literária clara.<sup>64</sup> Uma lista bem incompleta inclui os seguintes itens: o relato joanino de um extenso ministério na Judéia ajuda a explicar a pressuposição existente em Marcos 14.49 de que Jesus havia constantemente ensinado nas dependências do templo (“dia após dia”, NEB), os receios diante da viagem final para o sul (Mc 10.32) e a facilidade com que Jesus conseguiu um jumentinho (Mc 11.1-7) e um cenáculo mobilado (Mc 14.12-16). A acusação relatada nos sinóticos de que Jesus havia ameaçado com a destruição do templo (Mc 14.58 par.; 15.29 par.) encontra sua única explicação adequada em João 2.19. Marcos não apresenta qualquer motivo por que as autoridades judaicas deveriam se dar ao trabalho de levar Jesus a Pilatos; João apresenta o motivo (18.31). Somente ele apresenta o motivo (18.15-18) por que Pedro pôde ficar dentro do pátio do sumo sacerdote (Mc 14.54, 66-72 par.). Até mesmo o chamado dos discípulos nos sinóticos fica mais fácil entender (Mt 4.18-22 par.) se pressupusermos, acompanhando João 1, que Jesus já havia tido contato com eles e que eles já haviam aderido a ele.

De modo inverso, numerosos aspectos de João são explicados por detalhes relatados apenas pelos sinóticos. Por exemplo, em João 18—19 o julgamento passa tão rapidamente para o tribunal romano que é difícil perceber exatamente que procedimento judicial os judeus tomaram, se é que tomaram algum, para provocar esse julgamento; os sinóticos têm a resposta. É bem possível que o motivo pelo qual Filipe aparentemente hesita em levar os gentios a Jesus em Jo 12.21-22, consultando André antes de se aproximar de Jesus, é que anteriormente Jesus os havia proibido de ir aos gentios (Mt 10.5) — algo não relatado em João.

Apresentamos aqui um resumo do debate erudito complexo sobre o relacionamento entre João e os sinóticos e tentaremos oferecer algumas conclusões.

1. Conquanto a maioria dos estudiosos contemporâneos coloque-se ao lado da obra magistral de Dodd,<sup>65</sup> que defende que não há nenhuma boa evidência em favor de uma dependência literária de João em relação a quaisquer dos evange-

<sup>64</sup>Veja esp. MORRIS, em *Studies* (p. 40.63); ROBINSON, em *John* (caps. 4—6); CARSON, em *John*, Introduction, III(3).

<sup>65</sup>DODD, *Historical tradition*.

lhos sinóticos, vários estudiosos<sup>66</sup> e pelo menos um comentarista de peso<sup>67</sup> sustentam que João havia lido pelo menos Marcos, talvez Lucas e (um ou dois têm sustentado) talvez também Mateus — ou, no mínimo, um volume substancial de tradição sinótica. Todos concordam que, se João fez uso de qualquer dos sinóticos, a dependência é bem diferente daquela existente entre, digamos, Marcos e Mateus, ou Judas e 2 Pedro. O quarto evangelista optou por escrever o seu próprio livro.

2) A questão do relacionamento entre João e os sinóticos está inextricavelmente ligada a complexos debates sobre a autoria e data de composição de todos os quatro evangelhos. Por exemplo, se, como geralmente acontece, os estudiosos acham que os evangelhos são o produto de pessoas anônimas em comunidades cristãs mais ou menos independentes de outras comunidades cristãs — aliás, o produto de longas correntes de tradição em grande parte livres das limitações de testemunhas oculares — então a única maneira de pesar se o ou os autores de um evangelho (neste caso o de João) haviam lido quaisquer dos outros evangelhos seria procurar identificar uma dependência literária direta. Se é esse o caso, a maioria dos estudiosos acha que os indícios não são suficientemente fortes para comprovarem dependência, e deve-se ou pressupor a independência ou deixar a questão em aberto. Uma minoria de estudiosos, conforme vimos, acredita que é possível elaborar uma argumentação em favor da dependência.

Caso, porém, com base nos diversos tipos de argumentos já examinados aqui, cheguemos a pensar que João filho de Zebedeu escreveu o quarto evangelho e que Marcos escreveu o evangelho que leva o seu nome, tendo Pedro como autoridade, então deve-se considerar fatores adicionais. Considerando a amizade íntima que havia entre Pedro e João, será que seria provável que um dos dois permaneceria por longo tempo ignorando uma publicação pela qual o outro era responsável? Considerações sobre datas tornam-se, então, importantes. Se Marcos foi escrito, digamos, por volta de 64 d.C. e João foi escrito num prazo de um ou dois anos depois dessa data, então aumenta a probabilidade de independência mútua. Mas, se Marcos foi escrito em alguma data entre 50 e 64, e o quarto evangelho só por volta do ano 80, é muito difícil acreditar que João não o teria lido. De qualquer maneira, a idéia de comunidades hermeticamente estanques é implausível no

---

<sup>66</sup>E.g., F. NEIRYNCK, em *L'évangile de Jean*, M. de JONGE (p. 73-106); *idem*, em colaboração com Joël Delobel, Thierry Snoy, Gilbert Van Belle e Frans Van Segbroeck, em *Jean et les synoptiques: examen critique de l'exégèse de M.-E. Boismard*; Mgr. de SOLAGES, em *Jean et les synoptiques* (Leiden, Brill, 1979); J. BLINZLER, em *Johannes und die Synoptiker*; E. F. SEIGMAN, em *St. John's use of the synoptic material* (*CBQ* 30, p. 182-98); M. E. GLASSWELL, em *The relationship between John and Mark* (*JSNT* 23, p. 99-115); Gerhard MAIER, em *Johannes und Matthäus — Zweispalt oder Viergestalt des Evangeliums?* (em *GP*, vol. 2, pl. 267-91); Thomas M. DOWELL, em *Jews and Christians in conflict: why the fourth gospel changed the synoptic tradition* (*LouvStud* 15, p. 19-37). Para um sumário da literatura disponível, veja SMITH, em *Essays*; BLOMBERG, em *Historical reliability* (p. 159).

<sup>67</sup>BARRETT, *John*.

Império Romano, onde as comunicações eram tão boas quanto em qualquer período da História do mundo até o século XIX. Isso se torna duplamente implausível enquanto os apóstolos ainda estavam vivos, vivendo em amizade e nas lembranças de amizades. Nesse caso, testes que procuram identificar uma dependência literária direta são demasiadamente limitados, se seu objetivo for responder à pergunta sobre se João havia ou não lido Marcos. Levando tudo em conta, parece provável que João havia lido Marcos, Lucas e possivelmente até mesmo Mateus, mas, de um modo ou de outro, ele optou por escrever o seu próprio livro.

3) A natureza incidental dos padrões entrelaçados entre João e um ou mais dos sinóticos não pode ser empregada para comprovar a dependência, mas pela mesma razão essa natureza se revela de valor inestimável para o historiador. Isso não quer dizer que os enfoques teológicos associados, digamos, com a narrativa da paixão em João não possam ser apreciados sem uma leitura dos sinóticos, nem que as lições teológicas que cada um dos sinóticos ensina quando descreve o chamado dos discípulos, não possam ser entendidas sem fazer referência ao que João tem a dizer sobre o assunto. Pelo contrário, a implicação dos padrões entrelaçados é que *no nível histórico* aquilo que de fato aconteceu foi muito maior e muito mais complexo do que qualquer dos evangelhos dá a entender. Pode-se vislumbrar algo dessa complexidade mediante um exame aberto da natureza entrelaçada das diversas apresentações nos evangelhos. O resultado é que muitos trechos bíblicos que, com demasiada precipitação, têm sido rejeitadas por aqueles que tendem ao pensamento disjuntivo, passam, do ponto de vista da história, a fazer bom sentido.

4) Isso tem consideráveis efeitos práticos na avaliação de algumas das diferenças entre João e os sinóticos. Por exemplo, a longa lista de confissões cristológicas de João 1 é, conforme já vimos, contraposta com freqüência à crescente consciência cristológica descrita nos evangelhos sinóticos, que chega ao clímax em Cesaréia de Filipe. Tem-se afirmado que o motivo dessa diferença é que João, escrevendo no final do século I, *pressupõe* que são adequados os títulos cristológicos que ele introduz em seu primeiro capítulo, mas agora está interessado em levar a igreja a adotar mais outra confissão adicional: Jesus é Deus. Essa interpretação das evidências pressupõe simultaneamente que a atribuição de divindade a Jesus é um acontecimento excessivamente tardio e que o contexto aparente de João 1 é inteiramente fictício.

Contudo, se dermos ouvidos a João e aos sinóticos com uma atitude teológica e *Histórica* receptiva, uma solução mais simples se apresenta. Em termos de História, o evangelho de João faz bom sentido por si só. O fato de os discípulos de João Batista se dissociarem de seu líder enquanto ele está no auge de seu poder e influência e transferirem seu compromisso para alguém oriundo da Galiléia, ainda desconhecido e sem seguidores, é mais facilmente explicado como o evangelista o faz: o próprio João Batista indicou quem Jesus era, insistindo em ter vindo como precursor dele. Os seguidores mais sintonizados com João Batista e mais receptivos à sua mensagem revelar-se-iam, então, os mais dispostos a se tornarem seguidores de Jesus, e isso pela razão apresentada: criam que ele era

o Messias prometido, o rei de Israel, o Filho de Deus (uma categoria que nossas fontes mostram que podia servir de designação para o Messias). Nada disso significa que os seguidores novatos de Jesus tivessem plena compreensão cristã desses títulos: de todos os quatro evangelistas, João é quem, com mais persistência, relaciona o quanto os primeiros discípulos *não* entendiam, e o quanto eles entendiam mal. Tudo isso faz bom sentido intrínseco.

O mesmo, contudo, acontece com a apresentação nos sinóticos. Naturalmente era de se esperar que os discípulos de Jesus crescessem em seu entendimento de quem ele era. Constantemente atordoados com o tipo de Messias que ele estava se tornando, assim mesmo, com o tempo, eles chegaram a uma firme convicção: ele era ninguém menos do que o Messias, a esperança de Israel. Mesmo isso era menos do que a plena crença cristã. O passo seguinte de Pedro (Mc 8.31-34 e trechos paralelos) foi dizer a Jesus que predições sobre sua morte iminente eram inadequadas ao Messias que estavam seguindo. Dessa maneira, os sinóticos apresentam uma compreensão cada vez maior, mas ainda desmascaram o imenso entendimento *errôneo* que existia no âmago da fé que tinham em Jesus antes de sua morte e ressurreição.

Sobrepor os dois enfoques da realidade também faz bom sentido intrínseco. O evangelista que mais rapidamente introduz os títulos cristológicos é aquele que mais acentuadamente destaca a falta de compreensão e o profundo entendimento *errôneo* por parte dos seguidores de Jesus; os evangelistas que seguem os passos da compreensão crescente dos discípulos falam menos dos passos falsos iniciais dos discípulos, mas logo mostram quão profundas eram suas percepções *errôneas* e resistentes. A apresentação feita por João não parece ser mais a-histórica; é simplesmente parte das realidades históricas subjacentes.

5) Isso, porém, não significa que devemos constantemente consultar os sinóticos para fazer com que João faça sentido. Sobrepor as duas visões nos dá acesso a certas realidades *históricas*. Feito corretamente, isso pode também nos capacitar a discernir aquilo que é peculiarmente joanino e, desse modo, compreender com maior sensibilidade exatamente o que o evangelista está dizendo. A sua decisão de estruturar a sua apresentação dessa maneira, constantemente chamando a atenção para as incompreensões dos discípulos e de outros e explicando aquilo que foi compreendido só mais tarde (e.g., 2.19-22; 3.3-5, 10; 6.32-35, 41, 42; 7.33-36; 8.18-20, 27-28; 10.1-6; 11.21-44, 49-53; 12.12-17; 13.6-10, 27-30; 16.1-4, 12-15; 18.10-11; 19.14; 20.3-9), habilita-o a atuar em dois níveis, empregando a ironia para levar seus leitores a verem, repetidas vezes, que os discípulos criam melhor do que sabiam, que Caifás profetizou melhor do que pensava, que Pilatos deu veredictos mais justos do que poderia ter imaginado. A narrativa se descortina como uma tragédia grega, em que cada passo é acompanhado pelo leitor mesmo quando os participantes são incapazes de compreender o que pronunciam corretamente. E então, diferentemente da tragédia grega, há triunfo e glorificação: a ironia suprema é que na ignomínia e derrota da cruz, o plano de Deus atingiu sua maior vitória, uma vitória planejada antes do começo do mundo.

6) No geral, embora não se deva negar o caráter cristológico distintivo do evangelho de João, isso não deve ser exagerado. É verdade que apenas esse evangelho designa Jesus explicitamente como “Deus” (1.1, 18; 20.28); mas esse evangelho igualmente insiste não apenas na humanidade de Jesus, mas também em sua profunda subordinação ao Pai (veja esp. 5.16-30).<sup>68</sup> Por outro lado, os escritores sinóticos, apesar de todo o retrato que fazem de Jesus como homem, apresentam-no como aquele que tem o direito de perdoar pecados (Mc 2.1-12 e trechos paralelos — e quem pode perdoar senão Deus somente?) e trazem parábolas em que Jesus cristalinamente assume o papel metafórico mais comumente atribuído a Deus no Antigo Testamento. Os evangelhos sinóticos apresentam em forma semental o entendimento da encarnação que se desenvolveria só mais tarde; mas a semente está ali, com todo o código genético necessário para o crescimento que vem mais tarde.<sup>69</sup> Se João nos permite ver um pouco mais da flor que se abre, isso em parte acontece porque ele se permite fazer mais digressões explicativas que esclarecem o leitor sobre o que está realmente ocorrendo.

Mesmo as declarações “eu sou” constituem um problema histórico menor do que parece à primeira vista. As declarações em si são bastante variadas.<sup>70</sup> A clara afirmação que, em 4.26, Jesus faz de sua condição messiânica (“eu o sou, eu que falo contigo”), num contundente contraste com os rodeios e o estilo repleto de simbolismos de tantas declarações sinóticas, pode girar em torno da identidade daquela com quem ele fala: ela é uma mulher samaritana, e é improvável que ela partilhe exatamente das mesmas expectativas políticas vinculadas a idéias de messianidade de muitas tendências do judaísmo do século I. Na verdade João relata que Jesus recorre a umas expressões cautelosas quando acha-se na Judéia (e.g., 7.28-44; 10.24-29). Em João a maioria das declarações “eu sou” tem algum tipo de complemento: pão da vida, bom pastor, videira ou expressões do gênero (6.35; 10.11; 15.1). São claramente metafóricas mas, conquanto sejam razoavelmente cristalinas a leitores posteriores, eram confusas e difíceis para os primeiros leitores (e.g., 6.60; 10.19; 16.30-32): não é costume líderes religiosos dizerem

---

<sup>68</sup>Sobre a humanidade de Jesus no evangelho de João, veja D. A. CARSON, em *Divine sovereignty and human responsibility* (p. 146-60); Marianne M. THOMPSON, em *The humanity of Jesus in the fourth gospel*; Leon MORRIS, em *Jesus is the Christ: studies in the theology of John* (p. 43-67); cf. E. KÄSEMANN que, em *The testament of Jesus*, alega que as evidências em prol da humanidade de Jesus em João não passam de adornos necessários para assegurar uma cristologia docética.

<sup>69</sup>Para uma análise responsável desse crescimento orgânico da cristologia, veja I. Howard MARSHALL, em *The origins of New Testament Christology*; C. F. D. MOULE, em *The origin of Christology*; e muitas das monografias que aparecem em *Christ the Lord*, Fs. D. GUTHRIE (ed. por H. H. ROWDON).

<sup>70</sup>Veja Philip B. HARNER, em *The “I am” of the fourth gospel*.



esse tipo de coisas.<sup>71</sup> No que diz respeito às ocorrências da forma absoluta de “eu sou”, que em última instância pode remontar a Isaías numa referência a Deus (e.g., Is 43.10; 47.8, 10, esp. LXX), elas são de clareza variável e, de qualquer maneira, encontram parcialmente um paralelo em Marcos 6.50; 13.6. E, mesmo que a mais impressionante das declarações em João, “antes que Abraão existisse, EU SOU” (8.58), não possua um paralelo sinótico explícito, é difícil entender como ela representa uma afirmação fundamentalmente superior à descrição sinótica de Jesus, que pode não apenas dar um veredicto sobre a interpretação judaica da lei, mas também revogar radicalmente partes dela (Mc 7.15-19) ao mesmo tempo em que afirma que toda a lei cumpre-se nele (Mt 5.17 e ss.), que perdoa o pecado (Mt 9.1 e ss.) e insiste em que o destino eterno de alguém depende da obediência a ele (Mt 7.21-23), que exige uma lealdade que supera a santidade dos laços familiares (Mt 10.37-39; Mc 10.29-30) e que insiste em que ninguém conhece o Pai, a não ser aqueles a quem o Filho o revela (Lc 10.22), que oferece descanso aos exaustos (Mt 11.28-30) e salvação aos perdidos (Lc 15), que controla a natureza (4.39) e ressuscita os mortos (Mt 9.18-26). Atos isolados dessa lista podem, em alguns casos, ter paralelo nos profetas ou nos apóstolos; seu conjunto encontra o único paralelo adequado apenas em Deus.<sup>72</sup>

Limitações de espaço impedem uma análise detalhada de outras dificuldades bem conhecidas de João e de seu relacionamento com a tradição sinótica. São, de um modo ou de outro, analisados com mente aberta na linha de comentários que procura manter juntas a história e a teologia (e.g., Westcott, Morris, Carson) e nas introduções mais extensas ao Novo Testamento (e.g., Guthrie, p. 248 e ss.).

## DATA

Durante os últimos 150 anos, sugestões quanto à data do quarto evangelho têm variado entre antes de 70 d.C. e o último quartel do século II. Atualmente datas no século II são facilmente eliminadas com a descoberta de manuscritos (veja abaixo análise da questão na seção “Texto”). Mas, excetuada essa limitação, nenhum dos argumentos é totalmente convincente, e quase qualquer data

---

<sup>71</sup>A maioria dos alegados paralelos provêm de fontes gnósticas e herméticas dos séculos II e III (ou mesmo depois). Os paralelos cronologicamente mais próximos de João, encontrados na primeira metade do século I, são afirmações da deusa mitológica egípcia Ísis, que era popular no mundo de língua grega: “Eu sou aquela que descobriu frutos para os homens”, “Eu sou aquela que é chamada de deusa entre as mulheres” (veja *NewDocs* 1.2). O que, contudo, caracteriza muito bem essas afirmações é que elas *não* são metafóricas e, de qualquer forma, não ecoam o Antigo Testamento como fazem os pronunciamentos em João.

<sup>72</sup>Para uma defesa proveitosa da autenticidade das declarações “eu sou” em João, veja E. STAUFFER, em *Jesus and his story* (p. 142-59).

entre c. 55 e 95 é possível. Provavelmente João 21.23 “sugere que (a redação) ocorreu mais perto do fim daquele período do que do começo”.<sup>73</sup>

Algumas datas parecem ser recuadas demais. Provavelmente a inferência a tirar de 21.19 é que Pedro já tinha glorificado a Deus com sua morte quando o capítulo 21 foi escrito. Pedro morreu em 64 ou 65 d.C.; parece improvável que o quarto evangelho tenha sido escrito em data anterior a essa. Aqueles que defendem uma data antes de 70 (mas depois de 65) apontam para detalhes da Palestina que são apresentados como se Jerusalém e o conjunto arquitetônico do templo de Jerusalém ainda estivessem de pé; por exemplo, o evangelista escreve: “Ora, existe ali (em Jerusalém), junto à Porta das Ovelhas, um tanque” (Jo 5.2). O argumento seria conclusivo a não ser pelo fato de que João freqüentemente emprega o tempo presente do grego para referir-se a algo no passado. No quarto evangelho o silêncio sobre a destruição do templo é considerado, por alguns autores, um forte indício em favor de uma data anterior ao ano 70. Argumentos baseados no silêncio são, no entanto, complicados. À primeira vista há certo peso nesse argumento específico, visto que o tema do evangelista em, digamos, 2.19-22, poderia ter sido reforçado caso tivesse mencionado a destruição do templo. Mas os indícios estão longe de serem convincentes. A importância do templo no pensamento dos judeus da Diáspora variava bastante. Caso tivesse transcorrido algum tempo, talvez uns dez anos, entre a destruição do templo e a publicação deste evangelho, de maneira que o choque inicial das notícias tivessem passado, não há motivo para pensar que o evangelista tivesse de tocar no assunto. Aliás, João é um escritor que tem uma queda por alusões sutis. Se ele escreveu o livro em, digamos, 80, pode ter interpretado a destruição do templo como algo líquido e certo na mente dos leitores e ter deixado esse fato dar sua própria contribuição para o argumento teológico que ele apresenta. Outros argumentos em favor de uma data anterior a 70 não parecem de modo algum mais convincentes.

Aqueles que defendem uma data perto do final do século I, digamos entre 85 e 95 d.C., recorrem comumente a quatro argumentos:

1) Muitos teólogos apelam à tradição de que o quarto evangelho foi escrito no reinado do imperador Domiciano (que governou de 81 a 96 d.C.). Mas Robinson demonstrou que essa tradição tem muito poucas bases.<sup>74</sup> Temos a tradição boa e antiga de que o apóstolo João viveu até idade avançada, chegando até o reinado do imperador Trajano (98 a 117 d.C.; veja Ireneu, *Adv. Haer.* 2.22.5; 3.3.4; citado por Eusébio, *H.E.* 3.23.3-4). Jerônimo, embora tenha vivido no século IV, coloca a morte de João no sexagésimo oitavo ano “depois da paixão de nosso Senhor” (*De vir. ill.* 9), isto é, por volta de 98.<sup>75</sup> Existem também boas evidências patrísticas de que João foi o último dos evangelistas a escrever seu livro (Ireneu, *Adv.*

<sup>73</sup>J. Ramsey MICHAELS, *John*, p. xxix.

<sup>74</sup>ROBINSON, *Redating* (p. 256-8).

<sup>75</sup>Quanto à fraca possibilidade de que o apóstolo João tenha sido martirizado cedo, idéia quase universalmente rejeitada, veja GUTHRIE (p. 272-5). É surpreendente que HENGEL (*Johannine questions*) acolha a idéia.

*Haer.* 3.1.1; Clemente, citado por Eusébio, *H.E.* 6.14.7; o próprio Eusébio, *H.E.* 3.24.7). “Mas que ele escreveu em idade avançada é uma inferência que só aparece mais tarde, acompanhada de outras afirmações que mostram claramente que ela é secundária e não confiável.”<sup>76</sup>

2) Um forte contingente de estudiosos defende que tanto o conceito quanto o vocábulo que têm o sentido de “expulsar da sinagoga” (9.22; 12.42; 16.2; ἀποσυνάγωγος [*aposynagōgos*]) deixam entrever um período depois da decisão do Concílio de Jâmnia de banir os cristãos das sinagogas.<sup>77</sup> Em outras palavras, vêm nessa expressão um anacronismo inegável que data o evangelho de João num período posterior a 85 d.C. Mas essa tese tem sido questionada de todos os lados,<sup>78</sup> e hoje em dia está começando a ter menos influência do que há alguns anos.

3) Com freqüência diversos detalhes são interpretados como indicação de uma data tardia. Por exemplo, esse evangelho não faz menção alguma aos saduceus, que muito contribuíram para a vida religiosa de Jerusalém e da Judéia antes de 70 d.C., mas que encolheram e passaram a ter importância secundária depois daquela data. O argumento teria peso se João não mantivesse igual silêncio sobre os escribas, cuja influência na realidade aumentou depois de 70. E João deixa claro que os sacerdotes, cuja influência decresceu rapidamente depois de 70, dominavam amplamente o Sinédrio até à época da paixão de Jesus. Outras questões de detalhes não são mais convincentes.

4) Talvez o motivo mais difundido em favor de uma data tardia é que, na reconstrução predominante da história da igreja primitiva, o evangelho de João encaixa-se melhor numa data próxima do final do século I. Por exemplo, afirma-se que a pronta atribuição de divindade a Jesus e a insistência, sem maiores satisfações, em sua preexistência harmonizam-se com uma data posterior.

A questão gira, em parte, em torno de incontáveis detalhes exegéticos e históricos que não é possível examinar aqui. Deve-se, assim mesmo, assinalar que os trechos do Novo Testamento teologicamente mais próximos de João 1.1-18 são provavelmente os denominados hinos cristológicos (e.g., Fp 2.5-11; Cl 1.15-20; veja Rm 9.5), que indubitavelmente já estavam circulando em meados da década de 50. Além disso, nenhum evangelho enfatiza a subordinação de Jesus ao Pai mais do que João. Em outras palavras, no quarto evangelho não se deve permitir que a ênfase na divindade de Cristo ofusque ênfases complementares. Não

<sup>76</sup>ROBINSON, *Redating* (p. 257).

<sup>77</sup>Fortemente influenciados por J. Louis MARTYN, em *History and tradition in the fourth gospel*.

<sup>78</sup>Veja R. KIMELMAN, em *Birkat ha-Minim and the lack of evidence for an anti-Christian Jewish prayer in late antiquity* (em *Jewish and Christian self-definition*, vol. 2 de *Aspects of Judaism in Greco-Roman period*, ed. por E. P. Sanders, p. 226-44, 391-403); W. HORBURY, em *The benediction of the Minim and early Jewish-Christian controversy* (*JTS* 33, p. 19-61); ROBINSON, em *John* (p. 72 e ss.); BEASLEY-MURRAY, em *John* (p. lxxvi-lxxvii); H. RIDDERBOS, em *Het evangelie naar Johannes* (vol. 1, p. 395-8); e análise da questão em *John*, de CARSON.

parecem muito convincentes as tentativas de, mediante a análise da trajetória de temas cristológicos, determinar a data do quarto evangelho.

Caso tenha de ser sugerida uma data para a publicação do quarto evangelho, podemos, à guisa de tentativa, propor 80 a 85 d.C. pelas seguintes razões:

1) Não há qualquer pressão convincente para colocar o evangelho de João o mais próximo possível do início do espectro, mas há uma pequena pressão para colocar João bem mais tarde, a saber, a data relativamente tardia em que é citado com certeza pelos pais da igreja.

2) Conquanto os temas baseados em trajetórias teológicas sejam, conforme já vimos, bem fracos, assim mesmo, se algum peso tiver de ser dado a eles, em diversos pontos o evangelho de João emprega uma linguagem que está a caminho da linguagem menos comedida de Inácio — em particular a facilidade e a freqüência com que Inácio refere-se a Jesus como Deus, a sua linguagem sacramental (na qual, em nosso ponto de vista, ele teve uma compreensão totalmente errônea de João) e suas antíteses contundentes.

3) Embora, a queda do templo talvez não tenha tido um impacto tão grande na Diáspora, ao contrário do judaísmo da Palestina, assim mesmo é difícil acreditar que, caso o quarto evangelho tenha sido escrito depois de 70 d.C., a data tenha sido *imediatamente* posterior a 70, quando, por todo o império, as repercussões desse acontecimento ainda se faziam sentir em círculos, quer judeus, quer cristãos.

4) Se, conforme é defendido adiante neste livro, as epístolas joaninas têm em parte o objetivo de combater uma forma incipiente de gnosticismo, que resulta em parte de uma compreensão errônea do quarto evangelho pelos gnósticos, então deve-se admitir que transcorreu algum tempo entre a publicação do evangelho e a publicação das epístolas de João. Isso tende a excluir uma data na década de 90.

## DESTINATÁRIOS

No quarto evangelho em si não há qualquer menção a seus prováveis destinatários. As inferências são em grande parte determinadas pelas conclusões a que se chega nas áreas de autoria e propósito. Se João, filho de Zebedeu, escreveu este livro enquanto residia em Éfeso, pode-se inferir que preparou o livro para leitores dessa região geral do império. Mas ele pode ter esperado que o livro tivesse a mais ampla circulação possível; de qualquer forma, a inferência não pode ser mais certa do que a suposição de autoria. Pode-se inferir algumas coisas gerais a partir dos propósitos que João demonstra com a escrita do seu evangelho. Entretanto, visto que esses propósitos são objeto de debate, temos de nos voltar para eles.

## PROPÓSITO

Durante o século XX, grande parte dos debates sobre esse tema tem girado em torno de pressuposições ou procedimentos questionáveis, dos quais quatro são especialmente comuns.

1) No início do século, muitas análises baseavam-se na pressuposição de que João é um parasita dos evangelhos sinóticos.<sup>79</sup> Isso significa que o propósito dominante de João deve ser descoberto contrastando o que João faz com o que os sinóticos fazem. Alega-se que ele escreveu um evangelho “espiritual”, ou que escreveu para suplementar os esforços anteriores ou mesmo para suplantá-los ou corrigi-los. Essas teorias recusam-se a deixar que João seja ele mesmo; ele tem de ser, digamos, João-que-é-comparado-com-Marcos, ou com outro escritor sinótico. Essa abordagem tem enfraquecido nas últimas décadas, em grande parte devido à avaliação revista do relacionamento de João com os sinóticos.

2) Muitas propostas contemporâneas têm emergido a partir de uma reconstrução da comunidade joanina, a qual, alega-se, provocou o aparecimento desse evangelho. Inevitavelmente arma-se certa situação de pensamento circular: a comunidade é reconstruída a partir de inferências do quarto evangelho; uma vez que esse pano de fundo obtém aceitação suficientemente ampla, a geração seguinte de estudiosos tende a elaborar sobre ele ou a modificá-lo ligeiramente, mediante demonstração de como o quarto evangelho alcança seu propósito ao lidar de forma tão eficaz com aquela situação. A natureza circular não é necessariamente ruim, mas o quadro final é muito menos bem demonstrado do que freqüentemente se acredita, devido ao número bastante elevado de inferências meramente possíveis, mas de forma alguma convincentes, que foram invocadas para delinear a comunidade logo de início.

Meeks, por exemplo, sustenta que a comunidade joanina é sectária, um grupo fechado isolado que luta contra uma sinagoga poderosa.<sup>80</sup> O quarto evangelho seria, então, um sumário dessas polêmicas, possivelmente até mesmo um manual para novos convertidos, certamente algo para fortalecer a comunidade em seu conflito contínuo. A reconstrução de Martyn é uma modificação dessa: a igreja está evangelizando os judeus agressivamente, e esse livro relata o conflito e também ajuda a igreja em sua tarefa.<sup>81</sup> Mas pode-se questionar pelo menos alguns componentes dessas reconstruções. Imaginar a comunidade joanina como isolada e sectária é ignorar a visão grandiosa de João 17, para não mencionar o fato de que, no Novo Testamento, os mais próximos paralelos da cristologia de João são os denominados hinos (e.g., Fp 2.5-11; Cl 1.15-20), o que sugere que o evangelista está inteiramente em contato com a igreja no seu sentido mais amplo.

---

<sup>79</sup>Em uma de suas formas a teoria é tão antiga quanto Clemente de Alexandria (EUSÉBIO, em *H.E.* 6.14.7). Neste século ela ficou famosa por causa de Hans WINDISCH, em *Johannes und die Synoptiker*.

<sup>80</sup>Wayne A. MEEKS, *The prophet-king: Moses traditions and the Johannine Christology*, SuppNovT 14.

<sup>81</sup>MARTYN, *History and theology*.

3) Muitas das afirmações sobre o propósito de João estão intimamente dependentes de um único tema, aspecto ou até mesmo recurso literário. Mussner, por exemplo, examina todas as expressões que falam de conhecimento, de ouvir a palavra de Jesus e coisas assim e conclui que o evangelista está transferindo o referencial da época de Jesus para a sua própria época.<sup>82</sup> Nessa visão mista, o passado não é anulado, mas o ângulo de visão é o do presente. Do ponto de vista de Mussner, essa fusão de visões é, contudo, tão forte que é absolutamente impossível distinguir a palavra específica do Jesus histórico.

De onde, então, procede a constante distinção que o evangelista faz entre aquilo que os discípulos de Jesus entendiam naquela época e aquilo que vieram a entender só mais tarde? O que começa como um interessante ponto de partida para consideração do propósito do quarto evangelho termina descartando um número demasiado de aspectos intrínsecos ao livro.

Da mesma maneira, Freed pergunta se João 4 não constitui prova de que o quarto evangelho foi escrito, pelo menos em parte, para conquistar convertidos samaritanos.<sup>83</sup> Pode-se muito bem indagar que passos metodológicos justificam o salto de circunstâncias aparentemente situadas nos dias de Jesus para circunstâncias idênticas situadas nos dias do evangelista. Malina, por sua vez, procura identificar o local da comunidade joanina interpretando o quarto evangelho segundo o esquema de dois modelos criados pela sociolinguística.<sup>84</sup> Debates subseqüentes, todavia, mostraram que se pode questionar se os modelos sociolinguísticos são adequados e também até que ponto os dados referentes à comunidade joanina são obtidos para alimentar tais modelos mediante uma "leitura espelhada" do texto, vendo-se apenas aquilo que é nele projetado. Na interpretação de David Rensberger, o quarto evangelista é uma espécie de protótipo de teólogo da libertação.<sup>85</sup> Em determinada altura o texto do evangelho afunda num mar de inferências.<sup>86</sup>

4) Finalmente, diversos comentaristas adotam o que se poderia chamar de abordagem sintética ou aditiva. Aquelas que parecem ser as melhores propostas de outros comentaristas são harmonizadas entre si, de modo que o propósito do evangelho de João é evangelizar os judeus, evangelizar os helenistas, fortalecer a igreja, catequizar novos convertidos, fornecer dados para a evangelização de judeus, e assim por diante.<sup>87</sup> Parte do problema está na confusão entre propósito e efeito possível. O simples fato de se poder usar o evangelho de João para

<sup>82</sup>F. MUSSNER, *The Historical Jesus and the Gospel of St. John*.

<sup>83</sup>E. D. FREED. Did John write his gospel partly to win samaritan converts? *NovT* 12, p. 241-56.

<sup>84</sup>Bruce J. MALINA e outros, em *The gospel of John in sociolinguistic perspective* (ed. por Herman C. Waetjen ou Protocol of the forty-eight colloquy).

<sup>85</sup>David RENSBERGER, *Overcoming the world: politics and community in the gospel of John*.

<sup>86</sup>Para um sumário e crítica de Rensberger, veja sinopse em um dos próximos números de *Themelios*.

<sup>87</sup>BEASLEY-MURRAY, em *John* (p. lxxxvii-xc) aproxima-se disso.

consolar os enlutados no século XX não significa que esse é o motivo pelo qual o evangelista o escreveu. Da mesma maneira, o simples fato de que esse evangelho podia ajudar cristãos judeus a testemunharem a judeus e prosélitos não-convertidos da sinagoga ao lado não significa por si só que essa seja a razão por que o evangelista o escreveu. Repassar os possíveis bons efeitos que as diversas partes deste livro podiam ter não fornece motivos adequados para pensar que qualquer um deles ou todos eles juntos eram o propósito que o evangelista tinha em mente quando se sentou para escrever.

Outros propósitos têm sido aventados; o lugar certo para começar é, no entanto, a própria declaração que João faz do seu propósito: “Jesus fez diante dos discípulos muitos outros sinais que não estão escritos neste livro. Estes, porém, foram registrados para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome” (20.30-31). As palavras “para que creiais” escondem uma variante textual: *ἵνα πιστεύητε* (*hina pisteuēte*, presente do subjuntivo) ou *ἵνα πιστεύσῃτε* (*hina pisteusēte*, aoristo do subjuntivo). Alguns têm sustentado que esta última versão favorece um propósito evangelístico: para que venham à fé, para que venham a crer. A primeira, de sua parte, favorece um propósito edificativo: para que continuem na fé, continuem a crer. Na realidade, facilmente pode ser mostrado que João emprega os dois tempos verbais tanto para designar a fé inicial quanto a fé contínua, de modo que não é possível chegar a uma solução apelando para uma ou a outra variante textual.

Vale a pena comparar esses versículos com o propósito declarado de 1 João: “Estas coisas vos escrevi, a fim de saberdes que tendes a vida eterna, a vós outros que credes em o nome do Filho de Deus” (1 Jo 5.13). Este versículo foi claramente escrito para encorajar os cristãos; devido à forma contrastante de sua expressão, João 20.30-31 soa evangelístico.

Essa impressão se confirma com os fortes indícios sintáticos de que a primeira oração de finalidade de 20.31 deve ser traduzida por “para que vocês creiam que Cristo, o Filho de Deus, é Jesus”. De sorte que a questão fundamental tratada pelo quarto evangelho não é “quem é Jesus?”, mas “quem é o Messias, o Cristo, o Filho de Deus?”<sup>88</sup> Em seu contexto, esta última pergunta é de identidade e não de espécie: ou seja, a pergunta “quem é o Cristo?” não deve ser interpretada com o sentido “de que espécie de Cristo você está falando?”, mas: “Então você afirma que sabe quem o Cristo é. Prove-o, então: Quem ele é?”

Cristãos não fariam essa espécie de pergunta, pois já conheciam a resposta. As pessoas que mais provavelmente fariam esse tipo de pergunta seriam judeus e prosélitos judeus que sabem o que significa a expressão “o Cristo”, possuem algum tipo de expectativa messiânica e estão talvez dialogando com os cristãos e querem saber mais. Em suma, o evangelho de João não apenas tem propósito evangelístico (o que era um ponto de vista predominante até este século, quando

<sup>88</sup>Veja D. A. CARSON, em *The purpose of the fourth gospel: John 20:30-31 reconsidered* (JBL 108, p. 639-51).

então um número relativamente pequeno de estudiosos o defendeu),<sup>89</sup> mas procura em particular evangelizar judeus da diáspora e prosélitos judeus. Esse ponto de vista vem gradualmente ganhando influência,<sup>90</sup> e há muito a se falar em seu favor. Pode até mesmo receber apoio indireto de alguns estudos recentes que procuram interpretar o quarto evangelho como um texto de literatura missionária. Os melhores desses<sup>91</sup> em geral revelam ótima exegese, mas não dão qualquer atenção ao fato de que, com bem pouca adaptação, a mesma exegese poderia justificar a tese de que o evangelho de João não foi escrito para crentes, *a respeito da missão*, mas para pessoas de fora, para *desempenhar* a missão.

Foge aos limites de uma introdução breve mostrar como este propósito declarado do evangelista lança muita luz sobre o restante de seu evangelho: essa seria a tarefa de um comentário inteiro. As alusões constantes ao Antigo Testamento mostram que o público leitor que João queria alcançar conhecia a Bíblia; a sua tradução de expressões semíticas (e.g., 1.38, 42; 4.25; 19.13, 17) mostra que está escrevendo a pessoas que falavam grego. Sua denúncia contundente dos “judeus” não pode ser interpretada como indício contrário a esta tese: é bem possível que João esteja interessado em fazer distinção entre judeus comuns e (pelo menos) alguns de seus líderes. De qualquer forma, o quarto evangelho não é tão antijudaico como alguns pensam: nele ainda se diz que a salvação “vem dos judeus” (4.22), e freqüentemente o referente de “os judeus” é “os judeus da Judéia” ou “os líderes judeus” ou algo do gênero. “Anti-semita” é a categoria totalmente errada para enquadrar o quarto evangelho: quaisquer hostilidades existentes giram em torno de questões teológicas relacionadas com a aceitação ou rejeição de revelação e não em torno de questões de raça. Como é que poderia ser diferente, quando todos os primeiros cristãos foram judeus e quando, nesse enfoque, tanto o quarto evangelho como seus leitores imediatos foram judeus e prosélitos judeus? Aqueles que reagem positivamente a Jesus, sejam judeus, ou samaritanos ou ainda “outras ovelhas” (10.16) a serem acres-

---

<sup>89</sup>E.g., W. OEHLER, em *Das Johannesevangelium, eine Missionsschrift für die Welt*; *idem*, *Zum Missionscharakter des Johannesevangeliums*; DODD, em *Interpretation*, p (9); MOULE (p. 136-7); MORRIS, em *John* (p. 855-7). Veja o exame do assunto em GUTHRIE (p. 238 e ss).

<sup>90</sup>K. BORNHAÜSER, *Das Johannesevangelium: Eine Missionsschrift für Israel*; W. C. van UNNIK, The purpose of St. John's gospel, em *SE*, vol. 1 (p. 382-411); J. A. T. ROBINSON, *Twelve New Testament studies* (p. 107-25); David D. C. BRAINE, The inner Jewishness of St. John's gospel as the clue to the inner Jewishness of Jesus, *SNTU* 13, p. 101-55, esp. p. 105-11); George J. BROOKE, Christ and the law in John 7—10, em *Law and religion: essays in the place of the law in Israel and early Christianity*, ed. Barnabas LINDARS (p. 102-12); CARSON, *John*.

<sup>91</sup>Veja esp. Teresa OKURE, em *The Johannine approach to mission* (WUNT 2.31). Pode-se dizer algo semelhante de Miguel Rodrigues RUIZ, em *Der Missionsgedanke des Johannesevangeliums: Ein Beitrag zur johanneischen Soteriologie und Ekklesiologie*. Para um apanhado de estudos recentes de João dentro desta linha de pensamento, veja R. SCHNACKENBURG, em *Das Johannesevangelium* (vol. 4, p. 58-72).



centadas ao aprisco de Jesus, são bem-aventurados; aqueles que o desconsideram ou rejeitam fazem-no por incredulidade, desobediência (3.36) e cegueira intencional (9.29-41).

Dentro de um quadro como esse, pode-se em geral tirar ainda outras inferências com base naquilo que o evangelho de João fala sobre as pessoas a quem ele estava escrevendo e os temas que lhes interessavam. Mas essas inferências são secundárias; em princípio sempre podem ser confrontadas com outras inferências (possivelmente rivais) e jamais poderão fazer outra coisa que confirmar o propósito de João, o qual temos de determinar a partir de outras bases.

## TEXTO

O mais antigo fragmento que conhecemos do Novo Testamento é um fragmento de João, *p*<sup>52</sup>, datando de aproximadamente 130 d.C., e que contém umas poucas palavras de João 18. Dois outros documentos e papiro, ambos códices, surgem do final do século II: *p*<sup>66</sup> abrange a maior parte de João 1—14 e partes dos outros capítulos, enquanto *p*<sup>75</sup> contém a maior parte de Lucas, seguida de João 1—11 e partes dos capítulos 12—15. Do início do século III procede *p*<sup>45</sup>, que contém partes de todos os quatro evangelhos mais Atos, embora, devido à condição mutilada do manuscrito, nenhum livro esteja completo. A partir daí as evidências em termos de manuscritos tornam-se mais ricas, culminando com os grandes unciais (manuscritos escritos em letras maiúsculas), do século IV, seguidos dos muitos minúsculos dos séculos seguintes.

Há uma ótima lista dos documentos mais importantes, com evidências das versões e dos pais da igreja, junto com um sumário do debate entre os estudiosos, em Schnackenburg.<sup>92</sup> No geral o texto do evangelho está em boa condição, mas existem uns poucos trechos onde ainda há debates sobre dificuldades notórias. Talvez a mais famosa seja 1.18. Parece provável que o texto original era *μονογενής θεός* (*monogenēs theos*), sendo a segunda palavra provavelmente um aposto: “(o) único, (o próprio) Deus”, em vez de “o Deus unigênito”.

A despeito dos ótimos esforços de Zane Hodges para provar que a narrativa da mulher apanhada em adultério (Jo 7.53—8.11) foi originariamente parte do evangelho de João,<sup>93</sup> as evidências estão contra ele, e algumas versões modernas estão certas em deixá-lo separado do texto (NIV) ou em relegá-lo a uma nota de rodapé (RSV).<sup>94</sup> Esses versículos estão presentes na maioria dos manuscritos minúsculos gregos medievais, mas estão ausentes em praticamente todos os manuscritos gregos mais antigos que conhecemos, que representam uma grande

<sup>92</sup>R. SCHNACKENBURG, *The gospel according to St John*, v. 1, p. 173-91.

<sup>93</sup>Zane HODGES, *The woman taken in adultery (John 7:53—8:11)*, BS 136 (p. 318-72); 137 (p. 41-53).

<sup>94</sup>Em português algumas versões recentes simplesmente desconsideram o problema (EP, LEB), enquanto outras colocam o texto entre colchetes (e.g., ARA) ou fazem algum comentário no rodapé (NVI, BLH) — N. do T.

diversidade de tradições textuais. A mais notável exceção é o uncial ocidental D, conhecido por sua independência em vários outros trechos. Eles também estão faltando nas formas mais antigas dos evangelhos siríacos e cópticos e em muitos manuscritos da Antiga Versão Latina, da Antiga Versão Geórgica e em manuscritos armênios. Todos os mais antigos pais da igreja omitem essa narrativa; ao comentarem sobre João, passam diretamente de 7.52 para 8.12. Nenhum Pai oriental cita o trecho antes do século X. Dídimos, o Cego (exegeta de Alexandria que viveu no século IV) faz menção de uma variação,<sup>96</sup> não da narrativa como a conhecemos. Ademais, vários manuscritos (posteriores) que incluem a narrativa assinalam-na com asteriscos ou aspas, indicando hesitação quanto à sua autenticidade, além de uma alta incidência de variantes textuais. Conquanto a maioria dos manuscritos que incluem a história coloquem-na em 7.53—8.11, alguns preferem pô-la depois de Lucas 21.38, e outros depois de João 7.44, 7.36 ou 21.25 (veja um sumário das evidências em METZGER, p. 219-22). A diversidade de posições confirma (embora não consiga demonstrar) a falta de autenticidade desses versículos. Finalmente, mesmo que alguém conclua que o conteúdo da narrativa é autêntico — uma posição bastante plausível — seria muito difícil justificar o ponto de vista de que o material é autenticamente joanino: ele inclui numerosas expressões e construções que não se encontram em nenhum outro trecho de João, mas que são características dos evangelhos sinóticos, em particular de Lucas.

### ACEITAÇÃO NO CÂNON

Até o final do século II todos os quatro evangelhos canônicos foram aceitos não somente como autênticos, mas também como Escrituras em pé de igualdade com as Escrituras do Antigo Testamento. Mesmo antes, o fato de que o *Diatessaron* de Taciano (veja análise acima) pôde empregar João como moldura cronológica para os outros três dá testemunho da autoridade que o quarto evangelho tinha. À exceção de Marcião e dos “alógoi”, em nenhum outro momento a igreja primitiva questionou a autenticidade nem, a canonicidade do quarto evangelho depois que começou a tratar do assunto.

### JOÃO EM ESTUDOS RECENTES

Nos últimos 20 ou 30 anos os esforços dos estudiosos têm sido, numa surpreendente maioria, dedicados a algum tema no quarto evangelho que sirva

---

<sup>96</sup>Veja Bart D. EHRMAN, em *Jesus and the adulteress* (NTS 34, p. 24-44).

de meio de acesso à pretensa comunidade joanina.<sup>96</sup> Já se falou o suficiente sobre essa abordagem.

O segundo enfoque tem sido constante: o exame, a partir de novos pontos de vista, de temas específicos do evangelho de João. Por exemplo, o papel do Paracleto, o Espírito Santo, no quarto evangelho continua a render livros e artigos.<sup>97</sup> Existem tratamentos semelhantes de muitos temas joaninos.

A terceira ênfase tem sido o estudo de uma variedade de questões históricas — o julgamento de Jesus, o relacionamento entre João e os sinóticos, e este ou aquele detalhe topográfico.<sup>98</sup>

Entretanto, em estudos recentes sobre João aquele que é de longe o desdobramento mais importante é a aplicação de várias formas de crítica literária ao quarto evangelho. Pode ser uma abordagem estruturalista de certos capítulos,<sup>99</sup> um exame das digressões em João<sup>100</sup> ou estudo de um recurso literário, como a ironia.<sup>101</sup> Em todas essas abordagens a tendência é tratar o texto sincronicamente, ou seja, tratar o texto como um produto acabado e não fazer praticamente nenhuma pergunta sobre seu desenvolvimento histórico ou seus referentes. Em nenhum outro lugar isso se vê melhor do que na obra magistral e instigante de Culpepper,<sup>102</sup> que analisa o evangelho de João nas categorias reservadas a romancistas modernos.

Tem havido tanto ganhos quanto perdas com esses estudos. Alguns deles não têm dito muito mais do que o óbvio, com o pesado fardo das categorias formais do estruturalismo ou da nova crítica literária diminuindo-lhes o valor. Os mais criativos têm a seu favor que tratam o evangelho de João como um só texto, um trabalho unificado. Isso é ao mesmo tempo agradável e uma espécie de alívio com

<sup>96</sup>Para levantamentos de publicações recentes sobre João, pode-se, com proveito, consultar *Entwicklung und Stand der johanneischen Forschung seit 1955*, de R. SCHNACKENBURG (em *L'évangile*, p. 19-44); *Aus der Literatur des Johannesevangeliums*, de H. THYEN (*ThR* 39, p. 1-69, 222-52, 289-330; 42, p. 211-70; 44, p. 97-134); *Aus der Literatur des Johannesevangeliums*, de Jürgen BECKER (*ThR* 47, p. 279-347); *Studies in the fourth gospel — some contemporary trends*, de James MCPOLIN (*IBS* 2, p. 3-26); *Recent literature on the fourth gospel: some reflections*, de D. A. CARSON (*Themelios* 9, p. 8-18; 14, p. 57-64).

<sup>97</sup>Veja na Bibliografia as obras de JOHNSTON, FRANCK e BURGE.

<sup>98</sup>Deve-se aqui dizer que, lamentavelmente, em tempos mais recentes foram poucos os estudiosos que interagiram com alguma profundidade com obras valiosas e minuciosas de épocas anteriores, tais como *The historical character of the fourth gospel*, de J. Armitage ROBINSON (1908); *The historical value of the fourth gospel*, de E. H. ASKWITH (1910); *The Fourth Gospel*, de H. Scott HOLLAND; *The fourth gospel as history*, de A. C. HEADLAM.

<sup>99</sup>B. OLSSON, *Structure and meaning of the fourth gospel*, sobre Jo 2—4; Hendrikus BOERS, *Neither on this mountain nor in Jerusalem*, SBLMS 35, sobre Jo 4.

<sup>100</sup>G. van BELLE, *Les parènteses dans l'évangile de Jean: aperçu historique et classification* (Louvain, Louvain University Press, 1985).

<sup>101</sup>P. DUKE, *Irony in the fourth gospel*.

<sup>102</sup>R. A. CULPEPPER, *Anatomy of the fourth gospel: a study in literary design*.

referência a enfoques mais antigos cujo objetivo básico era separar fontes ou tradições a partir do texto como o conhecemos.

Há, porém, também perdas. Esses estudos com frequência ignoram as raízes dos evangelhos, inclusive deste evangelho, na História — seu interesse fervoroso em dar testemunho e não simplesmente em passar adiante idéias abstratas. As percepções intuitivas autênticas desses estudos são, às vezes, contrabalançadas por um ar de irreabilidade, de formalidade textual meramente esotérica.

## A CONTRIBUIÇÃO DE JOÃO

O pensamento de João é tão maravilhosamente bem integrado que tentativas de dividi-lo mediante classificação de seus componentes estão de algum modo fadadas a distorcê-lo. Os melhores sumários de contribuições teológicas são dados por Barrett e Schnackenburg.<sup>103</sup> Entre as mais importantes contribuições de João encontram-se:

1) Em comparação com os relatos sinóticos, João acrescenta um elemento tridimensional ao quadro que podemos ter de Jesus e seu ministério, morte e ressurreição. Por contar a mesma história de outro ângulo, com muitas omissões do que os sinóticos incluem e muitas ênfases que eles tratam por alto, o quadro geral é imensamente mais rico do que de outra forma se alcançaria.

2) A apresentação que João faz de quem Jesus é está no cerne de tudo que é distintivo desse evangelho. Não é simplesmente uma questão da nuance atribuída a certos títulos cristológicos — sejam eles encontrados apenas no quarto evangelho (*e.g.*, Cordeiro de Deus, Verbo, Eu Sou) ou vistos em todos os quatro (*e.g.*, Filho do Homem, Cristo, Rei). Em vez disso, e fundamental a tudo mais que se diz sobre ele, Jesus é especialmente o Filho de Deus, ou simplesmente o Filho. Conquanto “Filho de Deus” possa servir de sinônimo aproximado de “Messias”, o título é enriquecido pelo relacionamento ímpar que Jesus, como Filho de Deus, tem com seu Pai: do ponto de vista funcional ele está subordinado ao Pai e faz e diz somente aquilo que o Pai lhe dá para fazer e dizer, mas ele faz *tudo* o que o Pai faz, pois o Pai lhe mostra tudo o que ele próprio faz (5.19 e ss.). A perfeição da obediência de Jesus e a natureza incondicional de sua dependência tornam-se, portanto, as esferas em que Jesus revela nada menos do que as palavras e obras de Deus.

3) Apesar da forte ênfase em Jesus como aquele que revela o seu Pai, a salvação não vem (como no gnosticismo) meramente por intermédio da revelação. A obra de João é um evangelho: todo o andamento da trama é em direção da cruz e da ressurreição. A cruz não é um simples momento revelador:<sup>104</sup> é a morte do pastor por suas ovelhas (Jo 10), o sacrifício de uma pessoa por sua nação (Jo 11),

<sup>103</sup>BARRETT, *John* (p. 67-99) SCHNACKENBURG, *John* (esp. nas diversas notas adicionais).

<sup>104</sup>Em oposição a J. T. Forestell em *The Word of the Cross: Salvation as Revelation in the Fourth Gospel* (AnBib).

a vida que é dada em favor do mundo (Jo 6), a vitória do Cordeiro de Deus (Jo 1), o triunfo do Filho obediente que, como consequência, lega sua vida, sua paz, sua alegria, seu Espírito (Jo 14—16).

4) A ênfase distintiva que João dá à escatologia está ligada ao uso que faz do tema da “hora” (às vezes traduzido por “tempo” na NVI: *e.g.*, 7.6). Todos os mais importantes escritores do Novo Testamento demonstram, em suas respectivas obras, a tensão de tentar simultaneamente (1) expressar a maravilhosa verdade de que no ministério, morte, ressurreição e exaltação de Jesus os “últimos dias” prometidos por Deus já chegaram e (2) insistir em que a plenitude da esperança ainda há de chegar. Autores diferentes revelam a tensão de diferentes maneiras. Em João “vem a hora, e já chegou” (4.23; 5.25); Jesus legou sua paz, mas neste mundo teremos problemas (16.33). Acima de tudo, no rastro da exaltação de Jesus e de sua dádiva do Espírito, podemos possuir a vida eterna agora mesmo: isso é característico de João, que inclina sua ênfase para o desfrutar das bênçãos escatológicas no tempo *presente*. Mas isso jamais acontece às custas de toda a esperança futura: está chegando o tempo em que aqueles que estão nos túmulos sairão para enfrentar o julgamento daquele a quem todo julgamento foi confiado pelo Pai (5.28-30). Se, de um lado, João afirma que mesmo agora Jesus se faz presente entre seus seguidores na pessoa de seu Espírito (14.23), de outro ele também insiste em que o próprio Jesus há de voltar para reunir os seus na morada que lhes preparou (14.1-3).

5) Conquanto o ensino de João sobre o Espírito Santo tenha semelhanças importantes com ênfases sinóticas (*e.g.*, cf. Jo 3.34 e Lc 4.14-21), existem numerosos elementos que lhe são peculiares. Jesus não somente traz e outorga o Espírito mas, ao legar o Espírito escatológico, se desincumbe da tarefa de trazer aquilo que é característico segundo a nova aliança (3.5; 7.37-39). No discurso de despedida (Jo 14—16), o Espírito, o Consolador, claramente é outorgado como consequência da morte e exaltação de Jesus. Os elementos daquilo que veio a ser chamado de doutrina da Trindade são, dentro do Novo Testamento, expressos mais claramente no evangelho de João.

6) Embora João não cite o Antigo Testamento com tanta freqüência como, digamos, Mateus, o uso que ele faz do Antigo Testamento caracteriza-se por um número extraordinário de alusões e, acima de tudo, por sua insistência em que, em certos aspectos, Jesus assume o lugar de personagens e instituições reverenciadas da antiga aliança (*e.g.*, templo, videira, tabernáculo, serpente, páscoa). A hermenêutica subjacente que se pressupõe merece um estudo mais detalhado.

7) Nenhum outro evangelho preserva melhor as maneiras como Jesus foi mal entendido por seus contemporâneos, incluindo por seus próprios seguidores. Esse aspecto, conforme vimos, não apenas descortina várias questões históricas, mas é ele próprio uma reflexão sobre a relação entre a antiga e a nova aliança. Pois o mesmo evangelho que insiste em que Jesus cumpre e em certa forma substitui muitos aspectos do Antigo Testamento insiste igualmente em que a maioria dessas lições não era compreendida pelos discípulos de Jesus senão depois da exaltação deste.

8) Não pouca atenção é dedicada àquilo que significa pertencer ao povo de Deus. Embora nada se fale sobre a ordem eclesiástica em si, há muita coisa sobre a eleição, vida, origem, natureza, testemunho, sofrimento, frutificação, oração, amor e unidade do povo de Deus.

9) Vimos que João, em certos aspectos, proporciona uma visão mais profunda do que os evangelhos sinóticos, mas em temas relativamente restritos. Essa é uma das principais razões por que seu vocabulário é relativamente pequeno, com certas palavras e expressões ocorrendo repetidas vezes. Essa repetição torna-se um referencial de algumas das coisas que são importantes para ele. Por exemplo, ele emprega o verbo *πιστεύω* (*pisteuō*, “crer”) 98 vezes; as palavras relacionadas com “amor” 57 vezes; *κόσμος* (*kosmos*, “mundo”) 78 vezes; os verbos com o sentido de “enviar” (*πέμπω* [*pempō*] e *ἀποστέλλω* [*apostellō*]) 60 vezes; “Pai” 137 vezes (a maioria com referência a Deus). Por mais enganoso que seja abordar a teologia de um autor mediante estudos do vocábulo, no caso de João esses estudos constituem um importante acesso à sua teologia.

10) Os aspectos complexos que vinculam entre si a eleição, a fé e a função dos sinais são explorados repetidas vezes. Se a fé brota como consequência daquilo que é revelado nos sinais, ótimo: sinais servem legitimamente como base para a fé (e.g., 10.38). Em contraste, as pessoas são duramente censuradas por dependerem só de sinais (4.48). A fé que ouve e crê é melhor que aquela que vê e crê (20.29). Mas, em última análise, a fé gira em torno da eleição soberana pelo Filho (15.16), de fazer parte da dádiva do Pai ao Filho (6.37-44). Essa verdade acha-se no âmago de um livro que é decididamente evangelístico.

---

## atos

### CONTEÚDO

O livro que conhecemos como Atos dos Apóstolos faz parte, junto com o evangelho de Lucas, de uma história dos primórdios do cristianismo, constituindo o segundo volume da obra. Lucas provavelmente não atribuiu a este segundo livro um título próprio; somente quando seu evangelho foi separado desta segunda parte da história e colocado junto dos outros evangelhos é que houve necessidade de dar um título ao segundo volume. Escritores dos séculos II e III fizeram várias sugestões, como “O memorando de Lucas” (Tertuliano) e “Os atos de todos os apóstolos” (Cânon Muratoriano). O nome que finalmente iria consagrar-se, “Os atos dos apóstolos”, é usado pela primeira vez no prólogo antimarcionita de Lucas (final do século II?)<sup>1</sup> e em Ireneu (*Adv. Haer.* 3.13.3).<sup>2</sup> A palavra “atos” (*πραξεις* [*praxeis*]) denotava no mundo antigo um gênero ou subgênero reconhecido, caracterizado por livros que descreviam os grandes feitos de um povo ou de cidades. Pelo fato de Atos narrar os eventos do estabelecimento da igreja e atribuí-los em sua maior parte aos apóstolos, o título não é impróprio. Contudo, a julgar pelas próprias ênfases de Lucas, ele poderia ter preferido um título como “Os atos do Espírito Santo” ou “As coisas que Jesus continuou a fazer e a ensinar” (veja 1.1).

---

<sup>1</sup>Quanto à data deste prólogo ao terceiro evangelho, que tradicionalmente acredita-se ter sido escrito contra Marcião (daí o título do prólogo), veja F. F. BRUCE, em *The Book of Acts* (ed. rev., NICNT, p. 5, nota 6). Para um sumário dos pontos de vista vigentes entre os estudiosos sobre esses prólogos, veja esp. Joseph A. FITZMYER, em *The gospel according to Luke I—IX* (AB, [New York, Doubleday, 1982] p. 39).

<sup>2</sup>Veja Frederick Fyvie BRUCE, em *The acts of the apostles: historical record or theological reconstruction?* (ANRW 25.3, p. 2571).

Em Atos, Lucas conduz o leitor num passeio muito rápido ao longo de três decênios de história da igreja. Visitamos Jerusalém, Judéia, Samaria, Síria, Chipre, muitas cidades da Ásia Menor, Macedônia, Grécia e finalmente Roma. Testemunhamos de tudo, desde pregação e milagres até fugas de prisões e naufrágios. E, conquanto muitos indivíduos nos acompanhem em nosso passeio, dois são companheiros bastante constantes: Pedro, que freqüentemente encontramos em Jerusalém, Judéia e Samaria; e Paulo, que é nosso companheiro quase o tempo todo desde a Síria até Roma. De fato, com base na proeminência desses dois indivíduos, podemos dividir nossa viagem em dois trechos principais: 1—12 e capítulos 13—28. Cada uma dessas grandes seções pode ainda ser dividida em três partes, que são separadas entre si por resumos fundamentais. Nessas notas breves, Lucas resume uma seqüência de acontecimentos ao nos dizer que eles levaram ao crescimento da Palavra de Deus ou da igreja (6.7; 9.31; 12.24; 16.5; 19.20). Cada seção nos leva a uma nova etapa geográfica e/ou cultural no itinerário do evangelho, à medida que Lucas descreve o cumprimento da ordem dada por Jesus aos apóstolos de que fossem suas testemunhas “tanto em Jerusalém como em toda a Judéia e Samaria e até aos confins da terra” (1.8).<sup>3</sup>

*Prólogo: Alicerces da igreja e de sua missão (1.1—2.41).* Lucas começa enraizando a igreja e sua missão nos atos e palavras de Jesus. É o Jesus ressuscitado que prepara os apóstolos para a vinda do Espírito (1.4-5) e incumbes-os do mandato missionário mundial (1.8). O ministério terreno de Jesus termina, em seguida, com a segunda narrativa que Lucas apresenta de sua ascensão aos céus (1.9-11; cf. também Lc 24.50-51), uma narrativa que serve de transição entre seu evangelho e Atos. Lucas então descreve a escolha de Matias para substituir Judas (1.12-26), a vinda do Espírito no Dia de Pentecostes (2.1-13) e o primeiro sermão missionário (2.14-41).

*A igreja em Jerusalém (2.42—6.7).* Lucas começa essa seção com um resumo das características da igreja primitiva em Jerusalém (2.42-47). Depois ele descreve a cura por Pedro de um aleijado no recinto do templo (3.1-10), um milagre notável e público que conquista para Pedro um público para outro sermão missionário (3.13-26). Levanta-se oposição da parte do Sinédrio, mas Pedro e João ousadamente resistem ao pedido do Sinédrio para que parassem de falar “em o nome de Jesus” (4.1-22). A igreja como um todo, cheia do poder do Espírito, segue o exemplo dos apóstolos, pregando ousadamente a Palavra de Deus depois de orar para que Deus lhes concedesse oportunidades (4.23-31). Mas nem tudo é perfeito, mesmo nesses dias pioneiros e emocionantes da vida da igreja. A mentira de um casal, Ananias e Safira, sobre sua participação no programa de ofertas voluntárias da comunidade primitiva (4.32-37) traz juízo imediato sobre eles (5.1-11). O ministério apostólico popular de cura e pregação

---

<sup>3</sup>A divisão de Atos em seis seções baseadas nesses resumos foi proposta por C. H. TURNER em *The chronology of the New Testament* (em *A dictionary of the Bible*, ed. por James Hastings, vol. 1, p. 421) e é adotada por, entre outros, MCNEILE (p. 97-8) e Richard N. LONGENECKER, em *The acts of the apostles* (EBC, vol. 9, p. 234).



(5.12-16) novamente suscita oposição dos líderes judeus, e uma vez mais os apóstolos são presos e levados perante o Sinédrio. Gamaliel, um rabino importante daqueles tempos, aconselha moderação, e os apóstolos são soltos (5.17-42). A fim de se entregarem inteiramente à pregação da Palavra, os apóstolos nomeiam sete homens para controlarem a distribuição de alimentos na comunidade (6.1-6). Em seu primeiro resumo, Lucas conclui dizendo que dessa maneira “crescia a palavra de Deus” (6.7).

*Horizontes mais amplos para a igreja: Estêvão, Samaria e Saulo (6.8—9.31).* Até esse ponto de sua narrativa, Lucas vem descrevendo os crentes primitivos como judeus leais, mesmo que um pouco incomuns. Os relatos desta próxima seção mostram como a igreja começou a forçar os limites do judaísmo tradicional. Nesse aspecto Estêvão é uma personagem central. Personagem carismático que atraía um número considerável de seguidores, Estêvão foi falsamente acusado de falar contra o templo e a lei (6.8-15). Quando levado perante o Sinédrio para responder a acusações sobre seu ensino, Estêvão utiliza um esboço da história de Israel para sugerir que a revelação divina não pode se restringir a um único local e para acusar os próprios membros do Sinédrio de resistirem ao Espírito Santo (7.1-53). Uma acusação tão ousada não fica sem resposta: é condenado a ser apedrejado (7.54-60).

A posição radical de Estêvão desperta oposição ao jovem movimento cristão, e “todos, exceto os apóstolos”, são forçados a sair de Jerusalém (8.1-3). Um dos que saem, Filipe, leva o evangelho a Samaria, um território ao norte da Judéia habitado por pessoas que a maioria dos judeus consideravam, na melhor das hipóteses, judeus renegados. Os samaritanos crêem na mensagem de Filipe, e Pedro e João são enviados para confirmar que os samaritanos de fato haviam sido aceitos no reino de Deus (8.4-25). Filipe, conduzido por um anjo, viaja para o sul, onde se encontra com um oficial da corte da rainha da Etiópia e o converte (8.26-40). Por fim, Lucas nos conta a conversão e o início do ministério daquele Deus que escolheu para ser o pioneiro na missão aos gentios — Saulo de Tarso (9.1-30). Novamente Lucas apresenta um resumo: “A igreja [...] edificando-se e caminhando no temor do Senhor, no conforto do (NVI, encorajada pelo) Espírito Santo, crescia em número.” (9.31).

*Pedro e o primeiro convertido gentio (9.32—12.24).* Esta seção concentra-se em Pedro, especialmente no papel de Pedro em abrir o caminho para gentios se tornarem cristãos. Pedro opera milagres em Lida e Jope, cidades da Judéia, a noroeste de Jerusalém (9.32-43). Ele é, em seguida, usado por Deus para trazer Cornélio, um soldado gentio romano, para dentro da igreja. Por meio de visões e da ordem direta do Espírito, Deus leva Pedro ao encontro de Cornélio (10.1-23). Na casa de Cornélio, a pregação do evangelho por Pedro é interrompida pela ação soberana de Deus, derramando o Espírito sobre Cornélio de forma tão evidente que Pedro teve de reconhecer que Deus verdadeiramente havia aceitado um gentio em sua igreja (10.24-48).

A importância de um testemunho tão claro é revelada na narrativa seguinte, em que Pedro consegue tranquilizar céticos cristãos judeus quanto à realidade da conversão de Cornélio (11.1-18). Certamente é significativo que aqui Lucas

nos fala da igreja em Antioquia, onde a mistura de judeus e gentios exigiu que crentes em Jesus recebessem um novo nome: cristãos (11.19-30). A seção termina com o relato do livramento milagroso de Pedro da prisão (12.1-19) e a morte de Herodes Agripa I, que havia dado início à perseguição que resultou na prisão de Pedro (12.20-23). Aqui também Lucas apresenta o resumo de transição: “A palavra do Senhor crescia e se multiplicava” (12.24).

*Paulo se volta para os gentios (12.25—16.5).* Deixando Pedro, Lucas agora volta-se para Paulo, que domina o restante do livro. Para Lucas a importância de Paulo repousa no fato de que ele foi usado por Deus para ser o pioneiro num extenso ministério aos gentios, para levar o evangelho até os confins da terra e para mostrar que o evangelho não representava qualquer ameaça direta ao governo romano. A vibrante comunidade cristã de Antioquia, à qual Paulo fora trazido por Barnabé, é levada pelo Espírito a enviar Paulo, junto com Barnabé e João Marcos, na primeira viagem missionária (12.25—13.3). A viagem leva-os primeiramente à terra natal de Barnabé, Chipre, onde uma autoridade romana se converte (13.4-12). O grupo então veleja para o litoral sul da Ásia Menor, onde rapidamente se dirige para o interior, para a importante cidade de Antioquia da Pisídia. Paulo prega um sermão evangelístico na sinagoga dali, um sermão do qual Lucas dá um resumo, oferecendo-nos uma amostra da maneira como Paulo pregava a ouvintes judeus (13.13-43). Aí também se vêem, pela primeira vez, cenas que se tornam um padrão típico: a rejeição do evangelho pelos judeus em geral, o que leva Paulo e seus companheiros a se dirigirem diretamente aos gentios, seguindo-se a perseguição pelos judeus, que os leva a prosseguirem viagem (13.44-52).

Passam adiante para Icônio (14.1-7), para Listra, onde Paulo é apedrejado (14.8-20) e para Derbe, plantando igrejas em cada cidade e fortalecendo os novos crentes enquanto, pelo mesmo caminho, voltam para o litoral (14.21-28). Ao chegarem de volta a Antioquia os missionários são confrontados com um sério debate sobre sua saída em busca dos gentios. Um concílio reunido em Jerusalém para analisar o assunto endossa que o evangelho seja levado aos gentios sem as imposições da lei mosaica, uma decisão que foi de vital importância no estabelecimento do caráter da igreja e na viabilização de ainda maior crescimento (15.1-29). Paulo e Barnabé voltam a Antioquia com a boa notícia e começam a planejar uma nova viagem missionária. Mas a incapacidade de chegarem a um acordo sobre se deveriam ou não levar João Marcos, o qual havia voltado para casa antes do término da primeira viagem, leva-os a separar caminhos; Barnabé leva Marcos consigo de volta a Chipre; Paulo leva Silas consigo, indo por terra para Síria, Cilícia e daí para as igrejas fundadas na primeira viagem (15.30-41). Aí Paulo também recruta Timóteo para a causa (16.1-4). E, dessa forma, uma vez mais Lucas conclui: “As igrejas eram fortalecidas na fé e, dia a dia, aumentavam em número” (16.5).

*Penetração ainda maior no mundo gentílico (16.6—19.20).* Parece um pouco estranho dividirmos o relato de Lucas neste ponto. No entanto, Lucas deixa implícito que chegamos a uma etapa decisiva, pois tem o cuidado de mostrar como Paulo foi dirigido passo a passo pelo Espírito de Deus a levar o evangelho

para a Macedônia (16.6-10). (Esse é também o início do primeiro trecho com o uso de “nós” — veja v. 10.) A primeira parada é em Filipos, uma colônia romana na Macedônia,<sup>4</sup> onde uma expulsão de demônios coloca Paulo e Silas na cadeia. Os dois (à semelhança de Pedro antes deles — um dos muitos paralelos que Lucas estabelece entre Pedro e Paulo) são milagrosamente soltos, e Paulo faz bom uso de sua condição de cidadão romano para ficar livre (16.16-40). Paulo e Silas vão para Tessalônica, mas são perseguidos e forçados a fugir de noite para a cidade relativamente insignificante de Beréia (17.1-9). As perseguições os seguem mesmo até ali, de modo que Paulo é mandado embora para Atenas (17.10-15).

Aqui somos brindados com uma segunda amostra da pregação de Paulo, desta vez a um público intelectualizado, cético, gentio no chamado Monte de Marte em Atenas (17.16-34). Todavia, os resultados em Atenas parecem ser parcos, de modo que Paulo viaja pelo istmo estreito até Corinto, a principal cidade do Peloponeso. Aí Paulo passa um ano e meio, pregando, defendendo-se perante Gálio, autoridade romana, e recrutando Priscila e Áquila, um casal judeu de Roma para o trabalho do evangelho (18.1-17). Os três partem de Corinto rumo a Éfeso, onde Paulo deixa o casal ao seguir para Cesaréia, Antioquia e as igrejas do sul da Ásia Menor (18.18-23). Nesse ínterim, em Éfeso Priscila e Áquila firmam na fé um jovem dotado procedente de Alexandria, Apolo (18.24-28). O próprio Paulo chega a Éfeso para uma estada de dois anos e meio. São-nos apresentadas várias cenas de Paulo convertendo alguns discípulos de João Batista (19.1-7), pregando na sinagoga e no auditório que ele próprio alugara (19.8-10), realizando milagres (19.11-12) e confrontando o forte movimento demonista pelo qual a cidade era conhecida (19.13-19). “Assim”, Lucas nos informa, “a palavra do Senhor crescia e prevalecia poderosamente” (19.20).

*A caminho de Roma (19.21—28.31).* De novo podemos achar que é artificial inserir uma interrupção importante na estada de Paulo em Éfeso. Mas Lucas novamente sugere essa interrupção com sua primeira indicação de que Paulo estava resoluto a ir a Roma (19.21-22). Essa resolução orienta a narrativa de Lucas a partir desse ponto, mas para Paulo leva algum tempo até chegar lá. Ele parte de Éfeso somente depois que um grave protesto público obriga-o a ir (19.23-41). Ele torna a visitar as igrejas da Macedônia e da Grécia e resolve voltar à Judéia por este mesmo caminho devido a uma trama contra sua vida (20.1-6). No caminho de volta, Paulo pára para pregar em Trôade e pára de novo em Mileto para encontrar-se com os anciãos da igreja de Éfeso (20.7-38). Ele chega a Jerusalém, passando por Tiro e Cesaréia, com advertências sobre sua prisão iminente em Jerusalém tinindo em seus ouvidos (21.1-16). As advertências logo se tornam realidade.

A disposição de Paulo em “vestir a camisa do judaísmo” por amor aos cristãos judeus de Jerusalém, mediante o custeio de, e a participação em, alguns rituais

---

<sup>4</sup>Onde encontram só algumas poucas mulheres judias a quem pregar inicialmente, das quais uma se converte (Lídia, 16.11-16) - N. R.

de purificação no templo, foi um tiro que saiu pela culatra (21.17-26). Certos judeus acham que Paulo levou gentios consigo ao templo, e o tumulto que se segue força os romanos a intervirem (21.27-36). Paulo é preso mas, antes de ser levado embora, obtém autorização para falar à multidão (21.37—22.22). Novamente o fato de ser cidadão romano é muito útil para Paulo, e ele recebe permissão para apresentar o seu caso perante o Sinédrio judaico (22.30—23.10). O Senhor garante a Paulo de que ele viverá para testemunhar a seu respeito em Roma (23.11), apesar de os judeus tramarem o seu assassinato (23.12-15). Por causa dessa ameaça, Paulo é transferido para Cesaréia, onde novamente se defende, desta vez perante o governador romano, Félix (23.16—24.27). Depois de Paulo ter ficado definhando na prisão de Cesaréia durante dois anos, Festo substitui Félix, e Paulo força uma definição ao apelar para que César ouça o seu caso (25.1-12). Porém, antes de partir, Paulo se defende uma vez mais diante de Festo e dos hóspedes deste, o rei Agripa II e sua irmã Berenice (25.13—26.32). Paulo é, então, mandado para Roma. A viagem é, no entanto, interrompida por uma tempestade terrível, o que retém Paulo e seus companheiros de viagem na ilha de Malta durante três meses (27.1—28.10). Finalmente Paulo chega a Roma, onde obtém autorização de viver, sob guarda, em sua própria casa e pregar o evangelho com liberdade (28.11-31). Aí, com Paulo permanecendo dois anos em Roma sob prisão domiciliar, chega ao fim o roteiro de Lucas da expansão do evangelho.

## AUTOR

### O Argumento Tradicional

Tanto Lucas quanto Atos são anônimos, no estrito sentido da palavra. Com base no prefácio de Lucas, com o qual o autor provavelmente quis introduzir tanto seu evangelho como Atos, podemos concluir que o autor foi pessoa de boa cultura (o grego de Lc 1.1-4 é grego literário de bom nível), não um dos apóstolos ou discípulos originais de Cristo (ele escreve das coisas que “nos transmitiram os que desde o princípio foram deles testemunhas oculares e ministros da palavra”), mas assim mesmo alguém que pode ter sido participante de alguns dos eventos que narra (“fatos que *entre nós* se realizaram”).<sup>5</sup> Ele conhece o Antigo Testamento na versão grega conhecida como Septuaginta, possui um ótimo

---

<sup>5</sup>Tem havido considerável debate sobre o significado da palavra *παρηκολουθηκότι* (*parēkolouthēkoti*) no versículo 3 do prólogo. Cadbury insiste em que ela deve ter o sentido de “tendo tido contato com” e deixa implícito o envolvimento pessoal do autor com pelo menos alguns dos eventos narrados (The Tradition, em *The beginnings of christianity*, Parte 1: *The acts of the apostles*, por F. J. Foakes JACKSON e Kirsopp LAKE, vol. 2, p. 501-3). Outros, provavelmente estando certos, defendem que a palavra significa simplesmente “tendo investigado”, sem qualquer implicação de envolvimento pessoal (e.g., FIRZMYER, em *Luke I—IX* [p. 297-8]).

conhecimento das condições políticas e sociais vigentes em meados do século I e tem o apóstolo Paulo em alta estima.<sup>6</sup>

Outras inferências sobre o autor procedem dos trechos que empregam o pronome “nós” em Atos. São quatro os trechos em que o autor passa da sua narração usual na terceira pessoa para uma narração na primeira pessoa do plural. Observe-se o início do primeiro desses trechos: “E, tendo contornado Mísia, [eles — Paulo, Silas e Timóteo] desceram a Trôade. À noite, sobreveio a Paulo uma visão na qual um varão macedônio estava em pé e lhe rogava, dizendo: Passa à Macedônia e ajuda-nos. Assim que teve a visão, imediatamente, [nós] procuramos partir para aquele destino, concluindo que Deus nos havia chamado para lhes anunciar o evangelho” (16.8-10). O autor prossegue com seu estilo na primeira pessoa do plural até 16.17, e torna a usá-lo em 20.5-15; 21.1-18; e 27.1—28.16. A explicação mais natural para esse estilo é que o autor de Atos acompanhou Paulo nesses períodos durante o seu ministério. Segundo essa interpretação ele esteve com Paulo na viagem de Trôade a Filipos e durante o início da evangelização de Filipos, por ocasião da segunda viagem missionária (16.10-17). Unindo-se novamente a Paulo quando o apóstolo passou por Filipos no final da terceira viagem missionária, ele o acompanhou até Mileto e de Mileto até Jerusalém (20.5-15; 21.1-18). Finalmente, esteve com Paulo quando de sua viagem a Roma (27.1—28.16).

O autor não pode ter sido qualquer dos companheiros de Paulo mencionados nesses trechos. Além disso, visto que o autor acompanhou Paulo até Roma e provavelmente esteve com o apóstolo durante os dois anos em que este esteve sob prisão domiciliar em Roma, podemos esperar que Paulo o tenha mencionado nas cartas que escreveu durante aquele período: Colossenses, Filemom, Efésios e talvez Filipenses.<sup>7</sup> Os companheiros que Paulo menciona nessas cartas são Marcos, Jesus (conhecido por Justo), Epafras, Demas, Lucas, Tíquico, Timóteo, Aristarco e Epafrodito. Esta linha de raciocínio não é cem por cento segura: o autor de Atos pode ter deixado Paulo depois de chegarem a Roma ou Paulo pode não tê-lo mencionado em suas cartas; mas ela tem seus méritos. Pelo menos é até esse ponto que as evidências internas de Lucas e Atos podem nos levar.

As evidências externas entram em ação a essa altura e, a partir da lista de possíveis candidatos, apontam para Lucas. A tradição de que Lucas, um companheiro de Paulo, foi o autor do terceiro evangelho e de Atos é bastante antiga e não contestada: o Cânon Muratoriano (190 d.C.), Ireneu (*Adv. Haer.* 3.1; 3.14.1-4), o prólogo antimarcionita (final do século II), Clemente de Alexandria (*Strom.*

---

<sup>6</sup>A afirmação de que o grego de Lucas-Atos indica que o autor é médico (W. K. HOBART, em *The medical language of St. Luke*) não é válida (H. J. CADBURY em *The style and literary method of Luke*, HTS 6). O máximo que se pode dizer é que o estilo grego é consistente com o de um médico.

<sup>7</sup>Pressupomos aqui, conforme defendido nos respectivos capítulos, que Colossenses, Filemom e Efésios foram escritas durante a prisão de Paulo em Roma; o lugar onde Filipenses foi escrita não é tão claro.

5.12), Tertuliano (*Adv. Marc.* 4.2) e Eusébio (*H.E.* 3.4; 3.24.15). Que Lucas foi o autor desses dois livros praticamente não foi contestado até o surgimento de abordagens críticas do Novo Testamento no final do século XVIII. Desde então têm sido bastante disseminadas as dúvidas quanto à tradição. Examinaremos a seguir os motivos dessas dúvidas.

### O Argumento Contra a Tradição

*As evidências externas.* Críticos da tradição questionam o valor do testemunho da igreja primitiva. Cadbury alega que os primeiros cristãos produziram muitas teorias fantasiosas sobre a origem de livros do Novo Testamento.<sup>8</sup> Além disso, num argumento repetido vez após vez em obras que tratam do assunto, afirma-se que a própria tradição provavelmente não passa de uma inferência do texto do próprio Novo Testamento e que não possui qualquer valor histórico em si.<sup>9</sup> Mas, conforme vimos acima ao examinarmos as evidências internas, o Novo Testamento não fornece dados suficientes para identificar Lucas como o autor de Atos. É justa a crítica de Fitzmyer à idéia de que, por estarem baseadas no raciocínio dos primeiros cristãos, as evidências externas podem ser rejeitadas. “Certamente é possível que um indivíduo no século II (ou mesmo alguns indivíduos) tenha tido tal raciocínio; mas [...] é difícil aceitar [...] que essas inferências baseadas no NT sejam a única base de uma tradição que, de outra forma, não é contestada nem ambígua.”<sup>10</sup> Devemos dar, então, importância ao testemunho da igreja primitiva — especialmente devido ao fato de que esse testemunho, ao identificar um não-apóstolo como o autor, destoa do padrão.

*Os trechos na primeira pessoa do plural.* O argumento tradicional (apresentado acima) é que os trechos na primeira pessoa do plural revelam a presença do autor de Atos. Alguns acreditam que o autor baseia-se em um registro de viagem ou diário que ele mesmo escreveu na primeira pessoa do plural à época dos acontecimentos e que ele incorpora em sua obra literária; outros acreditam que nesses trechos o autor, por descuido, passou a escrever na primeira pessoa do plural. Contudo, de um modo ou de outro acredita-se que os trechos na primeira pessoa do plural indicam o autor do livro.

São, porém, propostas duas outras explicações para o fenômeno que tirariam o valor desse dado para a questão da autoria. Uma é que o autor incorporou em sua história uma fonte que foi escrita por outra pessoa na primeira pessoa do plural.<sup>11</sup> Mas por que o autor deixaria sua fonte nessa forma? Conforme os críticos jamais se cansam de dizer, Lucas consistentemente reescreveu suas fontes, deixando as marcas de seu próprio estilo em tudo o que escreve. E Harnack demonstrou que o estilo dos trechos na primeira pessoa do plural não

<sup>8</sup>CADBURY, *The tradition* (p. 250-64).

<sup>9</sup>Veja, e.g., Gerhard Schneider em *Die Apostelgeschichte* (HTKNT, vol. 1, p. 108-10).

<sup>10</sup>FITZMYER, *Luke I—IX* (p. 41).

<sup>11</sup>E.g., KÜMMEL (p. 184).

é de modo algum diferente do estilo do texto que cerca esses trechos.<sup>12</sup> Por que, então, o autor deixou essas diversas seções nesse estilo na primeira pessoa do plural, especialmente tendo em vista que dificilmente isso deixaria de ser entendido mal?

Uma segunda explicação alternativa é que o uso da primeira pessoa do plural é um recurso estilístico, de caráter retórico e não histórico.<sup>13</sup> Mas as evidências em favor de tal uso retórico da primeira pessoa do plural não são forte, nem fica claro por que o autor teria empregado esse recurso exatamente nos trechos em que o utiliza.<sup>14</sup> São fracassadas as tentativas de explicar o uso da primeira pessoa do plural nesses quatro textos como algo que não seja uma indicação da presença do autor.

*Atos e Paulo.* Essas duas primeiras colocações não são tanto um argumento contra o ponto de vista tradicional sobre a autoria, mas sim uma tentativa de fazer os dados se conformarem com o ponto de vista de que Lucas não escreveu Atos. A razão por que um número tão grande de estudiosos chega hoje em dia à conclusão de que Lucas não poderia ter escrito Atos encontra-se no quadro que o livro nos apresenta acerca do apóstolo Paulo. Alega-se que esse quadro distorce o "Paulo histórico" em vários pontos-chaves; essa distorção é tão séria que eles consideram impossível imaginar que um companheiro de Paulo poderia ter produzido esse quadro. As supostas distorções são de dois tipos: históricas e teológicas.

Uma das discrepâncias históricas citadas com maior freqüência é a divergência entre Atos e Paulo quanto ao número de viagens que o apóstolo fez a Jerusalém. Mas essa questão tem uma solução plausível, que consideraremos rapidamente perto do fim deste capítulo. Outras discrepâncias históricas, como a afirmação que Paulo faz em Atos de que fora educado em Jerusalém (22.3), em contraste com o silêncio do próprio Paulo sobre o assunto em suas cartas, podem ser solucionadas ao se reconhecer a diferença de propósitos entre Atos e as cartas de Paulo. Paulo não nos diz quase nada sobre sua formação, e não deveríamos nos surpreender com o fato de ele deixar de mencionar tópicos incluídos por Lucas.

Mais sérias são as supostas discrepâncias teológicas. Philipp Vielhauer, cujo ensaio do assunto é uma espécie de clássico,<sup>15</sup> destaca quatro áreas-chaves de contraste entre o Paulo de Atos e o Paulo das epístolas.

1) No discurso no Areópago, em Atos 17, o Paulo de Atos emprega liberalmente noções estoicas a respeito de Deus, do mundo e do relacionamento dos seres

<sup>12</sup>Adolf HARNACK, *The date of the acts and of the synoptic gospels* (p. 1-89).

<sup>13</sup>Vernon K. ROBBINS, *The we-Passages in Acts and ancient sea voyages* (BR 20, p. 5-18).

<sup>14</sup>Veja esp. Colin J. HEMER, em *The book of acts in the setting of hellenistic history* (WUNT 2.49, p. 316-21).

<sup>15</sup>Philipp VIELHAUER. On the 'Paulinism' of Acts, em *Studies in Luke-Acts*, ed. Leander E. KECK & J. Louis MARTYN, p. 33-50.

humanos com Deus, com o objetivo de elaborar um argumento em favor da teologia natural. Nesse incidente Paulo raciocina que a natureza e o mundo estão de tal forma constituídos que servem de preparativos para o evangelho. Por outro lado, o Paulo das epístolas, conforme revelado em Romanos 1, entendia que a revelação natural possuía apenas propósito negativo: confirmar a responsabilidade das pessoas pelos seus pecados.

2) O Paulo de Atos é totalmente leal à lei: ele concorda em exigir de cristãos gentios o cumprimento de exigências rituais (15.22-35); ele circuncida Timóteo, cujo pai era gentio (16.3); ele afirma ser um fariseu leal (23.6); ele até chega a participar de rituais judaicos de purificação no templo de Jerusalém (21.17-26). Contraste esse quadro com o Paulo das epístolas, o Paulo que afirmava que os cristãos não deviam impor restrições rituais uns aos outros (1 Co 8—10; Cl 2), que disse aos gálatas que a circuncisão deles implicaria em verem cortados os seus vínculos com Cristo (Gl 5.2-4), que encarava sua formação farisaica como refugio a ser jogado fora (Fp 3.5-8) e que com frequência anunciava alto e bom som que os cristãos já não estavam “debaixo da lei”.

3) O Paulo de Atos não tem a ênfase na união com Cristo e nos benefícios expiatórios da morte de Cristo, que é tão central no Paulo das epístolas.

4) A pregação do Paulo de Atos não é escatológica. Falta-lhe a ênfase no cumprimento em Cristo com o senso de iminência, que é tão típico do “Paulo autêntico”. Ligada a essa diminuição de ênfase escatológica acha-se a preocupação que o Paulo de Atos tem com o governo eclesiástico ordeiro (e.g., na primeira viagem missionária ele e Barnabé muito rapidamente nomeiam presbíteros nas igrejas recém-fundadas [14.23]). Contraste-se com o Paulo das epístolas, que insiste em que o Espírito deve ter liberdade soberana na direção das igrejas (1 Co 12).

Para responder plenamente a essas objeções seriam necessárias monografias sobre a teologia de Paulo e de Atos. Contentar-nos-emos com umas poucas observações sobre cada uma dessas colocações, juntamente com algum comentário mais geral.

As atitudes diante da teologia natural que emergem de Atos 17 e de Romanos 1 são certamente diferentes, mas a pergunta é se elas são contraditórias. Será que o Paulo que escreveu Romanos 1, não poderia, ao debater com pagãos cultos em Atenas, ter empregado o maior número possível de pontos de contato com a cultura deles a fim de estabelecer uma base comum como preparação para o evangelho? Nada da teologia de Romanos 1 impede isso. É verdade que, em Romanos 1, Paulo ensina que o efeito final da revelação natural *por si só* é totalmente negativo: as pessoas não podem ser salvas, mas somente julgadas por ela. Paulo, no entanto, em Atos 17 não sugere que o conhecimento de um “deus desconhecido” poderia salvar — é somente mediante o arrependimento diante desse Deus revelado na ressurreição de Jesus Cristo que a salvação pode vir (veja o v. 30). Além disso, provavelmente devemos interpretar o discurso de Paulo em Atos 17 mais como uma preparação para o evangelho do que a sua



pregação em si. O texto dá a entender que a menção da ressurreição por Paulo levou a uma conclusão prematura do seu sermão.<sup>16</sup>

Deve-se dizer duas coisas sobre a questão da lei mosaica. Em primeiro lugar, o modo de Paulo ver a lei conforme percebamos em suas epístolas tem sido, freqüentemente, apresentado por caricatura como bem mais negativo do que é na verdade. Está em andamento uma revisão séria do conceito do ensino de Paulo sobre a lei; embora boa parte dessa revisão esteja indo longe demais na outra direção, ela serve para nos acautelarmos contra adotarmos um ponto de vista que é no mínimo parcial acerca da lei nas cartas de Paulo. Em segundo lugar, e mais importante, as práticas de Paulo em Atos não são de modo algum incompatíveis com a interpretação padrão de seu ensino sobre a lei. A concordância de Paulo com o decreto do concílio apostólico, o qual provavelmente aplicava-se a comunidades cristãs mistas judaico-gentílicas, está bem de conformidade com o princípio paulino de que um cristão não deve ser pedra de tropeço para outros (veja 1 Co 8—10 e Rm 14.1—15.13). Timóteo, cuja mãe judia lhe dava direitos de judeu, é circuncidado, não para ter condições de fazer parte do povo de Deus (a questão surgida na Galácia), mas para ter condições de desempenhar a sua missão com maior eficácia. Isso está bem de acordo com a afirmação paulina de que a circuncisão é uma coisa indiferente (Gl 6.15). Que Paulo disse ser fariseu deve ser entendido em seu contexto, como uma afirmação de crer na doutrina da ressurreição como os fariseus, em oposição aos saduceus, que rejeitaram a doutrina. E a disposição de Paulo em participar de um ritual judaico está em harmonia com sua expressa vontade de ser tudo para com todos (1 Co 9.19-22). Nas cartas de Paulo nada sugere que ele se opunha à participação em rituais judaicos — desde que eles não fossem impostos como necessários à salvação nem fossem uma pedra de tropeço para outros fiéis.<sup>17</sup>

Alguns dos temas-enredo cristológicos e escatológicos caracteristicamente paulinos estão, de fato, ausentes de Atos. Mas é possível que a razão disso seja que a pregação de Paulo existente em Atos é quase totalmente evangelística, e não seria de esperar que encontrássemos alguns desses temas neste contexto. Além disso, o retrato do Paulo das cartas que Vielhauer e outros contrastam com o Paulo de Atos é em si mesmo distorcido e parcial. Ao negarem (erroneamente em nossa opinião) a autoria paulina de Efésios e das epístolas pastorais, eles eliminam uma parte significativa e distintiva do próprio ensino de Paulo — ensino que, se integrado ao nosso retrato total de Paulo, faria com que o Paulo das epístolas estivesse muito mais próximo do Paulo de Atos.

A distorção do Paulo das epístolas também ocorre de outra maneira. Conforme Ulrich Wilckens destacou, muitos daqueles que enxergam um grande abismo entre o Paulo das epístolas e o Paulo de Atos agem assim porque estão compro-

<sup>16</sup>Um estudo do discurso mais simpático à possibilidade de que ele é autenticamente paulino é de Bertil GÄRTNER, *The Areopagus speech and natural revelation* (ASNU 21).

<sup>17</sup>Sobre o tema deste parágrafo, veja esp. Richard N. LONGENECKER, em *Paul, apostle of liberty* (reimpressão, p. 245-63).

metidos com uma interpretação existencial de Paulo.<sup>18</sup> É essa compreensão estreita e distorcida de Paulo que gera um distanciamento significativo em relação ao Paulo de Atos.

A grande distância entre o Paulo de Atos e o Paulo das epístolas imaginada por um número tão grande de estudiosos é, na verdade, uma distância entre uma descrição distorcida do Paulo supostamente autêntico e uma interpretação unilateral do Paulo de Atos. É verdade que não deixa de haver alguma distância entre os dois, mas não maior do que poderíamos encontrar entre a descrição que alguém faz de si mesmo e aquela que um amigo simpatizante faz com um objetivo específico em mente.<sup>19</sup>

### Conclusão

Mostramos acima que não há motivo convincente para negar que o autor de Atos foi um companheiro de Paulo. Que ele foi seu companheiro é a dedução natural dos trechos na primeira pessoa do plural. Que esse companheiro foi ninguém menos do que Lucas, “o médico amado”, é a opinião unânime da igreja primitiva. Portanto, temos boas razões para concluir que Lucas foi o autor de Atos.

Não sabemos quase nada da origem de Lucas. Com base em Colossenses 4.1-14 parece claro que ele era um gentio, pois Lucas não é incluído entre os cooperadores judeus de Paulo. O prólogo do seu evangelho deixa claro que ele não tinha sido um seguidor de Cristo desde os primórdios. William Ramsay especulou que Lucas pode ter sido o “homem da Macedônia” que apareceu a Paulo numa visão (At 16.9).<sup>20</sup> Com base em paralelos teológicos entre Atos e documentos romanos, outros têm proposto que Lucas provinha de Roma.<sup>21</sup> Mas a tradição mais antiga e respeitada associa Lucas a Antioquia da Síria,<sup>22</sup> e diversos estudiosos estão dispostos a aceitar essa tradição como autêntica.<sup>23</sup> Mas as evidências estão longe de serem conclusivas, e talvez fosse melhor simplesmente reconhecer que não temos muitas informações específicas sobre a origem de Lucas.

---

<sup>18</sup>Ulrich WILCKENS, *Interpreting Luke-Acts in a period of existentialist theology*, em *Studies in Luke-Acts*, p. 60-83.

<sup>19</sup>Fazendo uso da analogia empregada por F. F. BRUCE, em *Paul: Apostle of the heart set free*, p. 17. Veja ainda o artigo desse mesmo autor “Is the Paul of Acts the real Paul?” (*BJRL* 58, p. 282-305).

<sup>20</sup>William RAMSEY, *St. Paul, the traveller and the Roman citizen*, p. 200-5.

<sup>21</sup>Os editores de *Beginnings of Christianity*, em “The internal evidence of Acts” (vol. 2, p. 200-4).

<sup>22</sup>O prólogo antimarcionista do evangelho de Lucas (final do século II), em Eusébio, *H.E.* 3.4, e Jerônimo, *De vir. ill.* 7. O texto ocidental de Atos pode estar indiretamente indicando a mesma tradição ao fazer de At 11.28, que menciona um incidente acontecido em Antioquia, a primeira passagem que usa o pronome “nós” em Atos.

<sup>23</sup>E.g., ZAHN (vol. 3, p. 2-3); FITZMYER, em *Luke I—IX* (p. 45-47).

## DATA

Datas propostas para o livro de Atos cobrem um espectro de quase um século, indo desde 62 d.C., o ano em que ocorre o último acontecimento do livro de Atos, até meados do século II, quando ocorre a primeira referência explícita a Atos.<sup>24</sup> A maioria dos estudiosos situa Atos em um de três períodos desse espectro: 62-70, 80-95 ou 115-130.

## Uma Data no Século II

A sugestão de que Atos foi escrito no século II está ligada especialmente à Escola de Tübingen, constituída por estudiosos de idéias semelhantes oriundos da famosa universidade alemã, cujo membro mais famoso foi F. C. Baur. Esses estudiosos atribuíram a Atos uma clara tendência teológica — um desejo de conciliar as facções adversárias da igreja primitiva: o cristianismo judaico, cujo representante era Pedro, e o cristianismo gentílico, cujo representante era Paulo. O autor de Atos diminui as diferenças entre essas facções, tornando Pedro mais gentílico e Paulo mais judaico do que na verdade eram. Ele, dessa maneira, prepara o caminho para uma posição intermediária, a posição da “antiga igreja católica”. Essa tentativa de conciliação só poderia ter sido feita depois de transcorrido tempo suficiente para essas facções se tornarem menos intransigentes, e por esse motivo a Escola de Tübingen atribuiu a Atos uma data de meados do século II.<sup>25</sup>

Embora continuem a existir remanescentes desse ponto de vista, já não mais se defende a interpretação de Tübingen da História do cristianismo primitivo e do papel do livro de Atos dentro dessa história. Estudiosos como J. B. Lightfoot demonstraram que os pais apostólicos do final do século I não revelam nenhuma atitude facciosa e polêmica que Baur e seus discípulos atribuíram a esse período da história da igreja. A teoria de Tübingen era uma impressionante síntese ideológica, mas carecia de qualquer fundamentação histórica. Existem ainda outros que acreditam que Atos foi escrito no século II. Uma razão para isso tem sido a idéia de que o autor de Atos baseou-se nas *Antigüidades*, de Josefo (escritas em c. 94 d.C.)<sup>26</sup> Mas é muito improvável que Atos dependa de Josefo.<sup>27</sup> J. C. O'Neill defende, com base em paralelos teológicos com *1 Clemente*, com as epístolas pastorais e especialmente com Justino que deve-se atribuir a Atos uma

<sup>24</sup>Em *Apologia* 1.50.12, de JUSTINO (veja Ernst HAENCHEN, em *The Acts of the Apostles: a commentary* [p. 3-8]).

<sup>25</sup>Sobre esse modo de ver o livro de Atos, veja W. Ward GASQUE, em *A history of the criticism of the Acts of the Apostles* (BGBE 17, p. 21-54).

<sup>26</sup>E.g., F. C. BURKITT em *The gospel history and its transmission* (3 ed., p. 105-10).

<sup>27</sup>Isso tem sido convincentemente defendido em ZAHN (vol. 3, p. 94-100); F. F. BRUCE, em *The Acts of the Apostles: the Greek text, with introduction and commentary* (p. 24-5).

data no período de 115 a 130.<sup>28</sup> Mas os paralelos encontrados por O'Neill são ao mesmo tempo questionáveis e passíveis de uma interpretação diferente. Hoje em dia poucos eruditos acreditam que Atos é um documento do século II.

### Uma Data entre 80 e 95

Na atualidade a maioria dos estudiosos acredita que Atos foi escrito nos anos 80 ou um pouco depois.<sup>29</sup> Afirma-se que não se pode atribuir uma data anterior a Atos porque o livro revela sinais de ter sido escrito alguns anos depois do primeiro volume da obra de Lucas, o evangelho,<sup>30</sup> ao qual não se pode atribuir uma data anterior a 70 d.C. Além disso, não se pode atribuir a Atos uma data muito depois de 95 devido à sua atitude otimista diante do governo romano — uma atitude que teria sido inconcebível depois da perseguição de Domiciano em meados da década de 90 — e porque o autor de Atos não tem conhecimento das cartas de Paulo, que foram reunidas e tornadas amplamente disponíveis no final do século I.

Nenhum desses motivos é convincente. Uma data posterior a 70 d.C. para o evangelho de Lucas baseia-se em duas suposições: que esse evangelho reflete as condições reais da pilhagem de Jerusalém pelos romanos no ano 70 e que o evangelho de Marcos, que Lucas provavelmente empregou, deve ser datado em meados ou fins dos anos 60. Mas nenhuma dessas suposições é válida (veja acima a seção "Data" respectivamente nos capítulos 3 e 4). Atos não menciona as cartas de Paulo, e o autor provavelmente não as utilizou para escrever o livro. Mas pode ser que a razão disso seja que Atos seja de data recuada, e não avançada, ou que simplesmente Lucas não teve o propósito de fazer referência às cartas. De modo geral, Atos é, de fato, otimista em relação à atitude de Roma frente à igreja. Porém, com base nisso, pode-se sustentar que Atos deve ser datado antes da infame perseguição dos cristãos pelo imperador Nero em Roma em 64-65 d.C. De modo que, conquanto os argumentos em favor de uma data depois do ano 80 para Atos não sejam persuasivos, os argumentos em favor de uma data antes do ano 100 para Atos apontam, na verdade, para uma data muito antes da virada do século — aliás, uma data no início ou em meados dos anos 60.

---

<sup>28</sup>J. C. O'NEILL, *The theology of Acts in its historical setting*.

<sup>29</sup>E.g., KÜMMEL (p. 185-7); SCHNEIDER, em *Apostelgeschichte* (vol. 1, p. 118-21).

<sup>30</sup>Um pequeno número de estudiosos têm proposto que Atos foi escrito só depois da primeira edição do evangelho de Lucas — que afirmam que foi um Protolucas — mas não há quase nada que favoreça essa proposta.

### Uma Data Anterior a 70 d.C.

Chegar a uma data segura para a redação de livros do Novo Testamento não é algo fácil — existem bem poucos dados confiáveis em que se basear, e muitos dos argumentos anulam-se mutuamente ou são tão subjetivos que só serviriam para confirmar uma conclusão alcançada em outras bases. Mas um número significativo de estudiosos acredita que o livro de Atos fornece um dado que determina uma data relativamente segura e exata para o livro: seu final abrupto.

Atos termina com Paulo definhando-se durante dois anos em prisão domiciliar em Roma. Essa maneira de concluir o livro parece ser capenga e insatisfatória. Será que a melhor explicação para essa conclusão não é que Lucas resolveu que, a essa altura, era necessário publicar sua obra? Afinal, Lucas tinha dedicado oito capítulos detalhando o andamento do processo judicial em que Paulo estava envolvido. Será provável que ele teria desejado nos deixar em suspense quanto ao resultado desse processo? É quase certo que Paulo não foi executado no final desse período de dois anos. Por quê, se Lucas sabia disso, ele não nos contou que Paulo foi solto da prisão, como uma demonstração culminante e derradeira da inocência do movimento cristão aos olhos dos romanos? Por outro lado, se Lucas escreveu tarde o suficiente para saber da execução de Paulo em 64 ou 65 d.C., por que ele ocultou isso do leitor? Será que a execução de Paulo não teria sido um paralelo adequado para a execução de Tiago, registrada anteriormente em Atos (12.2), e não teria levado Atos a um clímax parecido com o do evangelho de Lucas, com sua narrativa da morte de Jesus? E será que Lucas teria deixado registrada como se encontra a solene declaração de Paulo aos anciãos de Éfeso de que jamais tornaria a vê-los (20.25, 38), se tivesse sabido que Paulo havia voltado a Éfeso e ministrado naquela cidade (como 1 Timóteo pressupõe que ele fez, provavelmente nos anos 63—64)? Nossa dificuldade em responder satisfatoriamente a essas perguntas sugere que a explicação mais simples e mais natural para o término abrupto de Atos é que Lucas terminou de escrever o livro quando Paulo já estava em Roma havia dois anos — em 62, segundo a cronologia mais provável.<sup>31</sup>

Essa linha de raciocínio parece ser objetiva, simples e persuasiva. Mas existem outras explicações possíveis para a conclusão de Atos, que contradizem esse argumento. Uma explicação é que Lucas pode ter tido a intenção de escrever um terceiro volume e que Atos termina nesse ponto para manter o leitor em suspense até que comece a ler o terceiro volume.<sup>32</sup> O indício de que Lucas pretendia escrever um terceiro volume tem sido encontrado no uso que ele faz da palavra *πρῶτος* (*prōtos*, “primeiro”) em Atos 1.1 para descrever o evangelho de

<sup>31</sup>Os mais importantes defensores dessa linha de raciocínio são: HARNACK, em *Date of Acts* (esp. p. 90-116); Richard Belward RACKHAM, em *The Acts of the Apostles* (p. l-iv) (e veja a atualização dos argumentos de Rackham por A. J. MATTILL Jr., em *The date and purpose of Luke-Acts: Rackham reconsidered* (CBQ 40, p. 335-50); e J. A. T. ROBINSON, em *Redating the New Testament* (p. 88-92).

<sup>32</sup>ZAHN (vol. 3, p. 57-61); RAMSAY em *St. Paul* (p. 23, 27-8).

Lucas. Tecnicamente esse vocábulo é um adjetivo superlativo e, desse modo, seria referência ao primeiro de três ou mais livros, em vez de ao primeiro de dois. Mas o grego helenístico tendia a confundir os graus de comparação dos adjetivos, e quase nada se pode dizer com base no uso dessa palavra aqui. Não temos nenhum outro indício de que Lucas tenha tido o objetivo de escrever outro volume, e deve-se considerar pura especulação essa explicação para o final de Atos.

Hoje em dia a explicação mais popular para o término abrupto de Atos é que a chegada de Paulo a Roma e a sua pregação do evangelho, sem qualquer impedimento, na capital do império conduzem o livro à conclusão desejada.<sup>33</sup> O enfoque de Lucas não é biográfico, mas teológico — ele não se ocupa com uma biografia de Paulo, mas com a expansão do evangelho. A pregação do evangelho “sem impedimento algum” (At 28.31) conduz à sua conclusão natural o relato épico de Lucas do crescimento e expansão do movimento cristão. Defender, então, que Atos é estranhamente incompleto porque não nos fala sobre o resultado da apelação que Paulo fez ao imperador ou sobre o destino derradeiro do apóstolo é pressupor que Lucas estava mais interessado em Paulo como pessoa do que era realmente o caso. Pode até ser que Lucas soubesse que o resultado do julgamento de Paulo em Roma tinha sido negativo ou que Paulo fora executado pelos romanos, mas ele deliberadamente se absteve de nos dar essa informação porque isso teria prejudicado sua conclusão otimista. Talvez Lucas soubesse que Paulo fora libertado depois de seu primeiro julgamento em Roma e não quisesse criar problemas para Paulo com a publicação de detalhes do ministério que o apóstolo desenvolveu em seguida.<sup>34</sup> Ou talvez — e esta é a explicação mais provável — Lucas soubesse que Paulo continuava a ministrar nas igrejas do oriente, mas não incluiu essa informação porque não constituía um clímax tão apropriado quanto a pregação de Paulo em Roma. De qualquer maneira, alega-se, a conclusão de Atos, que é o clímax natural da narrativa, não oferece qualquer ajuda na determinação da data do livro.

Esse argumento tem um peso considerável. Ele ainda é reforçado pela menção que Lucas faz a um período específico de tempo — “dois anos inteiros” (IBB) — em que Paulo pregou em Roma. Isso indica que Lucas sabia que as circunstâncias de Paulo mudaram depois desse período de dois anos. Assim mesmo há dúvidas quanto ao motivo de Lucas deixar de mencionar o resultado do julgamento de Paulo em Roma. É possível que alguns tenham exagerado o interesse de Lucas em Paulo, mas o fato é que ele gasta bastante tempo falando das circunstâncias e da história do apóstolo. O espaço dedicado aos julgamentos de Paulo na parte final do livro tornam um tanto quanto surpreendente o fato de Lucas deixar de nos contar o seu resultado.

---

<sup>33</sup>Veja, e.g., BRUCE, em *Book of Acts* (p. 11); LONGENECKER, em *Acts* (p. 234-5); Floyd V. FILSON, em *The journey motif in Luke-Acts* (em *Apostolic history and the gospel: biblical and historical essays presented to F. F. Bruce on his sixtieth birthday*, ed. por W. Ward Gasque e Ralph P. Martin (p. 68-77).

<sup>34</sup>HEMER, *Book of Acts*, p. 406-8.

De maneira que, conquanto seja difícil estarmos seguros a respeito, tendemos a pensar que a explicação mais natural para a conclusão de Atos é que Lucas resolveu publicar o livro naquele momento específico da história. Isso deixa sem resposta a pergunta: Por que Lucas não esperou até ficar sabendo o resultado do julgamento de Paulo antes de publicar o livro? Uma resposta é que Lucas escreveu Atos como um sumário de defesa a ser usado por Paulo em seu julgamento. Mas essa explicação é improvável, e temos de reconhecer que não sabemos o que levou Lucas a terminar sua obra nesse ponto. Entretanto, o fato de não se conseguir uma resposta a esta pergunta não invalida a linha geral do raciocínio.

A conclusão de Atos, como argumentamos, indica que o livro foi escrito em c. 62 d.C. Mas, visto que esse argumento não é de modo algum definitivo, devemos procurar outros fundamentos para determinar uma data. Na verdade, alguns outros fatores apontam para uma data aproximadamente na mesma época (*e.g.*, 62—64): (1) o aparente desconhecimento de Lucas das cartas de Paulo; (2) a descrição que Lucas faz do judaísmo como uma religião autorizada, uma situação que teria mudado abruptamente com a erupção da rebelião judaica contra Roma em 66; (3) o fato de Lucas omitir qualquer referência à perseguição por Nero, a qual, caso tivesse acontecido enquanto Lucas escrevia, certamente teria afetado de alguma maneira a sua narrativa; (4) os detalhes vívidos da narrativa do naufrágio e da viagem (27.1—28.16), o que sugere uma experiência bem recente.<sup>35</sup>

## GÊNERO, DESTINATÁRIOS E PROPÓSITO

### Gênero

A mais antiga identificação do gênero de Atos talvez se reflita nos autores do século II que começaram a chamar de Atos o segundo volume de Lucas. Como já foi dito, na antigüidade diversos historiadores empregaram a palavra “atos” para denominar as narrativas em que relatavam os feitos heróicos de indivíduos ou cidades (*e.g.*, Políbio, 1.1.1; Diodoro da Sicília, 1.1.1), e pode ser que a igreja primitiva tenha achado que essa era a categoria em que a narrativa de Lucas se encaixava. Mas “atos” não era propriamente o nome de um gênero técnico,<sup>36</sup> de sorte que o título não ajuda muito a determinar uma classe literária bem definida para o livro de Atos. A maioria dos estudiosos concorda que Atos deve ser colocado na categoria de “história”.<sup>37</sup> Recentemente essa identificação foi contestada por alguns que acham que são demasiadamente grandes as diferenças

<sup>35</sup>Veja esp. *ibid.* (p. 376-90), e também LONGENECKER, em *Acts* (p. 236-8).

<sup>36</sup>Veja David E. AUNE, em *The New Testament in its literary environment* (Library of early Christianity 8, p. 78).

<sup>37</sup>*E.g.*, Martin HENGEL, em *Acts and the history of earliest Christianity* (p. 36-7); W. Ward GASQUE, em *A fruitful field: recent study of the Acts of the Apostles* (*Int* 42, p. 129)

entre Atos e outras obras antigas de história, de modo que recusam-se a admitir que sejam classificadas na mesma categoria. C. H. Talbert rotulou Atos de “narrativa de sucessão”,<sup>38</sup> ao passo que Richard Pervo propõe que Atos seja lido como um romance histórico.<sup>39</sup> Os dois estudiosos lembram-nos aspectos importantes de Atos — Talbert, a relação de Atos com o evangelho de Lucas; Pervo, o elemento de contar história — mas não há muito a se dizer em favor de nenhuma das duas identificações de gênero propostas por eles.<sup>40</sup> Outros, observando essas mesmas diferenças, sustentam que Atos é uma obra ímpar e não pode ser enquadrado em qualquer gênero conhecido.<sup>41</sup> Entretanto, embora não se deva minimizar os aspectos singulares de Atos (e.g., sua perspectiva teológica e sua relação com o evangelho de Lucas), duvidamos que sejam suficientes para tirar Atos da categoria de história antiga. Obras históricas antigas difere um bocado entre si, sendo que a maioria — talvez todas — possuía alguns aspectos peculiares.<sup>42</sup>

### Destinatários e Propósito

Atos, à semelhança do evangelho de Lucas, é dirigido a Teófilo (1.1), que provavelmente foi o patrocinador de Lucas, a pessoa que estava financiando a publicação do esforço literário de Lucas. Mas quase nada mais sabemos e quase nada mais podemos inferir sobre Teófilo de nenhum dos dois livros. Ademais, é quase certo que Lucas tinha em mente um público bem mais amplo do que um único indivíduo. Exatamente quem constituía o público que Lucas queria alcançar é algo que só pode ser determinado depois de identificarmos o seu propósito ao escrever essa obra.

Identificar o propósito de Lucas em escrever Atos torna-se complicado devido ao relacionamento entre Atos e o evangelho de Lucas. Com apenas umas poucas exceções,<sup>43</sup> os estudiosos têm entendido acertadamente que esses dois livros constituem uma unidade literária — “Lucas-Atos”. A maioria também acha que

---

<sup>38</sup>Charles H. TALBERT, *Literary patterns, theological themes, and the genre of Luke-Acts*, SBLMS 20.

<sup>39</sup>Richard I. PERVO, *Profit with delight: the literary genre of the Acts of the Apostles*.

<sup>40</sup>Veja AUNE, em *The New Testament in its literary environment* (p. 78-80).

<sup>41</sup>WIKENHAUSER (p. 351-2); KÜMMEL (p. 165); SCHNEIDER, *Apostelgeschichte* (vol. 1, p. 73-6).

<sup>42</sup>AUNE, *The New Testament in its literary environment* (p. 80).

<sup>43</sup>Baseado nas diferenças estilísticas, Albert C. CLARK, sustentava que Lucas e Atos foram escritos por pessoas diferentes (*The Acts of the Apostles: a critical edition with introduction and notes on selected passages*, p. 393-408), ao passo que WIKENHAUSER acredita que Lucas escreveu Atos tanto tempo depois do evangelho que pode-se considerá-los separadamente (p. 352-4).



o prólogo do primeiro desses livros (Lc 1.1-4) abrange também o segundo volume.<sup>44</sup> Os escritores antigos precisavam economizar palavras para fazer sua obra caber no espaço de um rolo de papiro. O evangelho de Lucas e Atos teriam ocupado, cada um, um rolo de papiro de tamanho grande. A divisão da obra de Lucas em dois volumes foi, portanto, ditada por limitações físicas e, à semelhança de outros escritores antigos, ele empregou as palavras iniciais de seu segundo volume para vinculá-lo ao primeiro e ao prólogo deste.<sup>45</sup> Por esse motivo, qualquer juízo acerca do propósito de Lucas em Atos deve levar em conta a informação que o próprio Lucas fornece no prólogo do evangelho. Mas reconhecer que o prólogo se aplica a esta questão não resolve todos os nossos problemas. Por exemplo, não está claro o quanto do prólogo se aplica a Atos. Parece que pelo menos algumas de suas afirmações — como a referência de Lucas aos muitos que haviam escrito antes dele — aplicam-se somente ao evangelho. Apesar disso, podemos concluir com segurança que o propósito declarado de Lucas 1.4, a saber, o de levar o leitor a ter “plena certeza das verdades em que foste instruído”, aplica-se igualmente ao evangelho e a Atos. Mas instilar certeza em seus leitores é um alvo bem amplo e talvez não cubra todos os propósitos que Lucas possuía. Precisamos, então, examinar alguns dos propósitos seguidos para Atos e testá-los à luz da própria afirmação de Lucas e à luz dos dados do texto.

**Conciliação** Conforme observamos acima, a Escola de Tübingen via o livro de Atos como uma tentativa feita no século II de criar uma síntese a partir das supostas antíteses do cristianismo judaico e do cristianismo gentílico. O autor de Atos procura alcançar esse objetivo especialmente mediante sua descrição das duas figuras-chaves de Atos, Pedro e Paulo. Textos como 1 Coríntios 1.10-17 e Gálatas 2.11-14 mostram que havia uma divisão acentuada entre Pedro e Paulo, uma divisão entre um enfoque teológico judaico conservador e um enfoque liberal pró-gentílico, que perpetuou-se em facções eclesiais beligerantes até o final do século I e início do II. Mas em Atos o antagonismo entre Pedro e Paulo desaparece. O autor de Atos “gentiliza” Pedro, transformando-o no iniciador (cap. 10) e defensor (11.1-18; 15.6-11) da evangelização dos gentios. De outro lado, Paulo é “judaizado”: ele aceita o decreto do concílio (15.22-35), circuncida Timóteo (16.3), faz votos judaicos (18.18; 21.17-26) e declara ser um fariseu leal (23.6). Ao assim reescrever a história da igreja primitiva, o autor de Atos espera conciliar as facções em seu contexto do século II.

O enfoque dado por Tübingen ao livro de Atos não sobreviveu às críticas de estudiosos como J. B. Lightfoot e Albrecht Ritschl. Foi demonstrado que não há base alguma para a suposição de que, no final do século I e início do II, a igreja

<sup>44</sup>E.g., Fitzmyer em *Luke I—IX* (p. 9); I. Howard MARSHALL, em *Luke and his gospel* (em *Das Evangelium und die Evangelien*, ed. por Peter Stuhlmacher, WUNT 2.28, p. 289-308).

<sup>45</sup>A. J. B. HIGGINS, *The preface to Luke and the kerygma in Acts*, em *Apostolic history and the gospel*, p. 78-83.

estava dividida em facções. Mais importante ainda, os críticos de Tübingen foram culpados de enfatizarem demasiada e gravemente as diferenças entre Pedro e Paulo. É claro que às vezes eles divergiam (*e.g.*, Gl 2.11-14). Mas que eles eram líderes de tendências teológicas contrárias na igreja primitiva é uma idéia que não tem nenhum fundamento no texto do Novo Testamento. Não temos, portanto, nenhuma base para acusar o autor de Atos de criar um enredo não-histórico e tendencioso e bem poucos motivos para acreditar que a igreja do século II estava precisando de conciliação. Podemos, contudo, ainda pensar que a conciliação foi o propósito secundário de Lucas; talvez ele soubesse da existência de tensões entre cristãos judeus e cristãos gentios e tenha desejado mostrar que, no essencial, Pedro e Paulo concordavam acerca dos temas básicos da fé.

**Evangelização/Apologetica** A inclusão, por Lucas, de vários discursos evangelísticos e a ênfase que ele dá à confirmação por milagres, das credenciais dos primeiros pregadores indica que ele pode ter escrito com o intuito de despertar a fé. Muitos estudiosos pensam que a evangelização foi, então, pelo menos um propósito secundário de (Lucas-) Atos. Tem tido uma influência particular a noção de que Atos foi escrito com o propósito de criar uma apologetica do cristianismo aos olhos de romanos.

Um dos aspectos enigmáticos de Atos é a quantidade de tempo que Lucas gasta para descrever, em detalhes, os julgamentos e defesas de Paulo. Quase um quarto de todo o livro de Atos (cap. 22—28) é ocupado por esse assunto. Por quê, se, sem dúvida, Lucas poderia ter nos contado muito mais sobre esforços de evangelização em outras partes do mundo ou sobre o trabalho missionário de Paulo? A resposta tradicional tem sido que Lucas queria provar a cidadãos romanos que o cristianismo era uma religião que devia ser tolerada — uma *religio licita* na terminologia oficial. Roma havia se tornado bastante cética a respeito de religiões orientais, até mesmo temerosa de seus efeitos prejudiciais sobre a população. Para que os missionários cristãos pudessem trabalhar eficazmente com cidadãos romanos era preciso reprimir esses temores e tornar o cristianismo uma religião que os romanos poderiam aceitar sem serem considerados traidores de seu país. Lucas faz isso ao mostrar como uma autoridade romana após outra recusa-se a ser obstáculo para o novo movimento. As autoridades da cidade de Filipos pedem desculpas a Paulo por terem-no prendido (16.38-39); Gálio, o funcionário romano incumbido da província da Acaia, não aceita proibir a pregação cristã em Corinto (18.12-17); o rei Agripa II e Festo, o procurador romano na Judéia, concordam que Paulo nada fizera de errado e poderia ter sido solto caso não tivesse apelado a César (26.31-32).

A maioria dos estudiosos acredita que esse tipo de apologetica desempenha algum papel em Atos, mas uns poucos elevam essa questão à condição de preocupação central do livro.<sup>46</sup> Conforme já mencionado, alguns têm proposto que

---

<sup>46</sup>*E.g.*, Johannes WEISS, em *Absicht und literarischer Charakter der Apostelgeschichte*; O'NEILL, em *Theology of Acts* (p. 166-77); cf. BRUCE, em *Book of Acts* (p. 8-13).

Lucas pretendeu que Atos fosse usado por Paulo como peça de defesa em seu julgamento em Roma, um documento que Paulo poderia submeter a um magistrado romano (Teófilo?) ou mesmo ao próprio imperador como parte de sua defesa. Pelo menos esta última proposta é muito improvável. Dificilmente Lucas teria escrito tanto, caso esse tivesse sido o seu propósito. Alguns estudiosos vão mais longe e questionam se a apologética junto aos romanos chega a desempenhar algum papel no propósito de Lucas. Defendem que Lucas-Atos deve ser considerado como um todo e que a apologética junto a um público romano não é algo muito claro no seu evangelho. Além do mais, Lucas dá muitas indicações de que está escrevendo a um público cristão e não a um não-cristão.<sup>47</sup> Um escritor chega mesmo a inverter a interpretação tradicional, afirmando que Lucas não estava tentando legitimar a igreja diante de Roma, mas Roma diante da igreja.<sup>48</sup> Esses estudiosos fazem algumas boas colocações: Lucas-Atos é basicamente dirigido a cristãos, e é fácil exagerar o tema da apologética romana às custas de outros temas. No entanto, a maneira como Lucas se esforça por fazer que os romanos aceitem a igreja, algo que se vê especialmente nos capítulos finais de Atos, é forte indício de que um dos propósitos de Lucas é ser apologético com os romanos. Talvez, embora escrevendo principalmente a cristãos, Lucas soubesse que Atos também seria lido por romanos não-cristãos e, por esse motivo, incluiu esse material. Ou Lucas talvez quisesse ajudar novos convertidos de origem romana a entender melhor a relação entre sua nova fé e sua identidade política e social como romanos.

A. J. Mattill Jr. identifica um propósito apologético um pouco diferente no livro de Atos. Retomando a tese de Matthias Schneckenburger, ele sustenta que Atos é dirigido a cristãos judeus em Roma e tem, como propósito central, fazer uma apologia do apóstolo Paulo. Lucas quis acabar com boatos de que Paulo era um judeu apóstata, enfatizando os paralelos entre Pedro e Paulo e escolhendo incidentes que revelavam a ininterrupta lealdade de Paulo com seus "compatriotas segundo a carne".<sup>49</sup> Muito se pode dizer em favor dessa proposta, pois não há dúvidas de que Paulo é o herói de Lucas e que sua ênfase na natureza judaica de Paulo seria mais própria a um público judeu-cristão. Em contraste, muitos outros aspectos de Lucas-Atos deixam implícito um público cristão gentílico. A apologética junto a cristãos judeus pode ser, então, um dos propósitos de Lucas, mas não é o seu propósito principal.

**Polêmica Teológica** Está claro que Lucas escreve com propósitos teológicos. Mas alguns estudiosos acreditam que Lucas está brandindo um machado apologético-teológico definido, e que essa polêmica teológica é seu propósito

<sup>47</sup>Veja SCHNEIDER, em *Apostelgeschichte* (vol. 1, p. 139-45).

<sup>48</sup>Paul W. WALASKAY, "And so we came to Rome": the political perspective of St. Luke, SNTSMS 49.

<sup>49</sup>A. J. MATTILL Jr., The purpose of Acts: Schneckenburger reconsidered, em *Apostolic history and the gospel*, p. 118-22.

central. Charles Talbert, por exemplo, propõe que Lucas escreve para opor-se ao gnosticismo.<sup>50</sup> Mas é improvável que, a essa altura da história, o gnosticismo existisse como movimento a exigir refutação, e tanto em Lucas quanto em Atos existe uma quantidade enorme de material que não teria qualquer utilidade para atender a esse propósito. Hans Conzelmann e outros pensam que Lucas está divulgando um novo conceito de história da salvação como resposta ao problema da demora da parúsia.<sup>51</sup> Abaixo teremos mais a dizer sobre essa questão teológica; aqui simplesmente assinalamos que, conquanto Lucas tenha realmente muito a contribuir para nosso entendimento da história da salvação, praticamente não existem indícios de que ele foi o pioneiro dessa abordagem ou de que seus escritos foram provocados pela demora da parúsia. Podemos, então, de modo geral concluir que Lucas escreveu com propósitos teológicos e que ele tem muitas colocações teológicas a fazer, mas que faltam provas da existência de uma polêmica teológica específica que seja central em seu propósito. Essas propostas são reducionistas: simplificam demasiadamente a complexa e multifacetada obra de Lucas.

**Edificação** Concordamos com um número crescente de estudiosos que acreditam que Lucas escreveu com vários propósitos específicos em mente e que esses fazem parte de um propósito mais amplo e geral — a edificação de cristãos.<sup>52</sup> No prólogo de seu evangelho Lucas nos diz que a confirmação do evangelho é seu propósito maior<sup>53</sup> e, ao usar a palavra *κατηχέω* (*katēcheō*, “ensinar”), deixa implícito que essa confirmação é dirigida a um cristão, talvez um convertido recente. Na realidade, talvez devamos ver esse leitor-alvo como alguém que já antes era temente a Deus, um gentio como Cornélio (At 10), que fora um ativo adorador do Deus de Israel sem ter-se tornado judeu.<sup>54</sup> Lucas alcança esse propósito ao descrever o fundamento histórico da fé cristã e ao mostrar, mediante sua investigação histórica, que a igreja de seus dias, e de Teófilo, é o ponto culminante da história bíblica. A salvação de Deus foi revelada, e tornou-se disponível, em seu Filho, Jesus Cristo. A mensagem dessa salvação foi confiada pelo próprio Cristo a seus apóstolos e estes, mediante o poder e direção dados pelo Espírito Santo, agora levaram essa mensagem e a salvação da qual ela é mediadora “até aos confins da terra”.<sup>55</sup> Somente um propósito tão amplo é capaz

<sup>50</sup>Charles H. TALBERT, *Luke and the gnostics: an examination of the Lucan purpose*.

<sup>51</sup>Veja esp. Hans CONZELMANN, em *The theology of St. Luke*.

<sup>52</sup>Veja, e.g., Ernst HAENCHEN, em *The book of Acts as source material for the history of earliest Christianity* (em *Studies in Luke-Acts*, p. 258-78); I. Howard MARSHALL, em *The Acts of the Apostles* (TNTC, p. 20-1); *idem*, em *Luke and his 'gospel'* (p. 289-308); FITZMYER, em *Luke I—IX* (p. 9).

<sup>53</sup>Veja esp. a monografia de W. C. van UNNIK, *The book of Acts' the confirmation of the gospel* (*NovT* 4, p. 26-59).

<sup>54</sup>Veja Walter L. LIEFELD, em *Luke* (EBC, vol. 8, p. 802).

<sup>55</sup>Esse tema é ressaltado por C. K. BARRETT, em *Luke the historian in recent study* (p. 56-61); MARSHALL, em *Acts of the Apostles* (p. 20-1); GASQUE, em *Recent study* (p. 120-1).

de comportar a riqueza de Lucas-Atos. (Pois não devemos esquecer que Lucas escreveu dois livros, unidos pelo mesmo plano e propósito global.) É claro que, como parte do propósito geral, Lucas segue muitos propósitos secundários — a legitimação da igreja aos olhos dos romanos, a defesa de Paulo aos olhos de cristãos judeus, a evangelização e outros.

## FONTES

A procura das fontes das informações de Lucas em Atos é importante por causa da luz que pode lançar sobre as técnicas literárias de Lucas e sobre a fidedignidade histórica de sua narrativa. No prólogo de seu evangelho, Lucas nos diz que fez “acurada investigação de tudo desde sua origem” (1.2) e menciona tanto registros escritos (1.1) quanto transmissão oral (1.3, “transmitiram”). Aqui Lucas pode estar pensando principalmente no evangelho, mas podemos pressupor que teria feito a mesma investigação cuidadosa e empregado todas as fontes que estivessem disponíveis, ao escrever seu segundo volume. E, de qualquer forma, surge naturalmente a questão de até que ponto fontes escritas estão por trás de Atos. Os trechos na primeira pessoa do plural que vêm à tona em Atos 16 e nos capítulos seguintes, bem como a mudança geral de um contexto palestino para um contexto mediterrâneo mais amplo que ocorre a essa altura, tornam necessário fazer separação entre Atos 1—15 e Atos 16—28 na investigação das fontes de Atos.

### Atos 1—15

No final do século XIX e início do XX, estudiosos que trabalhavam no estudo de Atos partilharam com seus colegas que trabalhavam nos evangelhos sinóticos uma preocupação com fontes escritas. A proposta de Adolf Harnack, no que diz respeito a fontes de Atos 1—15, foi o ponto culminante desse desenvolvimento. Harnack reconheceu, junto com a maioria dos estudiosos da época e também da atualidade, que Lucas impôs de um modo tão uniforme o seu próprio estilo a quaisquer fontes que tenha empregado que tornou-se impossível distinguir suas fontes com base no estilo e na linguagem.<sup>56</sup> Em lugar disso, Harnack apelou ao contexto geográfico, à tendência teológica e, especialmente, à presença de pares para identificar as fontes constituintes de Atos 1-15. Pares são narrativas aparentemente repetidas da mesma história, e Harnack afirmou que existem cinco em Atos 1—5: dois sermões de Pedro (2.14-39; 3.12-26), duas prisões dos apóstolos (4.3; 5.18), duas apresentações dos apóstolos perante o Sinédrio (4.8-20; 5.27-40), dois cálculos do número de convertidos (2.41; 4.4), e duas histórias da distribuição de bens materiais na igreja de Jerusalém (2.44-45;

---

<sup>56</sup>E.g., CADBURY, em *Making of Luke-Acts* (p. 65-70); Jacques DUPONT, em *The sources of the Acts* (p. 88); HAENCHEN, em *Acts* (p. 81).

4.32). Críticos das fontes freqüentemente imaginam que esses pares apontam para a amalgamação de duas fontes diferentes, cada uma com sua própria versão específica dos incidentes. Empregando esses pares em Atos 1—5 como ponto de partida, Harnack postulou a existência de três fontes escritas em Atos 1—15: uma fonte “Jerusalém A”, que está por trás de 3.1—5.16, 8.5-40 e 9.31—11.18; uma fonte “Jerusalém B”, representada em 2.1-47 e 5.17-42; e uma fonte “antioquiana”, que aparece em 6.1—8.4, 11.19-30 e 12.25—15.36.<sup>57</sup> O esquema de Harnack tem tido grande influência e tem sido adotado, às vezes com modificações, por um número significativo de estudiosos.

Apesar de sua popularidade, a proposta de Harnack é improvável. Seus fundamentos são duvidosos pelo fato de não serem fortes as evidências em favor de pares em Atos 1—5. As narrativas em questão são tão diferentes umas das outras (*e.g.*, os discursos de Pedro), tão ligadas ao desdobramento dos acontecimentos (*e.g.*, as duas prisões e interrogatórios dos apóstolos) ou tão integrados no plano de Lucas (*e.g.*, as referências à comunhão de bens e ao número de convertidos) que é improvável que sejam pares.<sup>58</sup> Além disso praticamente não há qualquer base para distinguir o material de Atos 1—15, exceto a questão óbvia do contexto dos acontecimentos, e isso pode ser explicado de diversas maneiras. Simplesmente não possuímos dados suficientes para identificar esse tipo de fonte escrita por trás de Atos 1—15.

Um tipo bem diferente de proposta de fontes foi apresentado por C. C. Torrey. Ele defendeu, com base na presença de semitismos, que Atos 1.1—15.35 é a tradução de uma única fonte aramaica.<sup>59</sup> A teoria de Torrey é hoje em dia universalmente rejeitada. Embora se reconheça que sua proposta vai muito além do que indicam os dados disponíveis, continua o debate sobre o elemento semítico nessa primeira parte de Atos e sobre sua implicação para as fontes de Lucas. Existem alguns motivos para pensar que a distribuição de semitismos nesses capítulos aponta para o uso, em alguns lugares, de fontes aramaicas,<sup>60</sup> mas as evidências não são suficientemente claras para justificar conclusões definitivas ou a identificação de fontes específicas.

De modo que as fontes por trás de Atos 1—15 não podem ser identificadas de modo definitivo. É provável que Lucas dependa de fontes aramaicas para partes desses capítulos, em particular para alguns discursos, e outras fontes escritas que hoje em dia não temos quaisquer meios de isolar talvez também foram usadas. Mas provavelmente devemos dar tanta ou até mesmo mais ênfase a relatos orais como a base da narrativa de Lucas.<sup>61</sup> Certamente a estada de Lucas na Palestina por dois anos durante a prisão de Paulo em Cesaréia (sua

<sup>57</sup>Adolf HARNACK, *The Acts of the Apostles* (p. 162-202).

<sup>58</sup>Veja Joachim JEREMIAS, em *Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte* (ZNW 36, p. 205-21); BRUCE, em *Acts of the Apostles* (p. 23).

<sup>59</sup>Charles Cutler TORREY, *The composition and date of Acts* (HTS 1, p. 3-41).

<sup>60</sup>Veja esp. Max WILCOX, em *The semitisms of Acts*.

<sup>61</sup>HAENCHEN, *Acts* (p. 82).

estada é uma inferência satisfatória baseada nas passagens na primeira pessoa do plural) ter-lhe-ia dado uma ampla oportunidade de entrevistar pessoas como Filipe, Marcos e o próprio Pedro.<sup>62</sup> E se Lucas era natural de Antioquia, ele poderia ter tido conhecimento direto da implantação e crescimento da igreja ali, bem como do trabalho dos missionários Paulo e Barnabé, enviados por ela.

### ATOS 16—28

Nesses capítulos a atenção se concentra na importância dos trechos escritos na primeira pessoa do plural. Dibelius achava que essas passagens indicavam a existência de uma fonte de “itinerário” (talvez um diário de viagem) que Lucas utilizou em grande parte de sua narrativa.<sup>63</sup> Já argumentamos acima que a melhor explicação para o uso do pronome “nós” nesses textos é que o próprio Lucas esteve com Paulo nessas ocasiões. A sua lembrança como testemunha ocular (combinado talvez com anotações que ele pode ter feito), junto com um contato pessoal bastante próximo com o próprio Paulo, explica plenamente o material de Atos 16—28.

### TEXTO

O texto de Atos apresenta um problema tão interessante quanto o texto de qualquer livro do Novo Testamento. Isso ocorre porque o texto foi preservado em duas formas distintas: a forma que é representada pelos grandes unciais Sinaítico (Σ) e Vaticano (B), que é a base de todos os textos gregos e traduções atuais; e a forma representada pelo uncial Beza (D), atualmente na Universidade de Cambridge. Esta última forma do texto, com freqüência chamado de texto ocidental devido à sua suposta origem geográfica, é cerca de dez por cento mais comprido do que o texto geralmente aceito. Esses acréscimos são de vários tipos, variando de palavras isoladas a frases inteiras.

Alguns desses acréscimos são bastante interessantes. Conforme assinalamos acima, é o texto ocidental que identifica Lucas como natural de Antioquia ao inserir, em 11.28, as palavras: “E houve muito regozijo. E, quando nós nos reunimos...” O texto ocidental fornece a informação plenamente provável de que, em Éfeso, Paulo usava as instalações alugadas de Tirano “das onze da manhã às quatro da tarde”, ou seja, durante as horas mais quentes do dia, quando o próprio Tirano não estava utilizando o prédio. Na versão ocidental do decreto apostólico pode-se notar uma tendência moralizadora. Em lugar do que se encontra no texto mais curto, com sua proibição de comida contaminada pelos

<sup>62</sup>Veja HEMER, em *Book of Acts* (p. 336-64).

<sup>63</sup>Martin DIBELIUS, *Style criticism of the book of Acts*, em *Studies in the Acts of the Apostles*, ed. Heinrich GREEVEN, p. 4 (o original alemão foi publicado em 1923); veja também KÜMMEL (p. 184-5).

ídolos, imoralidade sexual, carne de animais sufocados e “sangue” — o que constitui uma mistura de questões rituais e éticas — o Códice D e seus aliados relacionam idolatria, imoralidade sexual e “sangue”, e, depois da lista, acrescentam: “e eles não devem fazer a outros aquilo que não querem que seja feito a eles próprios.”

Os estudiosos assumem três posturas básicas ao avaliarem esse texto ocidental de Atos. Uns poucos têm sustentado que ele representa o texto lucano original, que  $\aleph$ , B e outros abreviaram.<sup>64</sup> Outros têm imaginado que o texto pode representar uma recensão totalmente independente que pode ter partido do próprio Lucas.<sup>65</sup> A grande maioria, porém, considera a forma ocidental do texto de Atos como uma modificação secundária do texto geralmente aceito.<sup>66</sup> Isso é quase plenamente certo. Uma comparação entre o texto ocidental e o texto de  $\aleph$  e B mostra que, de um modo geral, o texto ocidental tende a remover as dificuldades gramaticais, esclarecer pontos ambíguos, ampliar as referências a Cristo e acrescentar comentários de natureza e interesse históricos.<sup>67</sup> Os cânones aceitos de crítica textual afirmam que esses aspectos são típicos de textos secundários. É claro que isso não quer dizer que, em determinadas passagens, o texto ocidental não possa estar preservando a redação original. Mas o texto, como um todo, deve ser considerado como uma revisão, realizada no século III ou IV, do texto original mais curto de Atos.<sup>68</sup>

## ATOS EM ESTUDOS RECENTES

### Visão Geral da Pesquisa

Deve-se entender o estudo recente de Atos à luz do contexto do século XIX e início do século XX.<sup>69</sup> A idéia de que Atos nos apresenta uma narrativa histórica objetiva dos primórdios da igreja foi pela primeira vez seriamente questionada no início do século XIX pelo crítico alemão W. M. L. de Wette.<sup>70</sup> Ele foi seguido por F. C. Baur e seus discípulos (a escola de Tübingen), que sustentavam que Atos tem uma clara “tendência” teológica (*Tendenz*; daí o termo *Tendenzkritik*).

<sup>64</sup>Especialmente CLARK, em *Acts of the Apostles*.

<sup>65</sup>F. BLASS, *Die Textüberlieferung in der Apostelgeschichte* (TSK 67, p. 86-119); ZAHN (vol. 3, p. 8-41).

<sup>66</sup>E.g., James Hardy ROPES, em *The text of Acts* (vol. 3 de *Beginnings of Christianity*, p. ccxv-ccxvi); BRUCE, em *Acts of the Apostles*, (p. 40-7); KÜMMEL (p. 187-8).

<sup>67</sup>Eldon Jay EPP também percebe um preconceito antijudaico em Beza (*The theological tendency of codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*, SNTS 3).

<sup>68</sup>Quanto à data do texto, veja Kurt ALAND & Barbara ALAND, em *The text of the New Testament* (ed. revista, p. 69).

<sup>69</sup>GASQUE faz um levantamento completo dessa história, em *History*. Veja também HAENCHEN, em *Acts* (p. 14-50).

<sup>70</sup>Veja GASQUE, em *History* (p. 24-6).



Essa tendência, formulada com o propósito de conciliar facções eclesiásticas do século II, determina o conteúdo de Atos. De forma que Lucas não nos conta simplesmente “fatos que entre nós se realizaram”.<sup>71</sup> Previsivelmente uma tese tão nova e radical provocou uma forte reação, e contra a abordagem de Tübingen surgiram, ao longo do século XIX, numerosas objeções por parte de estudiosos das mais diversas tendências teológicas. A virada do século testemunhou a obra de dois grandes estudiosos de Atos, que apresentaram uma boa defesa da historicidade básica de Atos. Numa série de livros, o famoso historiador e teólogo alemão Adolf Harnack sustentava, entre outras coisas, que Atos foi escrito numa data antiga pelo médico Lucas e deve ser considerado um trabalho sério de História.<sup>72</sup> William Ramsay foi além. No início Ramsay, um arqueólogo, era cético, mas foi ficando firmemente convicto da fidedignidade histórica de Lucas à medida que descobria em Atos um detalhe após outro que confirmava que o escritor estava pessoalmente familiarizado com condições do Império Romano vigentes em meados do século I. A conclusão de Ramsay é que Lucas foi um dos mais notáveis historiadores antigos.<sup>73</sup>

Aproximadamente à mesma época os estudiosos estavam demonstrando considerável interesse nas fontes de Atos. O próprio Harnack, conforme vimos acima, estava na vanguarda dessa marcha dos acontecimentos. No dizer de Ernst Haenchen, a atenção dos estudiosos deslocou-se da pergunta de o que Lucas estava *querendo* dizer (“crítica da tendência”) para aquilo que ele *conseguiu* dizer (crítica das fontes).<sup>74</sup> Pouco depois disso, na década de 20, a nova disciplina da crítica da forma começou a ser aplicada a Atos. Quem melhor aplicou a crítica da forma a Atos foi Martin Dibelius, que, numa série de artigos, estabeleceu influentes considerações e conclusões metodológicas.<sup>75</sup> Dibelius sustentava que a crítica de Atos devia concentrar-se no estilo da narrativa, visto que, por contraste com os evangelhos, não há fontes escritas com as quais se pode fazer comparação. Estudando o estilo de Atos, Dibelius acreditou que poderia isolar do restante de Atos certas formas ou narrativas que Lucas havia empregado em sua composição, que foi produto da própria criatividade de Lucas. Dibelius enfatizou em especial que os discursos de Atos têm todos os sinais de terem sido criação do próprio Lucas. Os aspectos singulares de Atos tornaram o abandono de abordagens de crítica da forma em favor de abordagens de crítica da redação em Atos menos óbvio do que no caso dos evangelhos sinóticos. É assim que a obra de Hans Conzelmann e a de Ernst Haenchen baseia-se diretamente na de

---

<sup>71</sup>O estudo mais completo de Atos com base na abordagem da escola de Tübingen é o de Eduard ZELLER, em *The contents and origins of the Acts of the Apostles, critically investigated*, obra em 2 vols. (1875-1876); o original alemão foi publicado em 1854.

<sup>72</sup>Adolf HARNACK, *Luke the physician; The Acts of the Apostles e Date of Acts*.

<sup>73</sup>Veja esp. as obras de RAMSAY, *Bearing of recent discovery on the trustworthiness of the New Testament*, reimpressão, e *St. Paul: the traveller and Roman citizen*.

<sup>74</sup>HAENCHEN, *Acts* (p. 24).

<sup>75</sup>As monografias relevantes de Martin DIBELIUS estão reunidas em *Studies in the Acts of the Apostles*, ed. por Heinrich Greeven.

Dibelius, com talvez um interesse ligeiramente maior na teologia de Lucas como um todo.<sup>76</sup> Os dois escritores são bastante céticos quanto à historicidade de Atos, alegando que o desejo de Lucas de edificar a igreja (Haenchen) ou de explicar a demora da parúsia (Conzelmann) praticamente eliminou qualquer preocupação da parte de Lucas com aquilo que de fato aconteceu.

### Contribuições Recentes

O estudo recente de Atos tem tendido a concentrar a atenção em três áreas: historicidade, fenômenos literários e tendências teológicas.

**Historicidade** Dentre os livros do Novo Testamento, Atos é o que mais de perto se assemelha à narrativa histórica e é a única fonte para a maior parte daquilo que narra. Por esse motivo os estudiosos vêm há muito tempo debatendo sua exatidão histórica, alguns duvidando de que possamos de fato aprender com Atos algo “dos fatos que entre nós se realizaram”,<sup>77</sup> ao passo que outros insistem em que Atos merece ser considerado como uma fonte histórica séria e em geral confiável.<sup>78</sup> A mesma divisão de opiniões é evidente entre os estudiosos da atualidade. Gerd Lüdemann, embora de modo algum rejeite Atos como fonte histórica, em geral é cético.<sup>79</sup> Ele reconhece a importância da abordagem teológica de Atos que reinou de modo supremo em estudos recentes, mas insiste em que é preciso reabrir o estudo de Atos como fonte histórica. Ele procura distinguir os retoques redacionais de Lucas das tradições que ele herdou e, a partir daí, determinar a fidedignidade histórica de Atos.

Contudo, as conclusões geralmente negativas de Lüdemann são mais do que compensadas pelas contribuições de dois estudiosos que têm uma atitude bem mais positiva em relação à exatidão histórica de Atos. Martin Hengel, ainda que encontre erros históricos em Atos, critica a tendência entre os estudiosos contemporâneos de rejeitar Lucas como um historiador sério. “A abordagem radical da ‘crítica da redação’, que é tão popular hoje em dia e que entende que, antes de mais nada, Lucas é um teólogo livremente inventivo, engana-se quanto ao verdadeiro propósito de Lucas, a saber: na condição de ‘historiador’ cristão, ele se lança a relatar os acontecimentos do passado que constituíram o alicerce para

---

<sup>76</sup>Veja esp. CONZELMANN, *Theology of St. Luke*, e também seu comentário *Acts of the Apostles*, Hermeneia; a obra principal de HAENCHEN é seu comentário *The Acts of the Apostles*.

<sup>77</sup>E.g., a escola de Tübingen e muitas abordagens redacionais contemporâneas (e.g., CONZELMANN, em *Acts*).

<sup>78</sup>E.g., Harnack, Ramsay; e observe também duas análises clássicas feitas a partir dessa perspectiva: Eduard MEYER, em *Ursprung und Anfänge des Christentums*; e Alfred WIKENHAUSER, em *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert* (NTAbh 8.3-5).

<sup>79</sup>Gerd LÜDEMANN, *Early Christianity according to the traditions in Acts: a commentary*.

a fé e sua expansão. Ele não se lança a basicamente apresentar sua própria 'teologia'.<sup>80</sup> Hengel conclui que Lucas merece ser considerado tão fidedigno como qualquer historiador antigo.

Bem mais detalhado do que Hengel é Colin HEMER, em *The book of Acts in the setting of Hellenistic history* (O livro de Atos no contexto da história helenística), uma defesa magistral e conclusiva da historicidade de Atos. Hemer compara Lucas favoravelmente com os mais elevados padrões da historiografia antiga. Ele atualiza e amplia a lista de questões em que Lucas demonstra seu conhecimento e exatidão de detalhes políticos, sociais e geográficos do século I. Ele também defende Lucas nas questões em que ele tem sido considerado inexato e contesta os estudiosos que acham que as preocupações teológicas de Lucas devem ter se sobrepujado à sua fidedignidade histórica. A obra de Hemer coloca a defesa da fidedignidade histórica de Lucas em terreno mais firme do que nunca.

**Enfoques Literários** Os últimos 20 anos têm testemunhado uma explosão de estudos de aspectos literários da Bíblia. Os estudiosos têm estado particularmente interessados em enquadrar os livros bíblicos em gêneros literários antigos e em empregar técnicas literárias contemporâneas a fim de abrir espaço para novas abordagens e novas compreensões do texto das Escrituras. Lucas-Atos tem sido o centro da atenção de muitos desses estudos, embora um número maior tenha-se concentrado no evangelho em vez de em Atos. Charles H. Talbert contudo, examinou, Lucas-Atos minuciosamente como um todo.<sup>81</sup> Ele enfatiza os paralelos que Lucas estabelece entre, de um lado, o evangelho e, de outro, o livro de Atos e entre Atos 1—12 e 13—28. Lucas escolheu e organizou os acontecimentos de uma maneira tal que a história de Jesus faz paralelo com a história da igreja, ao passo que os "atos" de Pedro fazem paralelo com os "atos" de Paulo. Esses padrões dão coesão às duas obras de Lucas e servem para destacar a unidade do drama da história da salvação, que está no âmago de Lucas-Atos. Talbert também sugere que se pode comparar Lucas-Atos à obra *Vidas de filósofos eminentes*, de Diógenes Laércio. A comparação de Atos com outras obras de literatura antiga não é nova, mas no passado geralmente se fazia a comparação com obras históricas. Em tempos recentes os estudiosos têm enfatizado os aspectos dramáticos ou novelescos do livro de Atos, com suas narrativas de viagem, histórias de milagres e relatos de perigos em alto mar. Richard Pervo interpreta essas características como indicação de que Lucas não estava pretendendo escrever História, mas um romance histórico.<sup>82</sup> Conquanto certamente isso seja ir longe demais, é salutar o lembrete dado por esses estudiosos de que Lucas escreveu Atos de uma tal maneira que o torna uma leitura empolgante.

<sup>80</sup>Martin HENGEL, *Acts and the history of earliest Christianity* (p. 67-8).

<sup>81</sup>TALBERT, *Literary patterns*.

<sup>82</sup>Richard PERVO, *Profit with delight*; veja também Vernon K. ROBBINS, em *The we-passages in Acts*.

**Temas Teológicos** Em meados da década de 60, W. C. van Unnik observou que Lucas-Atos repentinamente se tornara o foco de agitação nos debates entre os estudiosos contemporâneos.<sup>83</sup> Ele assinalou que isso se devia em grande parte ao novo interesse por Lucas como teólogo, despertado pela aplicação de técnicas de crítica da redação a seu evangelho. Foi a proposta de Hans Conzelmann que abriu caminho na nova abordagem teológica de Lucas e que veio a dominar o cenário.<sup>84</sup> Conzelmann sustentava que “Lucas” (ele não achava que o médico Lucas fosse o autor) escreveu em grande parte para explicar à igreja dos seus tempos a demora da parúsia. Durante algum tempo depois da morte de Jesus, a igreja primitiva acreditou que, ainda em seus próprios dias, Jesus voltaria em glória para dar fim a esta terra. Entretanto, à medida que o tempo foi passando e Jesus não voltou, em algum momento a igreja veio a compreender que Jesus não voltaria num futuro imediato. Uma mudança tão fundamental na expectativa escatológica exigia uma ampla reinterpretação da teologia cristã. É essa reinterpretação que Lucas fornece. O âmago do esquema de Lucas é a substituição da expectativa escatológica cristã primitiva pela história da salvação. Em lugar de uma igreja que aguardava o Senhor vindo dos céus, Lucas oferece um esboço histórico do curso de acontecimentos salvíficos, dividido em três períodos: o período de Israel, o período do ministério de Jesus e o período da igreja. É essa segmentação da história da salvação em suas etapas distintas que a própria estrutura da obra de Lucas em dois volumes apresenta. Lucas escreve para estimular os cristãos de sua época a suportarem as pressões de viverem como crentes numa ordem mundial que continua indefinidamente. Dessa maneira ele procura estabelecer um papel para a igreja. Ele destaca a autoridade da igreja ao identificar sua origem em apóstolos nomeados pelo próprio Jesus. Ele cuida para que ela funcione efetivamente, organizando-a com presbíteros e bispos. Essa atenção dedicada à igreja, sua autoridade e organização, veio a ser denominada “catolicismo primitivo” (*Frühkatholizismus*), pois considera-se que conduziu à igreja organizada “universal” (católica) do século II.

As reações à proposta de Conzelmann têm sido enérgicas e variadas. Podemos destacar três questões como de particular importância. Em primeiro lugar, como Oscar Cullmann e outros demonstraram, a “história da salvação”, no sentido de uma série de etapas mediante as quais Deus trouxe salvação ao mundo, é algo intrínseco ao Novo Testamento e à mensagem do próprio Jesus.<sup>85</sup> Não é algo inventado por Lucas. Em segundo lugar, é questionável se em algum momento da igreja primitiva houve uma convicção generalizada de que era *certo* que Jesus voltaria em poucos anos. As declarações de Jesus em que, conforme se acredita, ele afirma que voltaria em glória ainda durante a vida dos primeiros apóstolos

<sup>83</sup>W. C. van UNNIK, Luke-Acts, a storm center in contemporary scholarship, em *Studies in Luke-Acts* (p. 15-32).

<sup>84</sup>CONZELMANN, *The theology of St. Luke*.

<sup>85</sup>Oscar CULLMAN, *Christ and time: the primitive Christian conception of time and history*.

(e.g., Mt 10.23; Mc 9.1 e passagens paralelas; Mc 13.30 par.) provavelmente não significam absolutamente nada disso.<sup>86</sup> Pode-se demonstrar que os cristãos primitivos tinham um forte sentimento da *iminência* da volta do Senhor (ou seja, que Jesus *podia* voltar a qualquer instante), mas não a idéia da sua volta *imediata* (ou seja, que ele certamente *iria* voltar em um curto espaço de tempo). A terceira importante reação à seqüência de eventos proposta por Conzelmann e outros é questionar a existência de um “catolicismo primitivo” em Lucas. Ao contrário do que afirmam esses estudiosos, Lucas não abandonou a doutrina da volta iminente: a igreja não simplesmente se acomodou no mundo, mas existe nos “últimos dias”, aguardando ansiosamente a volta de Jesus do céu.<sup>87</sup>

Conquanto a história da salvação e o “catolicismo primitivo” de Lucas continuem a ser objeto de debates, duas outras questões teológicas estão atraindo mais atenção e debates entre os estudiosos contemporâneos. A primeira é o ensino social e político de Lucas. É bem sabido que o evangelho de Lucas evidencia um interesse especial pelos problemas dos pobres e dos marginalizados e que Jesus, no evangelho de Lucas, tem mais a dizer sobre os aspectos econômicos do discipulado do que em qualquer outro evangelho. Estimulados pelas preocupações da teologia da libertação e por uma nova consciência das preocupações materialistas da sociedade ocidental, os estudiosos têm dedicado considerável atenção ao ensino de Lucas sobre esses assuntos. Muitos dos estudos concentram-se exclusivamente no evangelho, mas alguns importantes estudos também abrangem Atos.<sup>88</sup>

Em anos recentes a questão mais debatida da teologia de Lucas seja talvez seu conceito da lei mosaica e do relacionamento entre Israel e a igreja. O estímulo para esse debate tem provindo acima de tudo dos escritos de Jacob Jervell.<sup>89</sup> Em oposição aos estudiosos que têm enxergado em Lucas-Atos o tema da igreja como o novo Israel — o novo povo de Deus que *substitui* Israel — Jervell insiste em que são judeus arrependidos que constituem Israel em Lucas-Atos e que cristãos gentios pertencem a esse Israel como um “povo associado”. Em consonância com essa ênfase na continuidade de Israel, Jervell também defende que Lucas tem “o enfoque mais conservador do Novo Testamento” da lei mosaica.<sup>90</sup> Exige-se de cristãos judeus que guardem a lei, ao passo que cristãos gentios devem guardar a parte da lei que lhes diz respeito (veja o decreto

<sup>86</sup>Veja, e.g., A. L. MOORE, em *The Parousia in the New Testament*.

<sup>87</sup>Veja, e.g., KÜMMEL (p. 170-3) e, sobre isto e do tema deste parágrafo, veja esp. E. Earle ELLIS, em *Eschatology in Luke*; A. J. MATTILL Jr., em *Luke and the last things*; I. Howard MARSHALL, em *Luke: historian and theologian* (ed. revista, esp. p. 77-88).

<sup>88</sup>L. T. JOHNSON, *The literary function of possessions in Luke-Acts*, SBLDS 39; Richard J. CASSIDY & Philip J. SCHARPER, eds., *Political issues in Luke-Acts*; P. F. ESLER, *Community and gospel in Luke-Acts: the social and political motivations of Lucan theology*.

<sup>89</sup>Veja em particular Jacob JERVELL, em *The divided people of God* e em *The law in Luke-Acts* (em *Luke and the people of God*, p. 41-74 e 133-51).

<sup>90</sup>JERVELL, *The law in Luke-Acts* (p. 141).

apostólico). A tese de Jervell tem recebido considerável aprovação,<sup>91</sup> mas também críticas sérias.<sup>92</sup> Seu conceito da lei mosaica é particularmente vulnerável à crítica, sendo que vários estudiosos mostram que Lucas-Atos apresenta, em relação à lei, uma descontinuidade bem maior do que Jervell imagina.<sup>93</sup>

## A CONTRIBUIÇÃO DE ATOS

### Contribuição Histórica

Sem negar que o propósito principal de Atos é a edificação de crentes e que suas contribuições teológicas são significativas, não podemos perder de vista o fato de que Atos se propõe narrar eventos históricos. Essa narrativa de eventos históricos — a fundação e crescimento da igreja, com sua ênfase em particular na carreira de Paulo — não encontra paralelo e, portanto, é uma fonte inestimável para nosso conhecimento desses eventos. Sem Atos nada saberíamos do derramamento do Espírito em Pentecostes, do martírio de Estêvão, da vida da igreja primitiva em Jerusalém ou da maneira como o evangelho chegou pela primeira vez aos samaritanos e gentios. Teríamos pouquíssimo conhecimento da vida e viagens missionárias de Paulo em que pudéssemos nos basear para compreender as cartas e a teologia do apóstolo. Mas será que podemos confiar nas informações que Atos nos dá sobre essas questões? Como observamos acima, a fidedignidade histórica de Atos tem sido amplamente questionada. As dúvidas quanto à exatidão de Lucas concentram-se em três questões principais: Lucas e os padrões históricos da antigüidade, a comparação entre Atos e outras fontes de informação, e os discursos de Atos.

**Padrões históricos da antigüidade** É freqüentemente sugerido que não devemos esperar que Lucas nos apresente um relato exato e fiel dos fatos porque os historiadores antigos não eram cuidadosos a ponto de se aterem aos fatos. Eles escreviam para edificar ou para tirar lições morais e sentiam-se à vontade para escreverem sem consideração pela maneira como as coisas de fato aconteceram, caso isso servisse aos seus propósitos ou caso não tivessem acesso aos fatos. Insistir em precisão histórica seria impor indevidamente a um historiador antigo padrões modernos de História.

No mundo antigo os padrões da narrativa histórica certamente não insistiam tão uniformemente na precisão factual como em nossos dias. Muitos escritores

---

<sup>91</sup>Veja Robert L. BRAWLEY, em *Luke-Acts and the Jews: conflict, apology, and conciliations* (SBLMS 33); FIZMYER, em *Luke I—IX* (p. 58-9).

<sup>92</sup>Veja em particular Jack T. SANDERS, em *The Jewish people in Luke-Acts* (em *Luke-Acts and the Jewish people: eight critical perspectives*, ed. por Joseph B. Tyson, p. 51-75).

<sup>93</sup>S. G. WILSON, *Luke and the Law*, SNTSMS 50; Craig L. BLOMBERG, *The law in Luke-Acts*, JSNT 22 (p. 53-80); M. A. SEIFRID, *Jesus and the law in Acts*, JSNT 30 (p. 39-57).

que diziam ser “historiadores” escreveram mais ficção do que fatos. Mas os melhores historiadores da antigüidade tinham cuidado com os fatos e, nesse aspecto, não diferiam muito do historiador contemporâneo. Políbio, por exemplo, critica outros historiadores por criarem cenas dramáticas para tirarem lições morais ou fazerem sensacionalismo e insiste em que o historiador deve “simplesmente registrar o que de fato aconteceu e o que realmente foi dito, por mais trivial que seja” (2.56.10).<sup>94</sup> Em seu artigo “Como escrever história” Luciano assume uma posição parecida. Sem dúvida, as palavras de Tucídides são muitas vezes citadas como prova de uma posição diferente. Ao descrever o procedimento adotado ao escrever sua história da Guerra do Peloponeso, Tucídides diz:

Quanto aos discursos feitos por diferentes homens, quando estavam para iniciar a guerra ou quando já estavam nela engajados, foi difícil recordar com absoluta precisão as palavras que de fato foram ditas, tanto no que diz respeito àquilo que eu mesmo ouvi quanto aos relatos que recebi de diversas fontes. Por isso, as falas são apresentadas na linguagem em que, conforme me parecia, os diversos preletores exprimiriam sobre os temas em questão, os sentimentos mais adequados à ocasião, e embora ao mesmo tempo eu tenha me apegado o máximo possível ao sentido geral daquilo que foi realmente dito. (1.22)

Embora Tucídides, que em geral é altamente considerado como historiador antigo, reconheça que nem todos os discursos que registra sejam reportagens ao pé da letra, também é preciso dizer duas coisas sobre essa afirmação. Em primeiro lugar, ele lançou mão de dar o sentido geral “mais adequado à ocasião” apenas quando não dispunha de dados de primeira mão. Em segundo lugar, ele não inventou enfeites retóricos para alcançar seus propósitos, mas apegou-se àquilo que era apropriado ao acontecimento concreto.

Voltaremos à questão dos discursos em Atos.<sup>95</sup> Queremos aqui simplesmente destacar que autores antigos dão testemunho de padrões bem elevados de relato histórico, padrões que praticamente não diferem daqueles com que estamos familiarizados. Por isso não é justo concluir que historiadores antigos não se preocupavam com a maneira como as coisas de fato aconteceram.

**Comparação entre Atos e outras fontes** Lucas teve, portanto, à sua disposição padrões historiográficos tão rigorosos quanto os dos tempos modernos. A questão é se ele conseguiu seguir esses padrões. Somente uma comparação cuidadosa de Lucas com outras fontes antigas que apresentam os mesmos dados

---

<sup>94</sup>Citado da tradução de W. R. PATON, em *Polybius: the Histories*, vol. 1, LCL (Cambridge, Harvard University Press, 1922). Sobre essas afirmações, veja esp. A. W. MOSLEY, em *Historical reporting in the ancient world* (NTS 12, p. 10-26); HEMER, em *Book of Acts* (p. 43-4, 75-9). Veja também W. C. van UNNIK, em *Luke's second book and the rules of Hellenistic historiography* (em *Les Actes des Apôtres: traditions, rédaction, théologie*, ed. por J. Kremer, BETL 48, p. 37-60).

<sup>95</sup>Sobre Tucídides, veja HEMER, em *Book of Acts* (p. 421-6).

pode responder a essa pergunta. Devido à falta de paralelos com Atos, não dispomos de grande quantidade de dados para comparação. Mas podemos testar Lucas em três áreas: seu conhecimento da sociedade, política e geografia do século I; seu relato de acontecimentos registrados por outros historiadores; e sua exatidão em descrever a história e teologia de Paulo.

William Ramsay,<sup>96</sup> A. N. Sherwin-White<sup>97</sup> e Colin Hemer<sup>98</sup> têm demonstrado, detalhe após detalhe, a exatidão do conhecimento de Lucas do governo provincial romano, das fronteiras geográficas do século I, de costumes sociais e religiosos, procedimentos de navegação<sup>99</sup> e coisas do gênero. Essa exatidão mostra não apenas que Lucas conhecia o mundo romano do século I, mas que ele estava intimamente familiarizado com as áreas e regiões específicas em que sua narrativa transcorre.

São poucas as vezes em que Lucas registra acontecimentos que também são mencionados por outros historiadores e, quando o faz, em geral não apresenta detalhes suficientes que nos permitam fazer comparações. Em Atos dos Apóstolos, as referências que Lucas faz à morte de Herodes Agripa I (12.19-23), a uma fome terrível em meados da década de 40 (11.27-30), ao edito de Cláudio que expulsou os judeus de Roma (18.2), à substituição do procurador romano na Judéia Félix por Festo e a um terrorista egípcio ativo em meados dos anos 50 são todas confirmadas em fontes históricas seculares. Apenas em dois trechos tem-se afirmado que comparação revela imprecisão da parte de Lucas. Em 5.36-37, Lucas registra que o rabino judeu Gamaliel menciona as falsas pretensões messiânicas de um certo Teudas e, depois dele, "Judas, o galileu". Josefo, no entanto, também menciona um rebelde de nome Teudas, mas situa sua atividade de 44 a 46 d.C., cerca de 40 anos depois de Judas e pelo menos dez anos depois do acontecimento de Atos 5 (*Ant.* 20.5.1). Mas Gamaliel pode estar-se referindo a um Teudas totalmente diferente e, de qualquer maneira, como observa F. F. Bruce, "quando temos apenas a palavra de um autor contra a de outro, Lucas tem pelo menos tanta probabilidade de estar certo quanto Josefo".<sup>100</sup> O outro problema é a referência do oficial romano aos "quatro mil" homens que um "egípcio" havia liderado em rebelião (At 21.38); Josefo, no entanto, refere-se a trinta mil (*Ant.* 20.8.6). Mas aqui também devemos preferir Lucas a Josefo, especialmente pelo fato de que os números de Josefo são freqüentemente exagerados.

O desafio mais sério à exatidão de Lucas envolve uma comparação entre a história que ele apresenta de Paulo e os próprios relatos do apóstolo. Já examinamos algumas das supostas discrepâncias e chegamos à conclusão de que não

<sup>96</sup>RAMSAY, *Bearing of recent discovery and St. Paul.*

<sup>97</sup>A. N. SHERWIN-WHITE, *Roman society and Roman law in the New Testament.*

<sup>98</sup>HEMER, *Book of Acts.*

<sup>99</sup>Para a viagem em que ocorreu o naufrágio, veja *The voyage and shipwreck of St. Paul*, de James SMITH (reimpressão Grand Rapids, Baker, 1978).

<sup>100</sup>BRUCE, *Acts of the Apostles* (p. 18).



existe motivo para estabelecer um abismo entre o Paulo de Atos e o Paulo das epístolas. Quase todas as supostas contradições históricas envolvem questões em que os próprios dados fornecidos por Paulo são incompletos ou ambíguos. Isso não é de surpreender pois, devido à natureza e propósito das cartas de Paulo, não é de esperar que o apóstolo entrasse nas minúcias históricas que encontramos em Atos.

Talvez devamos dizer aqui algo mais sobre um dos mais famosos problemas numa comparação entre Paulo e Atos; o número de viagens que Paulo fez a Jerusalém depois de sua conversão. As epístolas de Paulo mencionam apenas três viagens: três anos depois de sua conversão (Gl 1.18); 14 anos depois de sua conversão ou, talvez, depois de sua primeira visita (Gl 2.1); e uma ida que estava planejada na ocasião em que escreveu a carta aos romanos (15.24). Atos, contudo, nos conta de cinco visitas a Jerusalém: após a conversão (9.26); para socorrer os que passavam fome (11.27-30), para o concílio apostólico (cap. 15), entre a segunda e a terceira viagens missionárias (18.22) e no final da terceira viagem missionária (21.17). Fica claro que a primeira ida a Jerusalém registrada em Atos corresponde àquela que Paulo menciona em Gálatas 1.18, e a última, àquela mencionada em Romanos. Mas é comum acusar Lucas de inventar uma ou mais das outras visitas, especialmente porque, conforme geralmente se afirma, a visita de Gálatas 2.1 deve ser a ida ao concílio apostólico (At 15), não deixando espaço para a ida de socorro aos que passavam fome, em Atos 11.27-30. Contudo, na verdade é mais provável que Gálatas 2.1 descreva a ida de socorro aos famintos (veja a introdução a Gálatas, no cap. 10 abaixo). Não haveria, então, qualquer contradição entre Paulo e Atos, apenas uma diferença quanto ao número de viagens mencionadas. Mas não temos motivo para esperar que Paulo nos tivesse contado todas as suas viagens a Jerusalém, de sorte que o problema desaparece completamente. Uma situação parecida existe com relação a outras supostas e menos sérias discrepâncias entre a história de Paulo em Atos e os detalhes de sua vida que ele apresenta em suas cartas.

**Os discursos em Atos** Muitos estudiosos acreditam que Lucas não é nada confiável nos discursos registrados em Atos. Eles ressaltam que as falas estão todas no mesmo estilo comum, um estilo que se vê nas porções narrativas de Atos. E afirmam que a teologia dos discursos é caracteristicamente lucana, em vez de petrina, paulina ou o que quer que seja. Conclui-se, portanto, que Lucas seguiu o modelo de Tucídides (veja a citação acima) e pôs nos lábios de seus personagens os sentimentos que ele considerava apropriados à ocasião.<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup>Veja esp. DIBELIUS, em *The speeches of Acts and ancient historiography* (em *Studies in the Acts of the Apostles*, p. 138-85); CADBURY em *The speeches in Acts* (em *The beginnings of Christianity*, vol. 5, p. 405-27); Ulrich WILCKENS, em *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (WMANT 5); Eduard SCHWEITZER, em *Concerning the speeches in Acts* (em *Studies in Luke-Acts*, p. 208-16).

Fazem-se necessárias algumas respostas a essa acusação. Em primeiro lugar, conforme assinalamos acima, Tucídides afirma que só quando não tinha informações à sua disposição é que não registrou o que de fato foi dito. Alguns outros historiadores sentiam muito mais liberdade para inventarem discursos, mas não existe um motivo *a priori* para comparar Lucas com eles e não com aqueles que procuravam ser exatos no registro dos discursos (e.g., Políbio; veja 12.25b.1, 4). Em segundo lugar, a uniformidade de estilo nos discursos significa apenas que Lucas não nos apresentou relatos ao pé da letra, mas parafraseou-os com suas próprias palavras. De qualquer forma isso é provável, pois Lucas provavelmente traduziu do aramaico alguns dos discursos. Também é provável que quase todos os discursos que Lucas relata eram bem mais longos do que os resumos que ele nos apresenta. Mas paráfrases de discursos resumidos ainda podem transmitir com precisão o conteúdo do que foi dito. Em terceiro lugar, alega-se que existem diferenças na teologia dos discursos. Os discursos de Pedro em Atos 2 e 3, por exemplo, contém formulações cristológicas (e.g., 2.36) e escatológicas (e.g., 3.19-20) que se encaixam muito bem nos primeiros dias da igreja e que diferem das formulações encontradas nos discursos de Paulo em Atos 13 e 17.<sup>102</sup> De forma alguma se pode demonstrar que a teologia ou sentimentos expressos nos discursos são impróprios às respectivas ocasiões ou impossíveis para o orador. Do lado positivo, a fidelidade que Lucas demonstra ter com suas fontes no seu evangelho (Marcos, Q) sugere que ele foi igualmente fiel a suas fontes em Atos. Esse argumento é muitas vezes contestado. Afirma-se que Lucas teria tido muito maior respeito pelas palavras de Jesus do que pelas palavras dos apóstolos. Mas praticamente nada indica que Lucas teria feito tal distinção. Ele declara ter a intenção de instilar em seus leitores a “plena certeza das verdades em que [foram] instruído[s]” (Lc 1.4), e há fortes motivos para pensar que ele buscou a exatidão ao registrar aquilo que as pessoas de fato disseram, em Atos tanto quanto no seu evangelho.<sup>103</sup>

**Contribuição Teológica e Pastoral** Conforme defendemos acima, o propósito básico de Lucas é edificar cristãos, narrando como o plano de Deus, tendo se cumprido em Jesus, continuou a se desenrolar na história da igreja primitiva. A contribuição mais importante de Lucas talvez seja justamente esse cuidadoso encadeamento da proclamação apostólica da palavra de Deus com a palavra que Jesus ensinou e cumpriu. Desse modo a “Palavra de Deus” dá coesão aos dois volumes de Lucas,<sup>104</sup> quando a salvação que o anjo inicialmente proclamou na noite do nascimento de Jesus na encosta de uma colina na Judéia (Lc 2.10-12) é finalmente levada à capital do Império Romano. Dessa maneira Lucas apresen-

<sup>102</sup>Veja, sobre a cristologia, C. F. D. MOULE em *The Christology of Acts* (em *Studies in Luke-Acts*, p. 159-85); e Richard N. LONGENECKER, em *The Christology of early Jewish Christianity*.

<sup>103</sup>Veja, também, sobre os discursos, HEMER, em *Book of Acts* (p. 415-26).

<sup>104</sup>HAENCHEN, *Acts* (p. 98); LONGENECKER, *Acts* (p. 218).

ta “os fatos que entre nós se realizaram” (Lc 1.1) como uma continuação da história da salvação no Antigo Testamento, mostrando como essa história alcança seu ponto culminante em Cristo e como ela, por intermédio dos apóstolos dirigidos pelo Espírito, flui de Cristo para uma nova fase, a igreja como o povo escatológico de Deus.<sup>105</sup> Ao proceder dessa maneira, Lucas deu a Teófilo (e continua a dar a cada cristão que lê os seus dois volumes) uma certeza de que a fé está firmemente alicerçada nos atos de Deus na História e de que a mensagem em que cremos é a mesma mensagem enviada da parte de Deus.

Conquanto deixe clara a continuidade existente na mensagem de salvação, Lucas também revela o desdobramento progressivo de novas implicações dessa mensagem. A veracidade histórica de Lucas se vê na maneira como ele deixa claras as diferenças entre a comunidade primitiva de crentes em Jerusalém e as igrejas gentílicas fundadas posteriormente por Paulo. Os cristãos mais antigos, judeus que acreditavam que Jesus era o Messias prometido e que a era messiânica havia, portanto, alvorecido, continuaram a adorar no templo e aparentemente eram leais à lei e suas instituições. Somente por etapas é que a igreja se distanciou dessa inclinação judaica na direção de uma orientação mais universal, à medida que Deus deixou claro que estava realizando uma obra nova em que a lei já não mais teria um papel central e em que os gentios, da mesma forma que os judeus, participariam das bênçãos de Deus. Uma contribuição importantíssima de Atos é a maneira como descreve o avanço desse movimento, chegando a um clímax com a sentença, pronunciada por Paulo, da obstinação judicial contra o Israel incrédulo e o oferecimento de salvação aos gentios (28.25-29).

Paulo é o principal instrumento por meio do qual ocorre essa universalização da igreja, e não há dúvida alguma de que ele é o herói de Lucas.<sup>106</sup> Childs propôs que, assim, Lucas apresenta um “Paulo canônico”, um personagem que não corresponde necessariamente ao Paulo histórico, mas que, para uma época posterior, pode funcionar como o apóstolo típico.<sup>107</sup> Mas é questionável se Lucas apresenta Paulo como um modelo para o futuro. Pelo contrário, Lucas sugere que Paulo desempenha um papel decisivo no estabelecimento de um novo período na história da salvação e, nesse sentido, sua importância é mais para o passado da igreja do que para seu presente ou futuro. E, como já pudemos sustentar, praticamente não existem motivos para pensar que o apóstolo retratado em Atos é diferente do apóstolo como realmente era.

---

<sup>105</sup>Sobre este tema, veja em particular MARSHALL, em *Luke, historian and theologian; idem, Acts* (p. 20-1); GASQUE, em *Recent study* (p. 120-1).

<sup>106</sup>E.g., Martin HENGEL, em *Between Jesus and Paul* (p. 2).

<sup>107</sup>CHILDS (p. 225-7).

---

## paulo: o homem e suas epístolas

Paulo é um personagem tão importante no Novo Testamento e na história da igreja que tem sido chamado de o segundo fundador do cristianismo. É claro que isso não é a verdade, pois desconsidera a continuidade entre Jesus e Paulo e menospreza injustamente as contribuições de homens tais como Pedro, João e Lucas. Mas não há dúvida de que Paulo desempenhou um papel vital no crescimento e estabelecimento da igreja e na interpretação e aplicação da graça de Deus em Cristo. E Paulo continua a nos ministrar hoje em dia por meio das suas 13 epístolas que se tornaram parte do cânon do Novo Testamento. Essas epístolas constituem quase um quarto do Novo Testamento, colocando Paulo logo atrás de Lucas em porcentagem do Novo Testamento escrita por um único indivíduo. E, caso se acrescentem os 16 capítulos de Atos (13—28) que são quase inteiramente dedicados a Paulo, este aparece em quase um terço do Novo Testamento.

### OS ANTECEDENTES DE PAULO

Quem foi esse homem chamado Paulo? Estudar seus antecedentes e formação ajudar-nos-á a compreendê-lo melhor e a interpretar com maior precisão as suas palavras. O próprio Paulo apresenta um esboço rudimentar de sua origem e formação, mas em suas epístolas esses dados acham-se dispersos. Os detalhes históricos básicos estão convenientemente agrupados nos discursos que Paulo proferiu (relatados por Lucas) diante de uma multidão hostil de judeus nos degraus do templo (At 22.1-21), do rei Agripa II e do procurador Romano Festo (At 26.2-23). (A respeito do valor histórico desses dados em Atos, veja abaixo, sobre a cronologia da carreira missionária de Paulo, e o cap. 6 acima).

### “Nasci em Tarso da Cilícia” (At 22.3)

Tarso era a principal cidade da Cilícia, uma região no extremo sudeste da Ásia Menor.<sup>1</sup> Nos dias de Paulo a cidade era a capital da província romana da Síria-Cilícia (veja Gl 1.21). Era uma cidade próspera, privilegiada (era isenta da tributação romana) e culta, sendo famosa por pelas escolas.<sup>2</sup> Paulo não apenas nascera em Tarso, mas era também cidadão dessa “cidade não insignificante” (At 21.39).

No entanto, o mais importante era o fato de que Paulo era cidadão de Roma. Os romanos não concediam cidadania simplesmente a qualquer um; apenas uma pequena porcentagem das pessoas que viviam dentro do Império Romano possuíam esse privilégio. Paulo herdou de sua família a cidadania romana (Paulo afirma: “eu tenho [o título de cidadão] por direito de nascimento” [At 22.28]), talvez devido a algum serviço importante prestado aos romanos por seu pai ou avô.<sup>3</sup> Qualquer que tenha sido a maneira como foi conseguida, a cidadania romana de Paulo foi uma qualificação importante e providencial em seu papel de missionário ao Império Romano. Ela permitiu-lhe livrar-se da prisão quando sua pregação despertou antipatia (At 16.37-39), evitar castigo (At 22.23-29) e defender sua causa perante o tribunal do imperador em Roma (At 25.10-12). Na condição de cidadão romano, Paulo possuía três nomes: um prenome (*praenomen*), um nome de família (*nomen*) e um sobrenome (*cognomen*). Destes conhecemos apenas seu *cognomen*, Παῦλος (*Paulos*). A cidade natal de Paulo também pode tê-lo conduzido à profissão que ele tinha. Um produto local, o *cilicium*, era empregado na fabricação de tendas, e Lucas nos conta que a profissão do próprio Paulo era “fazer tendas” (At 18.3).<sup>4</sup> Presumivelmente foi essa a atividade que Paulo desenvolveu durante seu trabalho missionário para não ser pesado às igrejas com seu sustento (e.g., 1 Ts 2.9).

### “Criei-me Nesta Cidade” (At 22.3)

Essa frase, no discurso que Paulo proferiu nos degraus do templo, tem dado margem a um debate sobre se os primeiros anos de Paulo foram passados em Tarso ou em Jerusalém. A questão tem atraído tanta atenção porque está presente no debate sobre o mundo ideológico de Paulo: seu ensino tinha sofrido maior influência do mundo grego ou do mundo judaico? A contribuição dessa

<sup>1</sup>Sobre Tarso em geral, veja William M. RAMSAY, em *The cities of St. Paul: their influence on his life and thought* (p. 85-244); Colin J. HEMER, em *Tarsus* (em *ISBE*, vol. 4, p. 734-6).

<sup>2</sup>ESTRABÃO, *Geog.* 14.5.14.

<sup>3</sup>F. F. BRUCE, *Paul: apostle of the heart set free* (p. 37-8).

<sup>4</sup>Provavelmente esse é o significado da palavra σκηνοποιοί (*skēnopoioi*), embora Ronald F. HOCK tenha defendido que ela significa simplesmente “trabalhador em couro” (*The social context of Paul's ministry*).

frase para o debate depende de duas questões. Primeiramente, “esta cidade” refere-se à cidade em que Paulo está falando (Jerusalém) ou àquela que acabou de mencionar (Tarso)? Nigel Turner defende esta última,<sup>5</sup> mas a primeira é mais provável, levando-se em conta o local do discurso de Paulo. A segunda questão é a pontuação do versículo, sendo que as duas possibilidades são claramente representadas pela NVI e ARA.

NVI: Sou judeu, nascido em Tarso da Cilícia, mas criado nesta cidade. Fui instruído rigorosamente por Gamaliel na lei de nossos antepassados...

ARA: Eu sou judeu, nasci em Tarso da Cilícia, mas criei-me nesta cidade e aqui fui instruído aos pés de Gamaliel, segundo a exatidão da lei de nossos antepassados...

A NVI, ao colocar ponto final depois de “nesta cidade”, faz separação entre “criado” e “aos pés de Gamaliel”, sugerindo que “criado” refere-se à educação que Paulo recebeu dos pais quando criança. Paulo estaria, então, deixando implícito que, embora nascido em Tarso, fora criado em Jerusalém.<sup>6</sup> Por outro lado, a tradução da ARA, ao ligar “criei-me” com “aos pés de Gamaliel”, requer que “criei-me” designe a educação rabínica de Paulo, um processo que teria começado no início da sua adolescência. Com base nessa interpretação do versículo, Paulo talvez estivesse sugerindo que fora criado em Tarso, tendo se mudado para Jerusalém somente quando saiu para estudar.<sup>7</sup>

Contudo, deve-se provavelmente adotar a pontuação da NVI. A seqüência em três etapas — nascido/criado/instruído — era um padrão autobiográfico natural. Mesmo assim, isso não soluciona a questão nem é o ponto decisivo no debate sobre os antecedentes e formação de Paulo. Por um lado, Paulo teria tido amplas oportunidades de absorver idéias helenísticas durante sua instrução em Jerusalém (o helenismo não era de forma alguma desconhecido em Jerusalém) ou durante seu ministério de cerca de dez anos em Tarso, após a conversão. Por outro lado, mesmo que Paulo tenha passado aproximadamente os dez primeiros anos de sua vida em Tarso, ele não foi necessariamente influenciado por idéias helenísticas. O próprio Paulo destaca que era um “hebreu de hebreus” (Fp 3.5), com o que aparentemente queria dizer que tanto seus pais quanto ele próprio tinham, lingüística e culturalmente, uma orientação judaica e palestina (veja 2 Co 11.22 e o contraste entre hebreus e helenistas em At 6.1). No lar em que ele foi criado, localizado quer em Tarso quer em Jerusalém, falava-se aramaico preservava-se os costumes judaicos tradicionais da Palestina.<sup>8</sup> De forma que, os antecedentes e formação de Paulo que influenciaram sua teologia foram princi-

<sup>5</sup>Nigel TURNER, *Grammatical insights into the New Testament* (Edinburgh, T. & T. Clark, 1965, p. 83-4).

<sup>6</sup>Veja em especial W. C. van UNNIK, em *Tarsus or Jerusalem: the city of Paul's youth*.

<sup>7</sup>E.g., Richard N. LONGENECKER, em *Paul, apostle of liberty* (p. 25-7).

<sup>8</sup>*Ibid.* (p. 21-64); BRUCE, *Paul: apostle of the heart set free* (p. 42).

palmente palestinas e judaicas. Mas, mesmo tendo dito isto, também devemos ter o cuidado de não erguer rígidas distinções entre “helenístico” e “palestino” ou entre “helenístico” e “judeu”. Que havia uma diferença é algo claramente implícito nas próprias declarações de Paulo. Mas, pelo nível de penetração de idéias helenísticas na Palestina e no judaísmo no século I, é evidente que é possível exagerar essa diferença.<sup>9</sup> “Na antigüidade as idéias não fluíam como petróleo em oleoduto”,<sup>10</sup> e em seu mundo Paulo esteve exposto a muitas e diferentes influências e combinações de influências.

“Fui instruído [...] segundo a exatidão  
da lei de nossos antepassados, [...] zeloso  
para com Deus” (At 22.3)

Paulo era “hebreu de hebreus” não apenas por nascimento, mas, como não se cansava de ressaltar (veja também At 26.5; Gl 1.14; Fp 3.5-6), ele era alguém que seguia o judaísmo com seriedade e zelo, um membro da sua “seita mais severa” (At 26.5), a dos fariseus. Embora os estudiosos divirjam consideravelmente sobre muitos aspectos do farisaísmo do século I, diversas coisas são relativamente claras. Os fariseus davam muita atenção à “lei oral”, às “tradições dos anciãos” (Mc 7.3 e trechos paralelos), um conjunto de regras que tinham o propósito de interpretar e suplementar a lei mosaica escrita. Tinham várias divergências fundamentais com os saduceus, provenientes da maior disposição que os fariseus tinham de aceitar doutrinas que não estavam claramente expressas no Pentateuco (e.g., a ressurreição do corpo; veja At 23.6-8). Exerciam grande influência sobre o povo em geral, que respeitava o zelo deles em suas convicções e o seu desejo de santificar todos os aspectos da vida.<sup>11</sup> Paulo foi instruído por Gamaliel I (veja At 26.3), um fariseu da escola de Hillel. Este e seus seguidores eram em geral conhecidos por seu liberalismo, uma atitude que é vista no conselho dado por Gamaliel ao Sinédrio em relação à igreja primitiva (At 5.34-39). Parece que Paulo divergiu de seu professor nesse aspecto. Como o próprio Paulo repetidas vezes reconhece, seu zelo pelo judaísmo levou-o a perseguir o movimento cristão primitivo (e.g., At 22.4a; 26.9-11; Gl 1.13; Fp 3.6). Mas é possível que, no final das contas, Paulo não tenha divergido tanto assim de seu professor. O conselho de Gamaliel foi dado antes do incidente com Estêvão que revelou até que ponto alguns dos cristãos estavam dispostos a passar sem a lei e o templo. Pode bem ser que tenha sido esse desdobramento que colocou Paulo (e talvez outros fariseus) contra o movimento cristão que estava começando a levantar vôo.<sup>12</sup>

<sup>9</sup>Veja esp. Martin HENGEL, em *Judaism and Hellenism*.

<sup>10</sup>Leander E. KECK, *Paul and his letters*, Proclamation Commentaries (p. 11).

<sup>11</sup>Para uma breve explicação sobre este assunto, veja R. J. WYATT, em *Pharisees* (em *ISBE*, vol. 3, p. 822-9).

<sup>12</sup>Veja Longenecker em *Paul* (p. 33-7).

### “Já Perto de Damasco” (At 22.6)

O perseguidor de cristãos foi transformado no mais destacado pregador de Cristo devido a um inesperado confronto com o Jesus ressuscitado na estrada de Damasco. A experiência de Paulo na estrada de Damasco é descrita uma vez por Lucas (At 9.3-6), duas vezes por Paulo em Atos (22.6-11 e 26.12-15) e uma vez por Paulo em suas epístolas (Gl 1.15-16). Além dessas descrições claras, outras alusões a esse acontecimento provavelmente são encontradas em muitos textos de Paulo.<sup>13</sup> Diversos estudiosos têm proposto que o acontecimento e suas implicações tiveram um papel fundamental na formação de grande parte da teologia de Paulo.<sup>14</sup> O encontro de Paulo com Cristo não foi uma experiência meramente psicológica nem mesmo uma visão da parte de Deus. Os companheiros de Paulo viram o clarão forte, embora não tenham visto o próprio Jesus (veja At 9.7 comparado com 22.9), e ouviram, mas não entenderam, a voz (cf. At 9.7 comparado com 22.9).<sup>15</sup> Ademais, Paulo deixa claro que esse aparecimento do Jesus ressurreto em nada era diferente dos aparecimentos a Pedro e aos outros nos dias entre a ressurreição e a ascensão de Jesus (1 Co 15.5-8; veja também 9.1).

A “revelação” (*ἀποκάλυψις* [*apokalypsis*]) de Cristo a Paulo ocorreu sem qualquer preparativo. Paulo não oferece qualquer indicação de que, antes desse momento, ele estivesse de alguma maneira insatisfeito com suas convicções judaicas ou procurando uma experiência mais profunda com Deus. Os textos que às vezes pensa-se que apontam para um período preparatório são melhor interpretados de outra maneira. Quando Paulo é advertido pela voz celeste de que “dura coisa é recalcitrar contra os agulhões” (At 26.14), o significado disso não é que Paulo vinha resistindo à persuasão pelo Espírito, mas que agora ele não deveria resistir à vontade de Deus expressa na revelação vinda dos céus.<sup>16</sup> Romanos 7.14-25 também não se refere a uma luta psicológica anterior à conversão.<sup>17</sup> Pelo contrário, as descrições da experiência de Atos e também as alusões que Paulo faz, em Filipenses 3.3-11, a essa experiência sugerem uma

<sup>13</sup>Seyoon KIM, *The origin of Paul's gospel* (p. 3-31).

<sup>14</sup>Especialmente KIM, em *Origin* e Christian DIETZFELBINGER, em *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie* (WMANT 58).

<sup>15</sup>Essa diferença é provavelmente assinalada com a mudança do genitivo *τῆς φωνῆς* (*tēs phōnēs*, “o som” [NIV]) em 9.7 para o acusativo *τὴν φωνήν* (*tēn phōnēn*, “a voz” em 22.9, embora o significado da mudança seja objeto de debates (veja Maxmillian ZERWICK, em *Biblical Greek* [Roma, Pontifical Biblical Institute, 1963], §69; C. F. D. MOULE, em *An idiom book of New Testament Greek* [Cambridge, Cambridge University Press, 1971], p. 36).

<sup>16</sup>Veja Johannes MUNCK, em *Paul and the salvation of mankind* (p. 20-1). “Dar coices contra a ponta do ferrão” (BLH) era um provérbio popular que tinha o sentido de resistir à divindade (veja LONGENECKER, em *Paul* [p. 98-101]).

<sup>17</sup>Paulo provavelmente está se referindo à sua experiência de pessoa regenerada ou de judeu debaixo da lei, tipificando todos os judeus debaixo da lei.



transformação repentina e impressionante de um judeu zeloso e perseguidor da igreja em um seguidor de Jesus.

O encontro na estrada de Damasco transformou Paulo em mais do que um seguidor de Jesus; transformou-o num pregador de Jesus. Embora o relacionamento entre os dois papéis não seja expresso da mesma maneira em todos os relatos, cada um deles deixa claro que a conversão de Paulo foi também um chamado para o ministério (At 9.15; 22.15; 26.15-18; e Gl 1.16). Alguns, na verdade, têm chegado ao ponto de sustentar que essa revelação foi propriamente uma experiência de “chamado” e de modo algum uma experiência de “conversão”.<sup>18</sup> Mas qualquer que seja o grau de continuidade entre o judaísmo e o cristianismo, o Novo Testamento deixa claro que os dois são mutuamente distintos, que a salvação é encontrada somente dentro do cristianismo. A mudança de um para o outro é, então, apropriadamente chamada de conversão. Para Paulo, contudo, a conversão e o chamado estavam intimamente ligados. Como Johannes Munck ressaltou, Paulo via a si mesmo como um instrumento especial nas mãos de Deus, alguém que, à semelhança dos profetas Isaías e Jeremias no Antigo Testamento, teria um importante papel a desempenhar na história da salvação.<sup>19</sup> À luz disso é significativo que, conquanto o ministério aos judeus certamente esteja incluído no chamado de Paulo (veja At 9.15), muitas vezes o próprio Paulo enfatiza que esse chamado foi mais especialmente para pregar aos gentios (Gl 1.16; 1 Ts 2.4; Rm 1.1, 5; 15.15-16). A missão de levar o evangelho aos gentios foi básica no chamado de Paulo e em ser ele escolhido como instrumento para ser usado por Deus.

## A AUTORIDADE DE PAULO E AS ORIGENS DE SEU PENSAMENTO

### A Autoridade de Paulo

Era fundamental para o ministério de Paulo a consciência de que era um apóstolo. Como os outros apóstolos, ele havia visto o Senhor (1 Co 9.1), e o próprio Senhor, e não um ser humano, havia chamado Paulo ao apostolado (*e.g.*, Gl 1.1). Por ser um apóstolo por chamado divino, Paulo podia reivindicar uma autoridade igual à de Pedro, Tiago, João e o restante dos doze — que os adversários de Paulo haviam rotulado de “super-apóstolos” (2 Co 11.5 NVI). Paulo escreve cada uma de suas cartas com consciência dessa autoridade apostólica. É verdade que às vezes Paulo é capaz de fazer distinção entre seu ensino e o ensino do Senhor (*e.g.*, 1 Co 7.6, 10, 12; 2 Co 11.17), e em nenhum momento Paulo deixa transparecer que achava que suas cartas eram Escrituras inspiradas. Apesar disso, ao fazer diferença entre seu ensino e o do Senhor, Paulo não sugere que o seu ensino tenha menos autoridade. E, embora talvez não tenha consciência de

<sup>18</sup>*E.g.*, Krister STENDHAL, em *Paul among Jews and gentiles, and other essays* (p. 7-12).

<sup>19</sup>MUNCK, *Paul* (p. 24-33).

estar escrevendo Escritura inspirada, a condição apostólica de Paulo permite-lhe interpretar as Escrituras do Antigo Testamento com liberdade soberana e fazer a seu povo exigências que considerava tão obrigatórias como qualquer parte das Escrituras.

### As Origens do Ensino de Paulo

**Revelação versus tradição** Qualquer debate sobre as fontes que Paulo empregou em seu ensino tem de levar em conta a afirmação do apóstolo de que seu evangelho veio “mediante revelação de Jesus Cristo” (*δι’ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* [*di apokalypseōs Iēsou Christou*], Gl 1.12). Essa “revelação” refere-se ao aparecimento de Cristo a Paulo na estrada de Damasco (veja 1.16). Paulo deixa claro que o evangelho que havia ensinado aos gálatas viera dessa maneira, *não* por intermédio de qualquer ser humano. O evangelho de Paulo era sobrenatural, e jamais deveremos nos esquecer dessa afirmação. Sem, contudo, desconsiderar essa afirmação, devemos reconhecer que em outras oportunidades Paulo indica, no que diz respeito ao seu ensino, a sua dívida com cristãos que o precederam. Em 1 Coríntios 15.1-3, por exemplo, Paulo afirma o seguinte acerca do evangelho que ele pregou aos coríntios: “Antes de tudo, vos entreguei [*παρέδωκα* (*paredōka*)] o que também recebi [*παρέλαβον* (*parelabon*)]”. O verbo que Paulo emprega aqui, *παραλαμβάνω* (*paralambanō*, “receber”), corresponde à expressão que os rabinos utilizavam para descrever como transmitiam tradições. O que parece que Paulo está afirmando é que elementos de seu ensino evangélico, como a verdade sobre a morte, sepultamento e ressurreição de Cristo (1 Co 15.3-5), foram-lhe passados por outras pessoas.

Alguns têm visto uma contradição nessas afirmações de Paulo, mas não é difícil resolver a dúvida. Precisamos fazer distinção entre essência e forma. A *essência* do evangelho, que Jesus de Nazaré foi verdadeiramente o Filho de Deus, foi algo revelado a Paulo num instante transformador de vida na estrada de Damasco. E essa verdade tinha implicações de longo alcance. Entre outras coisas, os cristãos que Paulo vinha perseguindo deviam na verdade estar certos. E, ainda, agora que o Messias viera, a lei já não mais poderia estar no centro dos propósitos de Deus. Assim era o caso especialmente porque a própria lei pronunciou uma maldição sobre Jesus, visto que ele fora “pendurado no madeiro” (veja Gl 3.13 e Dt 21.23). De sorte que Paulo foi levado a concluir que não mais seria possível impor a lei como condição para ser membro do povo de Deus (veja Gálatas).<sup>20</sup> Entretanto, a *forma* do evangelho, inclusive o quadro histórico dos eventos nos evangelhos, determinadas expressões empregadas para exprimir a

<sup>20</sup>Veja Peter STUHLMACHER, em “The end of the law”: on the origin and beginnings of Pauline theology (em *Reconciliation, law, and righteousness: essays on Biblical theology*, p. 135-54).

nova verdade e indubitavelmente muitas outras coisas foram transmitidas a Paulo por aqueles que o antecederam.<sup>21</sup>

**Tradições Cristãs Primitivas** Não dispomos de meios para identificar exatamente quais das primeiras tradições cristãs a respeito de Jesus estiveram ao alcance de Paulo, embora com certeza possamos supor que muitos dos fatos históricos e ênfases teológicas encontradas nos discursos de Atos 1—8 foram transmitidos a Paulo por Pedro e outros crentes durante os 15 dias que Paulo esteve com eles três anos depois da sua conversão (Gl 1.18). Como vimos, 1 Coríntios 15.3 e ss. utiliza expressões que se referem ao recebimento e à transmissão de tradições.

As próprias cartas de Paulo podem, contudo, dar-nos maiores informações sobre as tradições que ele usou. Afirma-se que, por meio de análise estilística e teológica, podemos identificar, dentro das cartas de Paulo, várias confissões de fé dos primeiros cristãos, hinos e material catequético tradicional. Padrões incomuns de vocabulário, ritmo e poesia e ênfases não-paulinas são os critérios empregados para identificar tradições cristãs anteriores que Paulo pode ter citado.<sup>22</sup> Filipenses 2.6-11, para mencionar uma das mais famosas dessas supostas citações, contém algumas palavras incomuns (e.g., ἀρπαγμός [*harpagmos*], “apegar-se”, v. 6). encaixa-se em linhas de comprimento semelhante que são passíveis de serem dispostas em um padrão hínico e introduz idéias cristológicas não encontradas em qualquer outro trecho de autoria de Paulo.<sup>23</sup>

Filipenses 2.6-11 é, então, provavelmente um hino cristão antigo que Paulo citou (embora seja igualmente possível que o próprio Paulo seja o autor). Também é provável que haja outras citações semelhantes nas cartas de Paulo. Quer para estabelecer uma base comum com seus leitores quer para mostrar sua aceitação do ensino cristão primitivo em geral, para Paulo seria bem natural fazer citações a partir dessas fontes — assim como hoje em dia um pregador pode citar credos cristãos antigos, hinos e coisas do gênero. Devemos, porém, registrar duas palavras de cautela quanto a essas fontes. Em primeiro lugar, devemos ter o cuidado de não exagerar nossa capacidade de identificar tais trechos. É difícil e com freqüência impossível traçar a linha divisória entre a citação de uma tradição pré-existente e o uso de linguagem tradicional na nossa própria redação. Em segundo lugar, devemos ter o cuidado de não utilizar dados inevitavelmente especulativos sobre essas tradições, tais como o local de origem ou a tendência

<sup>21</sup>Veja, e.g., o debate em *Tradition Old and New*, de F. F. BRUCE; *A theology of the New Testament*, de George Eldon LADD (p. 386-94); *Origin*, de KIM (p. 67-70).

<sup>22</sup>Uma boa visão geral do assunto acha-se em MARTIN (vol. 2, p. 248-75).

<sup>23</sup>Em língua inglesa a análise mais abrangente e recente é a de Ralph P. MARTIN, em *Carmen Christi: Philippians 2:5-11 in recent interpretation and in the setting of early Christian worship*. O importante artigo de N. T. WRIGHT, “ἀρπαγμός and the meaning of Philippians 2:5-11” (*JTS* 37, p. 321-52), é consideravelmente superior em sua exegese cuidadosa e sua interpretação exata.

teológica, para chegar a conclusões exegéticas e teológicas. Simplesmente não sabemos o suficiente para justificar esses procedimentos.

**O Jesus terreno** Por detrás da tradição cristã antiga achava-se o ensino do próprio Jesus. Até que ponto o Jesus terreno constituiu uma fonte para o ensino de Paulo? Alguns têm proposto que Jesus não contribuiu com absolutamente nada. O mais famoso defensor desse ponto de vista é Rudolf Bultmann, que interpreta 2 Coríntios 5.16 com o sentido de que Paulo não possuía qualquer interesse pelo “Jesus da história”.<sup>24</sup> Está claro que não é esse o sentido do versículo. Na verdade Paulo está afirmando que ele já não considera Cristo “de um ponto de vista mundano”. Apesar disso o fato é que só raramente Paulo menciona um evento (além da morte e ressurreição de Jesus) ocorrido no ministério de Jesus e também só raramente faz citações do ensino de Jesus. Isso, entretanto, nem sempre significa que o ensino de Paulo não seja influenciado pelo de Jesus. Há bons motivos, por exemplo, para pensar que o ensino escatológico de Paulo em 1 Tessalonicenses 4—5 e 2 Tessalonicenses 2 depende até certo ponto ao Sermão Profético (Mc 13 e passagens paralelas).<sup>25</sup> Já há bastante tempo tem-se reconhecido que o ensino ético de Romanos 12 possui muitas semelhanças com o Sermão do Monte. Paulo, então, certamente conhecia e usava mais do ensino de Jesus do que uma simples contagem de suas citações sugere.<sup>26</sup> O mais importante é que é possível demonstrar que aspectos essenciais da teologia de Paulo são compatíveis com os ensinamentos de Jesus e talvez sejam dependentes deles.<sup>27</sup>

**O Antigo Testamento** Que Paulo, na formulação de seu ensino, tinha uma profunda dívida com o Antigo Testamento é indicado pelas mais de 90 citações do Antigo Testamento em suas cartas.<sup>28</sup> Talvez, contudo, ainda mais importantes sejam as muitas alusões ao Antigo Testamento — lugares em que Paulo emprega a linguagem do Antigo Testamento sem citar diretamente — e o grau incalculável em que o Antigo Testamento moldou o mundo conceitual de Paulo. Este, naturalmente, emprega o Antigo Testamento seletivamente e interpreta-o num contexto específico, lendo-o através das lentes do cumprimento, em Jesus, “da lei e dos profetas”.

---

<sup>24</sup>Rudolf BULTMANN, The significance of the historical Jesus for the theology of Paul, em *Faith and understanding* (p. 241).

<sup>25</sup>Veja David WENHAM em The rediscovery of Jesus' eschatological discourse (em *GP*, vol. 4, p. 372-3) e em Paul's use of the Jesus tradition: three samples (em *GP*, vol. 5, p. 7-37).

<sup>26</sup>Arnold Resch conta 1.158 alusões ao ensino de Jesus em Paulo (*Der Paulinismus und die Logia Jesu*, TU 27). O número é bastante exagerado, mas ajuda a situar a questão.

<sup>27</sup>Veja, e.g., F. F. BRUCE, em *Jesus and Paul* (p. 55-67).

<sup>28</sup>O número exato depende da definição de “citação”. E. Earle Ellis fala em 93 (*Paul's use of the Old Testament*, p. 11).

**O Mundo Grego** Os estudiosos do século XIX freqüentemente interpretavam Paulo tomando por contexto o considerável conhecimento que possuíam da literatura e filosofia gregas clássicas. Pressupunha-se que Paulo devia muitas das suas idéias ao mundo grego em que foi criado e em que trabalhou. No início do século XX as atenções foram se estreitando à medida que a escola da história das religiões foi destacando que Paulo recorria as religiões de mistério helenísticas. Essas religiões, bastante populares nos tempos de Paulo, enfatizavam a capacidade das pessoas de terem um relacionamento místico com uma divindade, por meio de rituais secretos de mistério e, com freqüência, uma empolgação ou êxtase religiosa. Estudiosos tais como Richard Reitzenstein, Wilhelm Bousset e Rudolf Bultmann identificaram muitos desses aspectos nas cartas de Paulo e chegaram à conclusão de que, em níveis variados, Paulo havia modelado seu ensino sobre Cristo tendo por base as categorias fornecidas por essas religiões.<sup>29</sup> Em sua forma mais extremada, afirmava-se que Paulo havia transformado drasticamente a mensagem de Jesus, que era simples e de ênfase ética, numa religião especulativa e mística.

Onde quer que tenha sido criado (veja acima), Paulo deve ter conhecido bem o mundo grego, e é de esperar que ele viesse a empregar a sua linguagem para expressar a importância de Cristo e até mesmo que tomasse emprestados os seus conceitos quando pudessem ajudar a iluminar aspectos do evangelho. Mas é improvável que, no sentido estrito, devamos considerar o mundo grego como uma fonte dos ensinamentos de Paulo. Ele às vezes fornecia a vestimenta, mas raramente ou mesmo nunca o corpo de ensinamentos que era vestido. É especialmente improvável a hipótese de que Paulo tomou emprestadas idéias originárias nas religiões de mistério.<sup>30</sup> Os paralelos simplesmente não são muito próximos, e é possível explicar cada um dos supostos casos de empréstimo mais satisfatoriamente em outros termos.<sup>31</sup>

**Judaísmo** Como reação contra a tendência de interpretar Paulo em função do mundo grego ou helenístico, muitos estudiosos têm insistido que o mundo de Paulo era um mundo judaico e que o judaísmo deve ter exercido imensa influência em seus ensinamentos. C. G. Montefiore propõe que o judaísmo helenístico da infância de Paulo em Tarso foi um fator fundamental.<sup>32</sup> (Mesmo que não tenha sido criado em Tarso, Paulo passou a maior parte da sua vida adulta na Diáspora.) Albert Schweitzer acredita que o judaísmo apocalíptico é a chave para

---

<sup>29</sup>O nome mais famoso nessa escola de história das religiões é o de Richard REITZENSTEIN (*Hellenistic mystery religions: their basic ideas and significance*; a última edição do original alemão data de 1927). Veja também Wilhelm BOUSSET, em *Kyrios Christos*; Rudolf BULTMANN (e.g., *Theology of the New Testament*, vol. 1, p. 187-352).

<sup>30</sup>Nesse assunto uma obra clássica é *The origin of Paul's religion*, de J. Gresham MACHEN. Veja também H. A. A. KENNEDY, em *St. Paul and the mystery religions*.

<sup>31</sup>Para citar apenas um exemplo, veja o estudo que Günter Wagner faz de Romanos 6 em *Pauline baptism and the pagan mysteries*.

<sup>32</sup>G. C. MONTEFIORE, *Judaism and St. Paul*.

entender o ensino de Paulo,<sup>33</sup> ao passo que W. D. Davies ressalta o judaísmo rabínico e o farisaísmo.<sup>34</sup> Hoje em dia os estudiosos estão bem menos dispostos a estabelecer claras distinções entre, digamos, o judaísmo palestino e o judaísmo helenístico, ou entre o judaísmo apocalíptico e o judaísmo farisaico. Sem justificar as distinções que são apresentadas em termos absolutos, podemos dizer que hoje em dia geralmente se aceita que o mundo conceitual de Paulo foi moldado decisivamente por sua criação judaica. Deve-se aceitar que a própria declaração de Paulo de que era “hebreu de hebreus” e um fariseu tem reconhecidamente um peso decisivo nessa questão. Como vimos, os conceitos básicos de Paulo são extraídos do Antigo Testamento, e Paulo havia aprendido o Antigo Testamento no contexto do judaísmo dos seus dias. No entanto, a conversão de Paulo obrigou-o a uma completa reavaliação de suas crenças; o que o seu ensino indubitavelmente deve ao judaísmo é resultado de uma escolha deliberada e não de uma transportação inconsciente do judaísmo para sua nova fé.

## A CARREIRA MISSIONÁRIA DE PAULO E SUA CRONOLOGIA

### O Problema das Fontes

Embora se refira ocasionalmente a eventos anteriores de sua vida, a viagens passadas e a planos futuros, em suas cartas Paulo não nos fornece o tipo de informação necessário para reconstruirmos uma “vida de Paulo”. Isso não é nada mais do que seria de esperar. Paulo escreveu suas cartas para tratar de temas específicos e, só quando era importante para esses temas ou quando estava pedindo oração em favor de certa situação, é que ele menciona sua própria história. Tradicionalmente, então, um esboço da carreira missionária de Paulo tem sido elaborado com base nos dados mais detalhados e seqüencialmente organizados de Atos, com as cartas de Paulo encaixadas no esquema geral apresentado por Lucas. Mas diversos estudiosos contestam a legitimidade de semelhante abordagem. Sustentam que as cartas de Paulo é que fornecem os dados básicos para uma reconstrução da sua vida e que Atos, já que sua exatidão histórica é questionável, só deve ser usado nos lugares específicos em que se pode comprovar sua exatidão ou quando corrobora dados obtidos pelo estudo das cartas.<sup>35</sup>

Esboços e cronologias da carreira de Paulo preparados com base nessas restrições são bem diferentes dos de modelos tradicionais. Existem duas esferas em particular em que a maioria dos modelos revisionistas divergem da cronologia usual estabelecida com base em Atos. A primeira é a data do concílio apostólico.

<sup>33</sup>Albert SCHWEITZER, *The mysticism of Paul the apostle*.

<sup>34</sup>W. D. DAVIES, *Paul and rabbinic judaism*.

<sup>35</sup>Veja esp. John KNOX, em *Chapters in a life of Paul* (p. 13-43); Robert JEWETT, em *A chronology of Paul's Life* (p. 7-24); Gerd LÜDEMANN, em *Paul, apostle to the gentiles: Studies in chronology* (p. 21-9).

Lucas o coloca antes da segunda viagem missionária, mas alega-se que os dados das epístolas sugerem que o concílio ocorreu após a segunda viagem. A segunda esfera importante de discordância é o número de visitas de Paulo a Jerusalém. As cartas de Paulo fazem referência a apenas três: três anos depois da sua conversão, quando da reunião do concílio apostólico e na ocasião em que, ao fim da terceira viagem missionária, ele entregou o dinheiro coletado. As duas visitas adicionais mencionadas em Atos — para socorrer os que passavam fome (11.27-30) e entre a segunda e terceira viagens missionárias (18.22) — são, por esse motivo, consideradas não-históricas. Alguns esquemas revisionistas divergem em muitos outros pontos do esboço tradicional da vida de Paulo baseado na seqüência de Atos.<sup>36</sup>

É, porém, questionável se essas revisões são úteis, ou mesmo necessárias. Os escritos do próprio Paulo são, de fato, o material básico para um estudo da sua vida. Mas, uma vez que seus próprios escritos não fornecem os dados necessários para organizar uma cronologia da sua vida, é totalmente legítimo procurar outras fontes. Atos deve ser considerado uma fonte confiável desses dados. Esse livro foi escrito, como já sustentamos (veja o cap. 6 acima), por Lucas, um companheiro de Paulo, e podemos esperar que as informações de Lucas sobre os movimentos do apóstolo sejam bastante válidas. Além do mais, temos encontrado bons motivos para respeitar a exatidão histórica de Lucas. Isso não significa que devamos preferir Atos às cartas de Paulo quando diferem entre si. Mas muitas das diferenças que têm sido encontradas são produto de certas interpretações específicas que não são, de modo algum, as únicas possíveis. Uma comparação cuidadosa das declarações que Paulo faz sobre seus movimentos com os registrados em Atos revela um surpreendente grau de correspondência.<sup>37</sup> Simplesmente não é legítimo considerar Atos uma fonte secundária na reconstrução de uma biografia de Paulo. De forma que utilizaremos Atos como uma fonte chave no esboço, apresentado a seguir, da carreira missionária de Paulo e de sua cronologia. Depois de, baseados tanto em Atos quanto nas epístolas, estabelecermos uma seqüência relativa de movimentos, faremos um esforço para chegarmos a uma cronologia absoluta.

---

<sup>36</sup>LÜDEMANN, por exemplo, baseando-se em grande parte nas declarações de Paulo sobre a coleta de dinheiro e na teologia expressa nas cartas, entende que a ida de Paulo à Macedônia para fundar igrejas (e.g., a de Tessalônica) ocorreu em data bastante remota, no início ou em meados dos anos 40 e que, já em 52 d.C., Paulo voltou a Jerusalém levando consigo a coleta (veja *Paul*, p. 262-3). Sobre a questão das idas a Jerusalém e o concílio apostólico, veja também Charles BUCK & Greer TAYLOR, em *Saint Paul: a study of the development of his thought* (p. 7-8).

<sup>37</sup>Veja T. H. CAMPBELL, em *Paul's "missionary journeys" as reflected in his letters* (*JBL* 74, p. 80-7).

## Um Esboço da Carreira Missionária de Paulo

**Da conversão de Paulo à primeira viagem missionária** O dados decisivos para estabelecer uma cronologia relativa desse período inicial provêm de Gálatas 1.13—2.10. Nesse trecho Paulo relata seu relacionamento com os apóstolos em Jerusalém para demonstrar que a autoridade apostólica que possuía não provinha deles. Ele nos conta que, como cristão, foi pela primeira vez a Jerusalém três anos depois de sua conversão “para conhecer Pedro” (1.18, BLH) e que retornou a Jerusalém “catorze anos depois” (2.1) para expor aos apóstolos de Jerusalém o evangelho que estava pregando entre os gentios. As duas perguntas principais suscitadas por essa seqüência são: A que visitas em Atos correspondem as duas idas a Jerusalém que Paulo menciona aqui? E: Como devemos entender a seqüência “decorridos três anos” e “catorze anos depois”?

A primeira visita de Paulo a Jerusalém é claramente a mesma que Lucas cita em Atos 9.26-30. Mas será que a viagem de Gálatas 2.1 deve ser identificada com a ida de socorro aos famintos de Atos 11.27-30, ou com a ida ao concílio apostólico de Atos 15? Muitos estudiosos têm defendido esta última possibilidade. Destacam que a maneira de Paulo tratar essa viagem como uma ida em que cuidou de questões acerca de seu evangelho aos gentios enquadra-se nas circunstâncias do concílio de Atos 15. Mas há detalhes na descrição feita por Paulo que não correspondem muito bem à situação de Atos 15, e as circunstâncias da carta aos Gálatas sugeriu que ela foi escrita *antes* do concílio apostólico (veja adiante o cap. 10). Isso exigiria que Gálatas 2.1 fosse uma referência à visita de socorro aos famintos de Atos 11.27-30.

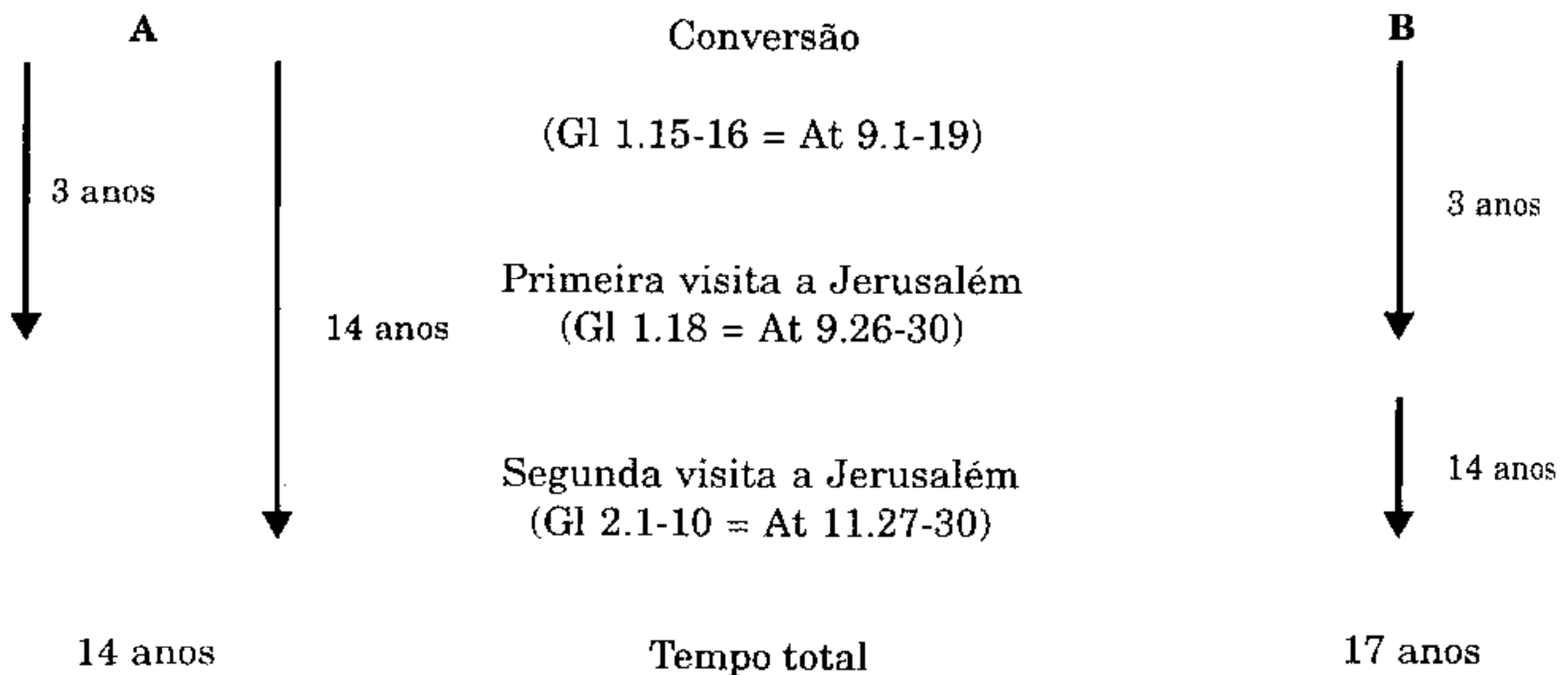
Aceitando-se essas identificações, os indicadores específicos de tempo que Paulo apresenta nessa passagem devem ser valiosíssimos na elaboração de uma cronologia relativa da vida de Paulo. Mas, ao contrário do que parece à primeira vista, esses indicadores não são tão claros. Geralmente se aceita que os “três anos” de Gálatas 1.18 indiquem o tempo transcorrido entre a conversão de Paulo (1.15-16) e sua primeira ida a Jerusalém.<sup>38</sup> Mas será que os “catorze anos” de 2.1 também são contados a partir da conversão de Paulo ou da sua primeira ida a Jerusalém?<sup>39</sup> A primeira interpretação resulta na seqüência A; a segunda, na seqüência B (veja fig. 4).

<sup>38</sup>LÜDEMANN, porém, interpreta os “três anos” como referência àquilo que é imediatamente precedente: a volta de Paulo a Damasco (1.17) (*Paulo*, p. 63).

<sup>39</sup>Aqui também Lüdemann computa os “catorze anos” a partir da viagem de Paulo à Síria e Cilícia (1.21) (*ibid.*).



**Figura 4**  
**Cronologia Paulina: Duas Versões**



Por dois motivos, provavelmente deve-se dar preferência à seqüência A. Em primeiro lugar, a proeminência da conversão de Paulo em Gálatas 1 sugere que ele está pensando nesse evento em suas indicações de tempo. Em segundo lugar, essa seqüência harmoniza-se melhor com outros indicativos cronológicos que analisaremos abaixo.

Há ainda outra questão sobre a qual é preciso tomar uma decisão: será que Paulo está contando os anos inclusiva ou exclusivamente? O método exclusivo é aquele a que estamos acostumados: o intervalo entre o evento X e o evento Y é o intervalo *entre* os anos em que ocorrem os eventos. Se a conversão de Paulo ocorreu em 33 d.C., então sua primeira ida a Jerusalém “decorridos três anos” (Gl 1.18) teria se dado em 36. O método inclusivo de computar um intervalo entre o evento X e o evento Y inclui os anos em que os eventos ocorreram bem como os anos entre um evento e outro. Isso significaria que o intervalo entre a conversão de Paulo e sua primeira ida a Jerusalém pode ter sido de apenas um ano e alguns meses (se, por exemplo, a conversão aconteceu no final de 33 e a ida no início de 35), e o intervalo entre sua conversão e sua segunda ida a Jerusalém de apenas doze anos e alguns meses. Conquanto essa seja uma questão debatida, em geral acredita-se que o método inclusivo era mais típico do mundo antigo, e por esse motivo podemos preferi-lo ao interpretarmos Gálatas 1—2.

Com base nos dados fornecidos por Gálatas 1—2, suplementados por Atos 9—11, podemos reconstruir os primeiros anos do trabalho missionário de Paulo. Depois de sua conversão, ele permaneceu um breve período em Damasco (At 9.19b) antes de partir para a “Arábia” (Gl 1.17). Aqui Paulo está-se referindo não à península da Arábia, mas ao Reino Nabateu, a nordeste do Mar Morto. Alguns pensam que Paulo passou o tempo na Arábia meditando e elaborando com afincos sua teologia, e é provável que parte do tempo foi gasto nisso, considerando a mudança drástica de perspectiva ocasionada por sua experiência na estrada de

Damasco. Mas é improvável que esse tenha sido simplesmente um período de retiro. Dificuldades posteriores que Paulo teve com Aretas, o rei dos nabateus, são fortes indícios de que teve um ministério ativo durante esse período (2 Co 11.32).<sup>40</sup> Depois de um período indeterminado, Paulo voltou novamente a Damasco (Gl 1.17; At 9.20-22?), onde seu ministério foi abreviado por uma tentativa de judeus e do “governador preposto do rei Aretas” de prendê-lo ou matá-lo (2 Co 11.32; At 9.23-24). Tendo fugido num cesto descido de uma janela localizada no muro da cidade (2 Co 11.33; At 9.25), Paulo visitou Jerusalém pela primeira vez desde sua conversão, talvez pouco mais de dois anos completos depois daquele venturoso acontecimento. Embora inicialmente desconfiados desse famoso perseguidor da igreja, os discípulos em Jerusalém foram persuadidos por Barnabé a receberem Paulo (At 9.26-27). Paulo passou 15 dias conhecendo Pedro, sem encontrar nenhum dos outros apóstolos, à exceção de Tiago, o irmão do Senhor (Gl 1.18-19). Aceito por seus irmãos em Cristo, Paulo foi rejeitado pelos seus antigos colegas: certos “judeus gregos” (NVI) tentaram matá-lo, e ele foi obrigado a fugir para Tarso (At 9.28-30; veja Gl 1.21).

Algun tempo depois, Barnabé, que havia sido enviado de Jerusalém para investigar informações de que gregos em grande número estavam-se tornando cristãos em Antioquia, chamou Paulo, que estava em Tarso, para participar do trabalho em Antioquia (At 11.25-26a). Uma vez que Lucas nos informa que Barnabé e Paulo passaram um ano com a igreja em Antioquia (At 11.26b) e uma vez que durante esse período ocorreu a viagem de socorro aos famintos (At 11.27-30), a chegada de Paulo a Antioquia deve ter acontecido aproximadamente 12 ou 13 anos depois de sua conversão. Isso significa que Paulo passou quase dez anos em Tarso, e foi talvez durante esses anos que aconteceram algumas das coisas que Paulo menciona, mas que não são narradas em Atos (veja 2 Co 11.22-27).<sup>41</sup>

**Da primeira viagem missionária de Paulo até sua morte** Quanto à segunda etapa de sua carreira missionária — a partir da primeira viagem missionária e até o final da vida — Paulo não fornece qualquer seqüência de acontecimentos ou indicadores cronológicos que se comparem com o que ele nos apresenta em Gálatas 1—2 sobre a primeira etapa de sua carreira. Dependemos quase que totalmente de Atos para estas informações. Infelizmente, embora nos ofereça um relato relativamente objetivo dessa etapa da vida de Paulo, que em momento algum contradiz os próprios comentários autobiográficos dispersos de Paulo, Lucas é, com certas exceções importantes, notoriamente vago no que diz respeito à cronologia. Ele gosta de utilizar expressões tais como “muitos dias”, “alguns dias depois” e “por esse tempo”, que são de pouca ajuda para calcular o tempo decorrido.

<sup>40</sup>Veja, e.g., Kirsopp LAKE em *The conversion of Paul* (em *The beginnings of Christianity*, Parte 1: *The Acts of the Apostles*, ed. por F. J. Foakes Jackson e Kirsopp Lake, vol. 5, p. 192-4).

<sup>41</sup>BRUCE, *Paul, apostle of the heart set free* (p. 127-8).

Por exemplo, Lucas introduz a primeira viagem missionária em Atos 13.1-3 sem qualquer indicação sobre sua relação temporal com os outros acontecimentos que ele vinha narrando. Apesar disso, provavelmente devemos considerar a narrativa como uma continuação da história sobre Antioquia iniciada em 11.19-30. Sendo assim, podemos supor que o período de “todo um ano” de ministério em Antioquia mencionado em 11.26 é o tempo transcorrido desde que Paulo juntou-se a Barnabé até eles partirem na primeira viagem missionária. Essa viagem levou Barnabé, Paulo e — durante parte do caminho — João Marcos até à terra de Barnabé, a ilha de Chipre, e algumas cidades no sul da Galácia, a saber, Antioquia da Pisídia, Icônio, Listra e Derbe (At 13.4—14.26). Cálculos sobre o tempo necessário para fazer essa viagem de cerca de 2.200 quilômetros<sup>42</sup> variam de um a cinco anos.<sup>43</sup> A melhor conjectura é aproximadamente 18 meses,<sup>44</sup> mas simplesmente não temos meios de saber com certeza.

Depois da primeira viagem, Paulo e Barnabé passaram “não pouco tempo” em Antioquia (At 14.28; cf. Gl 2.11-14), antes de irem a Jerusalém para o concílio apostólico (15.22). Então voltaram a Antioquia por algum tempo (15.30-33), onde uma divergência sobre se João Marcos teria qualificações para retomar o serviço missionário levaram os dois a se separarem (15.36-41). A segunda viagem missionária de Paulo levou-o ao sul da Galácia, a uma rápida passagem pela Ásia Menor, em seguida à Macedônia — em especial às cidades de Filipos (veja 1 Ts 2.2), de Tessalônica (veja 1 Ts 2.2; Fp 4.15-16) e de Beréia (At 17.10-15) — e depois à Acaia, visitando Atenas (veja 1 Ts 3.1) e Corinto (veja 2 Co 11.7-9). Lucas não fornece qualquer referencial de tempo até Paulo chegar a Corinto: ele menciona que Paulo permaneceu ali por um período de 18 meses (At 18.11). Essa referência talvez indique apenas o período em Corinto antes do incidente com Gálio (18.12-17),<sup>45</sup> mas provavelmente indica o tempo total gasto em Corinto.<sup>46</sup> Uma vez mais é difícil calcular o tempo necessário para a segunda viagem — cerca de 4.500 quilômetros — mas as indicações são de que Paulo não passou muito tempo em nenhuma cidade antes de Corinto, de modo que dois anos pode ser uma estimativa razoavelmente correta.

Depois de voltar a Jerusalém (implícito em At 18.22, com sua referência à “igreja”), Paulo foi a Antioquia, onde passou “algum tempo” (18.23). Essa estada, entretanto, provavelmente não foi demorada, pois Paulo teria estado ansioso por voltar a Éfeso, onde deixara Priscila e Áquila (18.19). Assim mesmo ele atravessou “sucessivamente a região da Galácia e Frígia” (18.23; provavelmente a

<sup>42</sup>Todas as estimativas das distâncias percorridas por Paulo em suas viagens foram extraídas de *The Moody atlas of Bible lands*, de Barry J. BETZEL (p. 177).

<sup>43</sup>Veja o debate em JEWETT, em *Chronology* (p. 57-62). Ele opta por 46 meses. Calcula-se que, na época de Paulo, era possível viajar 160 quilômetros de navio por dia e não mais de 25 ou 30 a pé (Wayne A. MEEKS, em *The first urban Christians: the social world of the apostle Paul*, p. 18).

<sup>44</sup>George OGG, *The odyssey of Paul* (p. 65-71).

<sup>45</sup>OGG, *Odyssey* (p. 114-5).

<sup>46</sup>Richard LONGENECKER, *Acts* (em *EBC*, vol. 9, p. 484).

referência é à região frígia da Galácia) antes de chegar a Éfeso (19.1; veja 1 Co 16.8). Não é claro quanto tempo Paulo passou ali. Em Atos 20.31 Paulo diz aos presbíteros da igreja em Éfeso que passara “três anos” com eles. Mas isso poderia ser um arredondamento (contagem de modo inclusivo) do período de dois anos e três meses especificados em 19.8, 10. É possível, porém, que Lucas não tenha pretendido que esses dois versículos fossem uma soma de toda a estada em Éfeso. O mais seguro é concluir que Paulo passou em Éfeso um período que vai de dois anos e três meses a três anos. De Éfeso Paulo dirigiu-se para o norte, rumo à Macedônia, onde encontrou-se com Tito, que voltava de Corinto (At 20.1; cf. 2 Co 2.12-13). Alguns estudiosos especulam que pode ter sido nessa época que Paulo ministrou no Ilírico (atuais Albânia e Iugoslávia; veja Rm 15.19), embora nem Atos nem Paulo descrevam essa viagem. Paulo provavelmente passou o inverno em Corinto (sua estada de três meses na Grécia [At 20.2-3; cf. 2 Co 9.4]), antes de voltar pelo mesmo caminho a Cesaréia e Jerusalém (20.3—21.16). Essa viagem, de aproximadamente 4.300 quilômetros, deve ter consumido pelo menos três anos e meio e provavelmente quatro ou cinco.

Bem pouco depois de chegar em Jerusalém, Paulo foi preso pelas autoridades romanas sob suspeita de ter fomentado um tumulto no templo (At 21.27-36). Logo depois Paulo foi transferido para Cesaréia, onde passou dois anos (At 24.27). Depois Paulo foi enviado a Roma, numa viagem que começou no outono (o “Dia do Jejum” de 27.9 é com quase toda certeza o Dia da Expição) e terminou na primavera, depois de três meses como náufragos na ilha de Malta (28.11). O relato de Lucas termina com Paulo em prisão domiciliar em Roma durante dois anos (28.30-31).

Muitos pensam que a vida de Paulo acabou a essa altura, mas duas considerações apontam decisivamente para a existência de um intervalo maior antes de sua morte. Em primeiro lugar, relatos aparentemente confiáveis da igreja primitiva associam a morte de Paulo à perseguição que Nero moveu contra os cristãos em 64-65 d.C. Mas é improvável que a estada de dois anos de Paulo em Roma nos leve a esta data tão tardia (veja abaixo). Em segundo lugar, as evidências existentes nas epístolas pastorais apontam para um período posterior de ministério no Mediterrâneo oriental depois da prisão romana de Atos 28.30-31 (veja adiante o cap. 15). De forma então que, com quase toda certeza, Paulo foi solto de sua primeira prisão em Roma para mais um período de ministério. Não é certo se esse ministério levou Paulo à Espanha, conforme planejara originalmente (veja Rm 15.24).<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup>A referência-chave encontra-se em *1 Clemente* 5.1-7, onde é dito que Paulo chegou ao “limite do ocidente” (τὸ τέμα τῆς δύσεως [to terma tēs dyseōs]). Muitos acreditam que com isso Clemente, que era romano, só poderia estar-se referindo a regiões a oeste de Roma (veja também o Cânon Muratoriano) e que Paulo provavelmente pregou na Espanha (e.g., John J. GUNTHER, em *Paul: messenger and exile*, p. 141-50). Outros, contudo, pensam que Clemente poderia estar-se referindo à própria Roma ou, doutra forma, duvidam da fidedignidade da tradição e questionam se Paulo chegou a ir à

## A Cronologia da Carreira Missionária de Paulo

Combinar as evidências de Atos com as indicações existentes nas cartas de Paulo dá-nos condições de estabelecer uma cronologia relativa da vida de Paulo. Mas, visto que nem Lucas nem Paulo nos fornecem datas absolutas na carreira de Paulo, a determinação de datas absolutas depende da correlação de eventos mencionados em Atos e em Paulo com datas verificáveis extremamente. O mais importante desses eventos é a audiência de Paulo com Gálio, o procônsul romano da Acaia, enquanto estava em Corinto na segunda viagem missionária.<sup>48</sup> Inscrições nos permitem determinar que Gálio foi procônsul da Acaia de julho de 51 a julho de 52.<sup>49</sup> Lucas sugere que Paulo partiu de Corinto logo depois do encontro com Gálio — em Atos “algum tempo” (18.18, NVI) sempre denota um período bastante curto (veja também 9.23, 43; 27.7). Isso significa que as possibilidades mais extremas para a estada de 18 meses de Paulo em Corinto são da primavera de 49 ao outono de 51 e da primavera de 50 ao outono de 52. Se, como muitos conjecturam, os judeus se aproveitaram da mudança de procônsul para fazer pressão no seu processo contra Paulo, a primeira possibilidade é ligeiramente mais provável. As duas seqüências de datas também harmonizam-se com a referência feita por Lucas ao edito de Cláudio (18.2), que provavelmente foi publicado em 49.<sup>50</sup>

Essa data relativamente garantida no meio da carreira missionária de Paulo é um ponto fixo a partir do qual podemos confirmar a questão cronológica tanto para trás quanto para frente. Calculando primeiramente para trás, uma chegada de Paulo em Corinto na primavera de 49 d.C. colocaria o início da segunda viagem missionária em algum momento no verão ou outono de 48. O concílio apostólico deve ter ocorrido pouco antes disso, provavelmente também em 48, com a primeira viagem missionária em 46-47 ou 47-48. Por sua vez isso coloca a ida de Paulo a Jerusalém para socorrer os famintos em 45-47. Essa data harmoniza-se com referências que Josefo faz a uma grande fome em 45 ou 46.<sup>51</sup>

Espanha (OGG, em *Odyssey*, p. 188-92). O tempo necessário para ministrar no oriente, segundo as epístolas pastorais, talvez indique ser improvável a ida de Paulo à Espanha.

<sup>48</sup>Por duvidar da historicidade do incidente, em sua reconstrução LÜDEMANN não leva em conta as implicações cronológicas do incidente de Gálio (*Paul*, p. 157-64).

<sup>49</sup>Veja, e.g., JEWETT, em *Chronology* (p. 38-40); BRUCE, em *Paul: apostle of the heart set free* (p. 253). Existe uma possibilidade remota de que o mandato de Gálio teria sido um ano mais tarde.

<sup>50</sup>O edito é mencionado por SUETÔNIO, em sua *Vida de Cláudio* 25.4, mas foi inicialmente datado de 49 d.C. pelo historiador ORÓSIO (*Hist.* 7.6.15-16). Alguns contestam essa data, favorecendo a data de 41 apresentada por Dio CÁSSIO, *Hist. Rom.* (40.6.6) (e.g., LÜDEMANN, em *Paul* [p. 164-71]), mas Orósio provavelmente está certo (veja E. Mary SMALLWOOD em *The Jews under Roman rule*, p. 210-5).

<sup>51</sup>JOSEFO, *Ant.* 20.2.5. Quanto à data, veja Kirsopp LAKE, em *The chronology of Acts* (em *Beginnings of Christianity*, vol. 5, p. 452-5). Pelo fato de não ter havido uma fome única generalizada durante esses anos, a referência de Lucas 11.28 a uma “grande fome

Um problema com essa data de visita de socorro aos famintos é que a morte de Herodes Agripa I, narrada por Lucas no capítulo seguinte (12.19b-23), ocorreu em 44. Mas há fortes motivos para pensar que nesse trecho Lucas organizou o material por temas e que a descrição da morte de Agripa é aí colocada simplesmente porque é uma continuação natural do relato da perseguição que infligiu aos crentes (12.1-19a).

Se a visita de socorro aos famintos foi em 45-47 d.C. e os “catorze anos” de Gálatas 2.1 são interpretados de modo inclusivo a partir da conversão de Paulo (veja acima), então seria possível atribuir à conversão de Paulo uma data entre 32 e 35 d.C. Duas outras considerações limitam a data da conversão de Paulo. Em primeiro lugar, certo tempo, provavelmente pelo menos um ano, deve ter transcorrido entre a crucificação de Jesus e a conversão de Paulo, para dar espaço para os acontecimentos de Atos 1—8.<sup>52</sup> Se a crucificação ocorreu em 30 d.C., então toda uma gama de datas — 32 a 35 — ainda está em aberto. Mas, se Jesus foi crucificado em 33, então estamos restritos ao limite superior dessa gama. Em segundo lugar, a referência de Paulo ao envolvimento do rei Aretas no esforço por prendê-lo em Damasco (2 Co 11.32) pode favorecer uma data para esse evento posterior a 37, visto que, conforme se pensa, só depois dessa data é que Aretas teria tido qualquer influência em Damasco.<sup>53</sup> E, como vimos, a fuga de Paulo de Damasco deve ter acontecido mais ou menos dois anos após a sua conversão. Embora haja considerável incerteza quanto à data da crucificação de Jesus, esses dois fatores favorecem ligeiramente o limite superior de nossa gama de datas possíveis para a conversão de Paulo — talvez 34 ou 35. As dificuldades na interpretação da referência de Paulo a Aretas não permitem qualquer dogmatismo,<sup>54</sup> de sorte que não se pode excluir a possibilidade de a conversão de Paulo ter ocorrido numa data mais recuada.

Calculando para frente a partir da data de Gálio, encontramos Paulo terminando a segunda viagem missionária no final do verão ou no outono de 51 d.C. e começando a terceira viagem provavelmente logo em seguida, talvez na primavera de 52. Não é certo quanto tempo Paulo teria levado para chegar a

---

[que veio] por todo o mundo” (ὁ λῆν τὴν οἰκουμένην [holēn tēn oikoumenēn]) tem sido considerada um exagero ou uma invenção pura e simples. Mas as diversas fomes ocorridas durante esses anos em todo o mundo romano justificam a generalização de Lucas (K. S. GAPP, em *The universal famine under Claudius* [HTR 28, p. 258-65]).

<sup>52</sup>Uma antiga tradição gnóstica sustentava que os aparecimentos de Jesus depois da ressurreição — até e inclusive o aparecimento a Paulo — duraram 18 meses (veja Ireneu em *Adv. Haer.* 1.30.14; *Ascensão de Isaías* 9.16), e alguns eruditos estão inclinados a respeitar essa tradição (e.g., OGG, em *Odyssey*, p. 24-30).

<sup>53</sup>Veja, esp. OGG, em *Odyssey* (p. 16-23) e JEWETT, em *Christology* (p. 30-3); W. P. ARMSTRONG & J. FINEGAN, em *Chronology of the New Testament* (em *ISBE*, vol. 1, p. 689-90).

<sup>54</sup>BRUCE, por exemplo, faz a atraente sugestão de que o “preposto” que procurou prender Paulo era o líder dos cidadãos judeus de Damasco e não uma autoridade diretamente subordinada a Aretas (*Paul: apostle of the heart set free*, p. 181-2).

Éfeso, mas podemos supor que esteve naquela cidade a partir de meados ou fins de 52 até meados ou fins de 55. Depois de partir de Éfeso, Paulo pode ter passado um bom tempo na Macedônia ou ter viajado para o Ilírico;<sup>55</sup> de qualquer forma, é improvável que ele tenha iniciado sua viagem de volta à Palestina antes da primavera de 57. Essa conclusão baseia-se no crescente consenso entre os estudiosos de que Festo deve ter substituído Félix como governador da Judéia em 59.<sup>56</sup> Uma vez que sabemos que os dois anos que Paulo esteve preso em Cesaréia terminaram pouco depois de Festo substituir Félix (At 25.1-12), logo, ele deve ter voltado à Palestina na primavera de 57. (Sabemos que a volta de Paulo a Jerusalém aconteceu na primavera porque a Festa dos Pães Asmos ocorreu durante a viagem [At 20.6] e porque Paulo estava ansioso por chegar a Jerusalém antes de Pentecostes [20.16].)

Se esse raciocínio está correto, Paulo começou sua viagem a Roma no outono de 59 (“tendo se tornado a navegação perigosa, e já passado o tempo do Dia do Jejum”, em At 27.9, mostra que era outono)<sup>57</sup> e chegou a Roma na primavera de 60. Pressupondo-se que Paulo foi solto depois do período de dois anos que Lucas menciona em At 28.30-31, ele envolveu-se num ministério adicional no oriente (e.g., Éfeso [veja 1 Tm] e Creta [veja Tt]) durante os anos de 62 a 64. Paulo provavelmente voltou a ser preso na ocasião da perseguição por Nero e foi

<sup>55</sup>Veja, e.g., Colin J. HEMER, em *The book of Acts in the setting of Hellenistic history* (WUNT 2.49, p. 258-61).

<sup>56</sup>Veja, e.g., GUNTHER, em *Paul: messenger and exile* (p. 140-1); G. B. CAIRD, em *Chronology of the New Testament* (em *IDB*, vol. 1, p. 604-5); JEWETT, em *Chronology* (p. 40-4); HEMER, em *Book of Acts* (p. 171); F. F. BRUCE, em *New Testament History* (2 ed., p. 345-6). Alguns estudiosos sustentam uma data bem anterior, 55 ou 56, com base no fato de que foi devido a Palas, um funcionário romano que perdeu o cargo em 55 ou 56, que Félix foi chamado de volta (veja LAKE, em *Chronology* [p. 464-7]). Mas é impossível comprimir num espaço tão exíguo de tempo tudo aquilo que Josefo registra como tendo acontecido sob o governo de Félix enquanto Nero era imperador (54 d.C. e depois), e Palas provavelmente continuou a exercer influência mesmo depois de deixar o cargo. (Quanto a essas questões, veja Emil SCHÜRER, em *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ* [175 a.C.—d.C. 135], nova edição, vol. 1, revista e editada por Geza Vermes e Fergus Millar [p. 465-6, nota]). Em contraste, SCHÜRER sustenta que Félix foi chamado de volta em 60 d.C. (*History*, p. 465-6, nota), e OGG, em 61 (*Odyssey*, p. 146-70).

<sup>57</sup>Essa referência também pode corroborar a data de 59 d.C. como o ano em que Paulo partiu para Roma. W. P. WORKMAN defendeu que a sintaxe de At 27.9 sugere que nesse ano o “Dia do Jejum” — o Dia da Expição — ocorreu depois da data da interdição do mar à navegação (*A new date-indication in Acts* [*ExpTim* 11, p. 316-9]). Se, como é provável, 24 de setembro era tradicionalmente o último dia para a navegação em segurança, então Paulo deve ter partido num ano quando o Dia da Expição ocorreu depois de 24 de setembro. Isso ocorreu nos anos 57, 59 e 62, e a maioria dos estudiosos concorda que 62 é tarde demais, ao passo que 57 é cedo demais. Mas a data que Workman atribui à interdição para a navegação pode ser muito tardia; Vegécio (*De re militari* 4.39) apresenta a data de 14 de setembro (OGG, em *Odyssey* [p. 174]).

executado pouco depois (64 ou 65). A Tabela 6 traz um sumário de nossas sugestões quanto à cronologia da carreira missionária de Paulo.

**Tabela 6**  
**Cronologia da Carreira Missionária de Paulo**

Evento	Data provável
Conversão	34-35 d.C. (ou antes)
Ministério em Damasco e na Arábia	35-37
Primeira visita a Jerusalém	37
Ministério em Tarso e na Cilícia	37-45
Visita de socorro aos famintos	45, 46 ou 47
Primeira viagem missionária	46-47 ou 47-48
Concílio apostólico	48 ou 49
Segunda viagem missionária	48-51 ou 49-51
Terceira viagem missionária	52-57
Prisão em Cesaréia	57-59
Viagem a Roma	59-60
Prisão em Roma	60-62
Ministério no Oriente	62-64
Morte	64-65

### AS CARTAS DE PAULO (E AS CARTAS NEOTESTAMENTÁRIAS EM GERAL)

Dos 27 livros do Novo Testamento, 21 são cartas, constituindo 35 por cento do texto do Novo Testamento. Paulo é o mais famoso escritor de cartas, com 13 epístolas autênticas.<sup>58</sup> Por que Paulo, Tiago, Pedro, João, Judas e o autor desconhecido de Hebreus escolheram essa forma de comunicação? A pergunta é particularmente oportuna quando constatamos que as cartas não eram um método típico de instrução religiosa entre os judeus.

A resposta provavelmente é dupla. Em primeiro lugar, o movimento cristão primitivo, com o seu crescimento rápido e seus missionários itinerantes, exigia um meio de comunicação à distância. A carta foi a solução óbvia. A importância religiosa duradoura das cartas, no sentido de documentos canônicos e providos de autoridade, foi resultado de uma decisão posterior e não era a intenção à época em que foram escritas. De maneira que os primeiros apóstolos comunicaram seus ensinamentos em cartas porque isso era conveniente e necessário; não

<sup>58</sup>Tomamos por certo aqui a autoria paulina das cartas alegadamente questionadas — Efésios, Colossenses, 2 Tessalonicenses e as pastorais. Para nossos argumentos a favor, veja os capítulos pertinentes.



estavam deliberadamente criando um novo meio de instrução religiosa. Um segundo motivo possível por que os apóstolos optaram por escrever cartas é a sensação de proximidade pessoal que elas dão. Nos dias de Paulo as pessoas consideravam as cartas como um meio de, à distância, fazerem-se pessoalmente presentes,<sup>59</sup> e isso atendeu perfeitamente as necessidades dos apóstolos de pastorearem seus rebanhos à distância.

### As Cartas do Novo Testamento no seu Contexto Greco-Romano

Embora a comunicação por cartas não fosse de forma alguma desconhecida no mundo do Oriente Médio antigo (veja, *e.g.*, 2 Sm 11.14-15; Ed 4—5), foi no mundo greco-romano que as cartas se firmaram como um método popular de comunicação. Por esse motivo, para ajudar a lançar luz sobre as cartas do Novo Testamento, estudiosos têm se voltado para a teoria e prática da redação de cartas na antigüidade.

A carta greco-romana típica era constituída de endereço e saudação, corpo e conclusão.<sup>60</sup> O endereço e a saudação eram em geral bastante curtos, assumindo tipicamente a forma “A para B, saudações [*χαίρειν* (*chairein*)]”. Essa fórmula simples acha-se na carta enviada pelo concílio apostólico às igrejas (At 15.23) e em Tiago 1.1. Algumas cartas do Novo Testamento (Hb, 1 Jo) não possuem absolutamente qualquer introdução epistolar, levantando dúvidas quanto ao seu gênero. Mas a maioria das cartas do Novo Testamento expande — às vezes consideravelmente (veja Rm 1.1-7) — o endereço e modifica a saudação simples numa oração por bênçãos (*e.g.*, todas as cartas paulinas, 1 e 2 Pe, e 2 Jo). Sem dúvida alguma essa mudança está relacionada com o propósito das cartas e foi facilitada pela semelhança entre *χαίρειν* (*chairein*, “saudação”) e *χάρις* (*charis*, “graça”). Na antigüidade com freqüência as cartas também traziam votos de saúde (veja 3 Jo); o pendor que o Novo Testamento revela por colocar, no início das cartas, ações de graças (todas as cartas paulinas à exceção de Gl, 2 Co, 1 Tm e Tt) ou bênçãos (2 Co, Ef e 1 Pe) reflete talvez essa prática.

Diversos estudiosos têm proposto que podemos identificar fórmulas padronizadas que eram empregadas para fazer a transição entre a introdução da carta e seu corpo.<sup>61</sup> Essas tentativas, contudo, não têm obtido consenso universal e é improvável que alguma fórmula tenha se tornado suficientemente modelar a

<sup>59</sup>*E.g.*, SÊNECA, *Epist. Mor.* 75.1-2; e Robert W. FUNK em *The apostolic parousia: form and significance* (em *Christian history and interpretation*, ed. por W. R. Farmer, C. F. D. Moule e R. R. Niebuhr [p. 249-68]).

<sup>60</sup>Stanley K. STOWERS reuniu exemplos de cartas antigas em *Letter writing in Greco-Roman antiquity*, p. 58-173. Quanto às antigas regras de redação epistolar, veja Abraham J. MALHERBE, em *Ancient epistolary theorists*.

<sup>61</sup>*E.g.*, John Lee WHITE, em *The form and function of the body of the Greek letter* (SBLDS2, 2 ed).

ponto de justificar que tiremos conclusões sobre o assunto. Não têm tido sucesso as tentativas de identificar uma seqüência típica no corpo das cartas greco-romanas.<sup>62</sup> Os propósitos variados com que as cartas foram escritas levaram, muito naturalmente, a bastante tipos diferentes de corpos de cartas. Entretanto, muitas epístolas do Novo Testamento destacam-se por serem bem mais longas do que seus modelos seculares contemporâneos. (Cícero escreveu 776 cartas, com comprimento entre 22 e 2.530 palavras; Sêneca escreveu 124 cartas, com comprimento entre 149 e 4.134 palavras; as cartas de Paulo têm um comprimento médio de 1.300 palavras, e Romanos tem 7.114). As cartas antigas geralmente terminavam com saudações, e isso também é típico das cartas do Novo Testamento. Estas em geral acrescentam uma doxologia ou bênção.

Este breve apanhado revela que as cartas do Novo Testamento lembram cartas antigas, mas que as semelhanças são de natureza muito genérica. Na realidade, a maioria dos paralelos em geral envolve elementos cuja presença seria necessária em qualquer carta. Há também diferenças entre cartas do Novo Testamento e outras cartas antigas, diferenças estas que provavelmente são produto de influência judaica<sup>63</sup> bem como da situação e propósito especiais com que foram escritas. Essas diferenças são talvez mais numerosas nas cartas de Paulo. Segundo David Aune, "Paulo em especial foi um escritor de cartas ao mesmo tempo criativo e eclético".<sup>64</sup>

O início da classificação de cartas antigas foi a famosa distinção que Adolf Deissmann fez entre "epístolas" (peças de literatura pública cuidadosamente redigidas) e "cartas" (comunicações particulares redigidas sem maior preocupação). Deissmann colocou todas as cartas de Paulo nesta última categoria, alegando que elas traziam as mesmas marcas características de uma redação apressada e de uma ausência de pretensões literárias que se vêem nas cartas-papiros gregas.<sup>65</sup> A distinção de Deissmann era artificial, e hoje em dia geralmente se aceita que não se pode estabelecer distinções tão rígidas entre cartas particulares e públicas. As cartas do mundo greco-romano vão desde cuidadosas obras-primas de retórica destinadas a uma ampla difusão até "pedidos de dinheiro" curtas e simples. De modo geral, as cartas do Novo Testamento enquadram-se em algum ponto no meio dessa gama, com algumas tendendo mais para a extremidade literária (e.g., Romanos e Hebreus) e outras mais para a extremidade comum (e.g., Filemom e 3 João). Muitos estudiosos têm buscado uma classificação mais exata, freqüentemente trabalhando a partir de categorias estabelecidas mediante um estudo de cartas greco-romanas em geral.<sup>66</sup> Esses

---

<sup>62</sup>Veja STOWERS, em *Letter writing* (p. 22).

<sup>63</sup>*Ibid.* (p. 25).

<sup>64</sup>David E. AUNE, *The New Testament in its literary environment* (p. 203).

<sup>65</sup>Adolf DEISSMANN, *Prolegomena to the Biblical letters and epistles*, em *Bible studies* (p. 1-59).

<sup>66</sup>Veja, e.g., STOWERS, em *Letter Writing* (p. 51-173).

estudos, no entanto, até agora não levaram a conclusões sólidas.<sup>67</sup> Provavelmente devemos nos contentar em identificar alguns dos aspectos particulares de cada carta do Novo Testamento e, em pontos específicos, estabelecer paralelos com outras cartas greco-romanas.

### O Uso de Amanuenses

O custo do papiro e o baixo índice de alfabetização significavam que muitas cartas antigas eram ditadas a escribas formados. O uso desses escribas (ou amanuenses) por autores do Novo Testamento é claramente indicado em Romanos 16.22, em que Tércio se identifica como aquele que “escreveu” a carta. Quando um amanuense escrevia uma carta, era comum o escritor acrescentar uma saudação final de próprio punho (veja 2 Ts 3.17 e Gl 6.11). Embora não tenhamos meios de saber com certeza, parece provável que a maioria das cartas do Novo Testamento foi produzida dessa maneira.

Uma questão crucial e debatida é o grau de liberdade que o escritor de uma carta dava ao seu escriba na escolha das palavras da carta.<sup>68</sup> Uma conclusão razoável é que a liberdade dada a um amanuense variava em função da habilidade dele e da natureza do relacionamento entre o escritor e o amanuense.<sup>69</sup> Pode ser, por exemplo, que, quando Paulo empregava um companheiro íntimo e de confiança como amanuense, o apóstolo lhe dava certa dose de liberdade para escolher as exatas palavras da carta — sendo que, podemos supor, Paulo sempre conferiu a carta e atestou com sua saudação final que a carta representava com precisão os seus pensamentos. Muitos estudiosos crêem que é possível explicar com essa hipótese as diferenças entre o grego das epístolas pastorais e o grego dos outros escritos de Paulo (caso em que Lucas, talvez, tenha sido o amanuense; veja 2 Tm 4.11).

---

<sup>67</sup>Por exemplo, depois de identificar as diversas categorias de cartas no mundo greco-romano, Stowers não encontra no Novo Testamento qualquer carta que se conforme exatamente com alguma dessas categorias; em vez disso ele descobre dentro das cartas do Novo Testamento paralelos com várias categorias. AUNE reconhece a dificuldade de classificar as cartas do Novo Testamento (*Literary environment*, p. 203).

<sup>68</sup>Otto ROLLER sustentou que amanuenses quase sempre gozavam de uma grande dose de liberdade (*Das Formular der paulinischer Briefe: Ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe*, esp. p. 333); mas suas conclusões têm sido seriamente questionadas (e.g., KÜMMEL, p. 251).

<sup>69</sup>Richard N. LONGENECKER, On the form, function, and authority of the New Testament letters, em *Scripture and truth*, ed. D. A. CARSON & John D. WOODBRIDGE (p. 101-14).

## A Compilação das Cartas de Paulo

Paulo escreveu suas cartas ao longo de um período de pelo menos 15 anos, a igrejas e a indivíduos separados por milhares de quilômetros. Como e quando foram elas reunidas num único conjunto, e que implicações esse processo teve para a forma canônica das cartas? Pode-se identificar duas teorias básicas sobre esse processo.

**Teorias de uma compilação repentina** Muitos estudiosos acreditam que as cartas de Paulo foram negligenciadas depois de enviadas a seus destinatários e que só em certo momento é que alguém tomou a iniciativa de ajuntá-las. Visto que as primeiras referências claras a um conjunto concreto das cartas de Paulo foram feitas por Marcião, alguns propõem que ele teve algo a ver com o processo. Marcião tinha uma coleção de dez cartas paulinas (ele não incluiu as pastorais). Talvez ele foi o primeiro a reunir as cartas de Paulo. Coleções “ortodoxas” posteriores das cartas (veja, *e.g.*, o Cânon Muratoriano, no final do século II) podem ter sido uma reação a Marcião.

Outra teoria popular atribui à primeira compilação uma data de 50 anos antes. Goodspeed, seguido por John Knox e C. L. Mitton, alega que as cartas de Paulo foram negligenciadas pela igreja depois de terem sido escritas e que a publicação de Atos (que ele data em c. 90 d.C.) levou um seguidor devoto de Paulo a começar uma coleção. De acordo com Goodspeed, esse seguidor foi ninguém menos do que Onésimo (o escravo fugido de Filemom), que escreveu Efésios como uma carta explicativa do conjunto.<sup>70</sup>

A teoria de Goodspeed está passível de objeções em diversos pontos. Efésios provavelmente foi escrita por Paulo (veja adiante o cap. 11); Atos provavelmente foi escrito muito antes de 90 d.C.; e, mais sério ainda, há bons motivos para acreditar que as cartas de Paulo circulavam entre as igrejas muito antes do final do século. O próprio Paulo incentivou que algumas de suas cartas fossem lidas em outras igrejas (veja Cl 4.16) e, dada a mobilidade dos cristãos primitivos, certamente é provável que as permuta de cartas começou numa data bem remota.<sup>71</sup> Outro indício na mesma direção é 2 Pedro 3.16 que, embora não refira-se necessariamente a um conjunto completo das cartas de Paulo, fala de diversas cartas de Paulo. Apesar do grande número de estudiosos que atribui a 2 Pedro uma data no início do século II, há bons motivos para atribuir-lhe uma data tão antiga quanto 64 ou 65 (veja adiante o cap. 20). É, então, possível que outro personagem, bem cedo na história da igreja, tenha sido responsável pela compilação. Guthrie, por exemplo, sugere que pode ter sido Timóteo.<sup>72</sup>

<sup>70</sup>GOODSPEED (p. 210-21); C. Leslie MITTON, *The formation of the Pauline corpus of letters*; John KNOX, *Philemon among the letters of Paul*, p. 63-93.

<sup>71</sup>F. F. BRUCE, Paul the apostle, em *ISBE* (vol. 3, p. 706).

<sup>72</sup>GUTHRIE (p. 998-1000). D. F. D. MOULE levanta a hipótese de que Lucas poderia ter reunido as cartas de Paulo e escrito as epístolas pastorais para aumentar coletânea (p. 264-5).

**Teorias de uma compilação gradual** Qualquer identificação de alguém como responsável pela compilação das cartas de Paulo continua sendo total especulação; pode ser, inclusive, que nenhuma pessoa tenha tido um papel importante no processo. Na realidade, caso as cartas de Paulo tenham começado a circular pouco depois de terem sido escritas, talvez o mais provável é que o processo tenha sido gradual. Simplesmente não temos informações suficientes para saber com certeza. Também é impossível saber quando essa coleção ficou completa. Alguns estudiosos acreditam que *1 Clemente* (c. de 96 d.C.) pressupõe uma coleção completa; outros estudiosos acreditam, com igual ênfase, que não. Mas Zahn elaborou uma sólida defesa em favor de se atribuir à coleção uma data em algum momento entre a morte de Paulo e o fim do século I.<sup>73</sup> Qualquer que seja a data, o processo que imaginamos aqui não deixa praticamente qualquer margem para a ampla obra editorial que alguns acreditam que foi acontecendo à medida que as cartas paulinas foram reunidas. Em vez de pensarmos que um editor ou editores formaram o conjunto, reorganizando seu conteúdo, devemos imaginar um processo simples de compilação e, depois, de cópia.

---

<sup>73</sup>Theodor ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, vol. 2, p. 811-39.

---

## romanos

### CONTEÚDO

Romanos é a mais longa e teologicamente mais significativa das cartas de Paulo, “o mais puro evangelho” (Lutero). A carta assume a forma de um tratado teológico emoldurado por uma introdução (1.1-17) e uma conclusão (15.14—16.27) epistolares. A introdução contém os costumeiros prefácio (1.1-7) e ação de graças (1.8-15) e termina com uma frase de transição que apresenta o tema da carta: o evangelho como a revelação da justiça de Deus, uma justiça que só é possível experimentar mediante a fé (1.16-17).

*O evangelho como a justiça de Deus mediante a fé (1.18—4.25).* A justiça de Deus mediante a fé é o tema da primeira seção principal da carta. Paulo prepara o caminho para esse tema ao explicar por que foi necessário que Deus manifestasse sua justiça e por que os seres humanos podem experimentar essa justiça mediante a fé somente. O pecado, diz Paulo, subjugou todas as pessoas, e somente um ato de Deus, experienciado como um dom gratuito mediante a fé, pode romper esse jugo (1.18—3.20). A ira de Deus, sua cólera santa que irrompe condenadora, paira sobre todos os pecadores (1.18-19). E com toda razão. Pois Deus se fez conhecido a todas as pessoas por intermédio da criação; o fato de se terem afastado dele, indo atrás de deuses que elas próprias fabricaram, torna-as “indesculpáveis” (1.20-32). Ainda menos desculpas têm os judeus, pois possuem, em sua lei, uma expressão clara e detalhada da vontade divina. A simples posse dessa lei ou o ter no corpo o sinal exterior da aliança com Deus (a circuncisão) não basta para proteger os judeus da ira divina (2.1—3.8). Desse modo, conclui Paulo, todas as pessoas, judeus ou gentios, são escravos impotentes do pecado e, não importa o que façam, são incapazes de estabelecer um relacionamento com Deus (3.9-20).

Só Deus pode modificar essa situação trágica, e assim ele fez ao tornar disponível, mediante o sacrifício de seu Filho, um meio de as pessoas tornarem-se justas, ou inocentes, diante de Deus (3.21-26). Essa justificação, Paulo insiste,

pode ser obtida apenas mediante a fé (3.27-31), como está claramente ilustrado no caso de Abraão (4.1-25).

*O evangelho como o poder de Deus para salvação (5.1—8.39).* Depois de mostrar como seres humanos pecadores podem ser declarados justos diante de Deus mediante a fé, Paulo, na segunda seção principal da carta, desenvolve a importância desse ato tanto para o juízo futuro quanto para a vida terrena presente. Ser justificado significa experimentar a “paz com Deus” ou a reconciliação com Deus e especialmente uma firme esperança de justificação no dia do juízo (5.1-11). A base dessa esperança é o relacionamento entre o crente com Cristo, o qual, desfazendo os efeitos do pecado de Adão, conquistou a vida eterna para todos os que lhe pertencem (5.12-21). Mesmo assim, apesar de transferidos para a esfera da nova realidade, onde Cristo, a retidão, a graça e a vida reinam, o cristão ainda tem de lutar contra os poderes desta esfera atual: o pecado, a lei, a morte e a carne. Mas lutamos com confiança, sabendo que Cristo nos libertou da tirania desses poderes. Por esse motivo o pecado já não pode nos impor condições (6.1-14); Deus agora é nosso amo, fato este que nossa vida deve refletir (6.15-23). De semelhante modo a lei, que, devido ao pecado, ao invés de melhorar, piorou a situação das pessoas, já não tem domínio sobre o crente (7.1-25). Por meio do Espírito de Deus, o cristão tem assegurada a vitória final sobre a morte e o poder da carne (8.1-13). Esse mesmo Espírito, tornando-nos filhos de Deus (8.14-17), proporciona uma certeza adicional de que a obra que Deus começou em nós terá um fim triunfante: com absoluta certeza a justificação conduzirá à glorificação (8.18-39).

*O evangelho e Israel (9.1—11.36).* Um tema-chave ao longo de Romanos 1—8 é a questão da relação entre lei e evangelho, judeus e gentios, o antigo povo da aliança com Deus e o Seu novo povo da aliança. Esse é o assunto da terceira seção principal da carta. Será que a transferência dos privilégios da aliança de Israel para a igreja significa que Deus invalidou as promessas que fez a Israel (9.1-6a)? De forma nenhuma, é o que Paulo responde. Primeiramente, as promessas de Deus jamais tiveram a intenção de assegurar a salvação de cada israelita por nascimento (9.6b-29). Em segundo lugar, o próprio povo de Israel é culpado por deixar de acolher a justiça de Deus em Cristo, apesar da clara mensagem de Deus a esse povo (9.30—10.21). Além disso, alguns israelitas, como Paulo, estão sendo salvos, e as promessas de Deus estão-se cumprindo neles (11.1-10). Finalmente, na parte culminante de sua demonstração, Paulo refuta as declarações arrogantes de alguns cristãos gentios, lembrando-os de que foi somente por intermédio de Israel que a salvação chegou até eles e de que está por vir um dia quando a promessa de Deus a Israel se cumprirá plenamente e “todo o Israel será salvo” (11.12-36).

*O evangelho e a transformação da vida (12.1—15.13).* A última seção principal do tratado teológico de Paulo é dedicado ao resultado prático da atuação da graça de Deus no evangelho. Numa declaração inicial concisa, Paulo lembra seus leitores que essa graça de Deus deve estimular a entrega sacrificial de si mesmos ao serviço a Deus (12.1-2). Esse serviço pode assumir várias formas, à medida que os múltiplos dons que Deus concedeu a seu povo são

exercidos (12.3-8). Os muitos e detalhados aspectos desse serviço a Deus devem ser permeados pelo amor (12.9-21). Paulo adverte que servir a Deus não significa que o cristão pode desatender às reivindicações legítimas que o governo nos impõe (13.1-7). Embora livres da lei, os cristãos não podem tampouco desatender à vigência contínua do mandamento que sintetiza a lei: amar o próximo como a nós mesmos (13.8-10). O cristão deve servir a Deus dessa maneira, reconhecendo que o dia da salvação já está lançando em nosso caminho os raios de sua luz e que nossa vida deve refletir essa luz (13.11-14). Por fim Paulo aborda um assunto que, segundo parece, provocou grandes divisões na igreja em Roma e, sem dúvida alguma, em outros lugares: a observância de certas regras e rituais alimentares (14.1—15.13). Alguns dos cristãos em Roma jactavam-se de serem fortes na fé e desprezavam outros que não estavam convictos de que sua fé lhes permitia comer qualquer tipo de comida e desconsiderar dias fixos de adoração. Estes, por sua vez, condenavam os assim chamados fortes na fé como crentes que faziam concessões excessivas. Paulo, embora identificando-se com os fortes, exige que cada lado respeite as opiniões do outro e aprenda a viver em tolerância mútua.

A conclusão epistolar (15.14—16.27) contém informações sobre a situação e planos de viagem de Paulo (15.14-29), um pedido de oração pois ele se prepara para levar a oferta aos cristãos de Jerusalém (15.30-33), a recomendação de uma irmã em Cristo e uma longa série de saudações (16.1-16) e uma advertência final sobre falsos mestres, seguida de notas pessoais e uma bênção (16.17-27 [do ponto de vista textual há dúvidas quanto aos vv. 25-27]).

## AUTOR

A carta aos Romanos afirma ter sido escrita por Paulo (1.1), e essa afirmação não tem sido seriamente contestada. Tércio, identificado em 16.22, foi provavelmente o amanuense ou escriba de Paulo. Embora às vezes Paulo talvez tenha dado a seu amanuense certa liberdade na redação de suas cartas, praticamente inexistem indícios de que isso tenha acontecido em Romanos. Um pequeno número de pessoas têm-se perguntado se alguns trechos de Romanos foram escritos por outra pessoa e incorporados na carta por Paulo, mas nenhuma dessas teorias tem-se revelado convincente (veja adiante a seção “Integridade”).

## LOCAL DE ORIGEM E DATA

Como acontece com a autoria paulina de Romanos, também há poucas dúvidas sobre o contexto geral em que ele escreveu. De acordo com 15.22-29, três localidades estão nos planos de viagem de Paulo: Jerusalém, Roma e Espanha. O destino imediato de Paulo é Jerusalém. Como se vê em sua oração em 15.30-33, Paulo aguarda com considerável expectativa essa viagem a Jerusalém. Ele está levando aos empobrecidos cristãos judeus de Jerusalém uma oferta recolhida entre as igrejas gentílicas que ele plantou (15.25-27) e não está seguro de como



a oferta será recebida. A sua esperança é que a oferta seja aceitável aos crentes judeus e que isso ajude a consolidar as relações entre cristãos judeus e gentílicos. Mas Paulo não está certo disso e pede aos cristãos de Roma que orem por esse resultado.

A segunda parada que Paulo planeja fazer é em Roma, mas apenas de passagem a caminho da Espanha (15.24, 28). Isso não é menosprezar a importância estratégica de Roma, mas reflete o senso de chamado de Paulo de “pregar o evangelho, não onde Cristo já fora anunciado” (15.20). O olhar de Paulo está fixado na longínqua Espanha, pois a tarefa inicial de plantar igrejas no Mediterrâneo oriental está completada: “desde Jerusalém e circunvizinhanças até ao Ilírico, tenho divulgado o evangelho de Cristo” (15.19). Como resultado de suas três primeiras viagens missionárias, igrejas pujantes foram plantadas nos principais centros metropolitanos em toda essa região. Essas igrejas podem levar adiante a tarefa de evangelização em suas respectivas áreas, enquanto Paulo procura cumprir o seu chamado em território pioneiro.

Quando comparamos essas indicações com os detalhes da carreira missionária de Paulo em Atos, fica claro que, ao escrever Romanos, Paulo deve estar perto do final da sua terceira viagem missionária. Foi nessa ocasião que Paulo estava se preparando para voltar a Jerusalém, tendo Roma como seu próximo destino (veja At 19.21; 20.16). Corinto é o local mais provável onde a carta foi escrita. Quando Lucas nos conta que Paulo passou três meses na Grécia (At 20.3), o mais provável é que o apóstolo tenha ficado em Corinto (veja 2 Co 13.1, 10). A confirmação de que Corinto foi o local de composição da epístola acha-se na recomendação que Paulo faz de uma mulher que vivia em Cencreia, uma cidade vizinha de Corinto (16.1-2); e o Gaio que manda saudações em 16.23 pode ser o mesmo que Paulo batizou em Corinto (1 Co 1.14). Alguns também imaginam ser possível identificar o tesoureiro da cidade, Erasto (16.23), com o Erasto mencionado numa inscrição encontrada em Corinto.<sup>1</sup>

A data em que Paulo escreveu Romanos dependerá, portanto, da data dos três meses que ele permaneceu na Grécia; determinar essa data depende, por sua vez, da cronologia da vida e ministério de Paulo como um todo. Conquanto haja uma margem de erro de um ou dois anos, 57 d.C. é a melhor alternativa (veja a tabela 6 no cap. 7).<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Veja o debate em *Erastus the Aedile*, de David W. J. GILL (*TynB* 40, p. 293-302).

<sup>2</sup>A maioria das introduções e comentários concorda com essa data aproximada. Minimizando o valor histórico de Atos, Charles BUCK e Greer TAYLOR atribuem a Romanos a data de 47 d.C. (*Saint Paul: a study of the development of his thought*, p. 170-1), Gerd LÜDEMANN, a data de 51/52 ou 54/55 (*Paul, apostle to the gentiles: studies in chronology*, p. 263), ao passo que J. R. RICHARDS atribui a data de 52-54 porque pensa, com base em evidências internas, que Romanos deve anteceder 1 Coríntios (*Romans and I Corinthians: their chronological relationship and comparative dates [NTS 13, p. 14-30]*).

## DESTINATÁRIOS

Pressupondo que o texto impresso em nossas Bíblias em grego e português esteja certo (quanto a isso, ver a seção seguinte), a carta é dirigida “a todos os amados de Deus, que estais em Roma, chamados para serdes santos” (1.7; cf. também 1.15). Não temos dados claros da origem da igreja em Roma nem de sua composição à época em que Paulo lhe escreveu. Por volta de 180 d.C. Irineu identificou Pedro e Paulo conjuntamente como fundadores da igreja em Roma (*Adv. Haer.* 3.1.2), ao passo que tradição posterior menciona Pedro como o fundador e primeiro bispo da igreja (e.g., o *Catalogus Liberianus* [354 d.C.]). Mas nenhuma das duas tradições pode ser aceita. A própria carta deixa claro que Paulo era estranho à igreja em Roma (veja 1.10, 13; 15.22), e é improvável que Paulo estivesse planejando o tipo de visita descrita em 1.8-15 a uma igreja fundada por Pedro. Nem é provável que Pedro tenha ido a Roma cedo o suficiente para ter fundado uma igreja ali.<sup>3</sup> Uma vez que nenhum outro apóstolo é associado à fundação da igreja em Roma, podemos concordar com a avaliação do “Ambrosiastro” do século IV de que os romanos “abraçaram a fé em Cristo, ainda que de acordo com o ritual judaico, sem terem visto qualquer sinal de obras portentosas ou qualquer dos apóstolos”.<sup>4</sup> Caso então tenhamos que especular, a situação mais provável é que judeus convertidos no Dia de Pentecostes (veja At 2.10) foram os primeiros a levar o evangelho à grande capital.

“Ambrosiastro” provavelmente também está certo ao pensar que o cristianismo em Roma começou entre judeus (“de acordo com o ritual judaico”). Perto do final do século I a.C. os judeus constituíam uma parcela significativa dos cidadãos de Roma.<sup>5</sup> Aquele, como Paulo veio a descobrir, era o mais fértil canteiro para plantar o evangelho — especialmente se peregrinos que voltaram de Pentecostes plantaram inicialmente a semente. Que havia cristãos judeus em Roma por volta de (provavelmente) 49 d.C. é atestado pela declaração de Suetônio de que o imperador romano Cláudio “expulsou os judeus de Roma por estarem constantemente brigando, instigados por Cresto” (*Vida de Cláudio* 25.2). Em geral se aceita que “Cresto” (no latim *Chrestus*) é uma corruptela do grego *Χριστός* (*Christos*, “Cristo”) e que o comentário de Suetônio refere-se a violentos debates dentro da comunidade judaica em Roma quanto às reivindicações de Jesus ser o Cristo. Que esse incidente ocorreu em 49, conforme afirma Orósio, escritor do século V, é algo menos certo, embora a data receba confirmação indireta de At 18.2, onde Lucas diz que Áquila e Priscila haviam recentemente

<sup>3</sup>Veja o debate em *Peter: disciple, apostle, martyr*, de Oscar CULLMANN (p. 72-157).

<sup>4</sup>Ambrosiastro, *PL* 17, col. 46.

<sup>5</sup>Veja, e.g., *Embaixada a Gaio*, de FILO; e observe o debate em *The Jews of ancient Rome*, de Harry J. LEON (p. 4-9) e *The Jewish community in ancient Rome and the origins of Roman Christianity*, de Wolfgang WIEFEL (em *The Romans debate*, ed. por Karl Donfried [Minneapolis, Augsburg, 1977, p. 101-8]).

chegado da Itália “em vista de ter Cláudio decretado que todos os judeus se retirassem de Roma”.<sup>6</sup>

Uma vez que a essa altura os romanos não teriam feito distinção entre judeus e cristãos judeus, os dois grupos teriam sido afetados pela expulsão por Cláudio. Mas, conforme aconteceu com expulsões análogas em outras ocasiões, o edito provavelmente não permaneceu em vigor por muito tempo, e menos de um decênio depois encontramos Áquila e Priscila de volta a Roma (Rm 16.3). Contudo, durante sua vigência, o edito deve ter causado um impacto profundo na igreja em Roma. Na ausência dos cristãos judeus, o gentios que foram atraídos para o cristianismo devem ter assumido a igreja, e os cristãos judeus que depois voltaram provavelmente eram minoria e talvez fossem vistos com certa condescendência pela ala gentílica agora dominante.<sup>7</sup>

Portanto, quando Paulo escreve sua carta, podemos estar certos de que havia cristãos judeus e gentios em Roma, provavelmente encontrando-se em diversas igrejas nos lares ao invés de em uma única congregação grande.<sup>8</sup> Será que Paulo está escrevendo a essa comunidade mista como um todo? Ou será que ele se dirige a apenas um segmento da comunidade? Somente as evidências da própria carta podem responder essas perguntas.

Ao nos voltarmos, porém, para a carta, somos confrontados com dados aparentemente conflitantes. De um lado existem indícios de que Paulo tinha em mente um público cristão judeu: (1) ele saúda os cristãos judeus Priscila e Áquila e seus “patrícios” (BLH) Andrônico, Júnias e Herodião (16.3, 7, 11); (2) ele se dirige a um judeu no capítulo 2 (e.g., v. 17); (3) ele associa seus leitores à lei mosaica: não estão “debaixo da lei” (6.14, 15) porque “morreram relativamente à lei” (7.4; e observe-se 7.1, “falo aos que conhecem a lei”); (4) Paulo chama Abraão de “nosso pai” (4.1); e (5) boa parte da carta é dedicada a assuntos que seriam de particular interesse de cristãos judeus: o pecado dos judeus (2.1—3.8); a lei mosaica, vista como insuficiente (3.19-20, 27-31; 4.12-15; 5.13-14, 20; 6.14; 7.1—8.4; 9.30—10.8) mas que alcança perfeição em Cristo (3.31; 8.4; 13.8-10); a importância de Abraão, de quem procede Israel (cap. 4); e o papel de Israel na história da salvação (caps. 9—11).

De outro lado, indícios de um público cristão gentílico são igualmente evidentes: (1) no endereço da carta inteira Paulo inclui seus leitores entre os gentios a quem fora chamado a ministrar (1.5-6; cf. também 1.13 e 15.14-21); (2) ele se dirige diretamente a “vós outros, que sois gentios” em 11.13 (prossequindo

<sup>6</sup>Veja esp. E. Mary SMALLWOOD, em *The Jews under Roman rule* (SJLA 20, p. 210-6) e F. F. BRUCE, em *The Romans debate — continued* (BJRL 64, p. 338-9). Para uma opinião divergente, veja LEON, em *Jews* (p. 23-27).

<sup>7</sup>Veja esp. WIEFEL, em *Jewish community* (p. 109-13).

<sup>8</sup>Observa-se, e.g., que a palavra “igreja” não aparece em Romanos; veja F. F. BRUCE, em *Paul: apostle of the heart set free* (p. 385-9). A comunidade cristã pode ter, então, refletido a falta de centralização que caracterizava a comunidade judaica em Roma; veja Romano PENNA, em *Les Juifs à Rome au temps de l'apôtre Paul* (NTS 28, p. 327-8); LEON, em *Jews* (p. 135-70).

ao longo de 11.14-24 com o emprego da segunda pessoa do plural); e (3) o pedido que Paulo de que os cristãos de Roma “aceitem-se uns aos outros” (15.7, NVI) parece estar dirigida especialmente aos gentios (veja vv. 8-9).

Ao tentarmos conciliar esses indícios aparentemente conflitantes sobre o público de Paulo na epístola aos Romanos, devemos considerar algumas opções. Em primeiro lugar, poderíamos desprezar os indícios de um público cristão gentílico e concluir que a carta é dirigida no seu todo ou na sua maior parte a cristãos judeus.<sup>9</sup> Tem-se afirmado, por exemplo, que 1.6 simplesmente afirma que cristãos romanos estavam entre os “chamados para serem de Jesus Cristo” ou que, no versículo 5, τὰ ἔθνη (*ta ethnē*) significa “nações” ao invés de “gentios” (veja NVI). Mas nenhuma das duas alternativas é convincente. Num contexto que trata do apostolado de Paulo, τὰ ἔθνη quase certamente significa “gentios” e a relação entre os versículos 5 e 6 (ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς [*en hois este kai hymeis*], “de cujo número sois também vós”) é melhor explicado contando aos leitores da carta entre estes gentios.<sup>10</sup>

À luz desses versículos, pois, podemos tender para a conclusão oposta: que a carta aos Romanos é dirigida somente a cristãos gentios.<sup>11</sup> Aliás, há mais evidência em favor de um público cristão gentílico do que de um cristão judeu. Não somente 1.5-6 é muito significativo, por aparecer no endereçamento da carta como um todo, como também os indícios de um público leitor cristão judeu não são assim tão fortes. A palavra dirigida diretamente a um “judeu” no capítulo 2 é um recurso literário e não diz nada sobre o público alvo. Chamar Abraão de “nosso pai” (4.1) sugeriria um público judeu somente se Paulo estivesse incluindo todos os seus leitores nessa designação. Mas isso não está claro: ele pode estar pensando apenas em si mesmo e alguns outros cristãos judeus. Certamente Paulo insinua que seus leitores tiveram alguma experiência com a lei mosaica (6.14; 7.4), mas há um sentido em que, de acordo com Paulo, até mesmo os gentios têm estado debaixo da lei. Além do mais, muitos dos gentios da comunidade cristã em Roma eram provavelmente pessoas que anteriormente tinham sido tementes a Deus — adoradores do Deus de Israel que não haviam sido circuncidados e, por isso, não haviam se tornado membros da comunidade da aliança. Todavia, teriam aprendido muito sobre a lei mosaica na sinagoga.<sup>12</sup> Por fim, embora boa parte de Romanos seja, de fato, um debate com o judaísmo, não

<sup>9</sup>Este ponto de vista foi inicialmente popularizado por F. C. BAUR (Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde, em *Historisch-kritische Untersuchungen zum Neuen Testament* [vol. 1, p. 147-266]). Veja também ZAHN (vol. 1, p. 421-34).

<sup>10</sup>Veja Douglas J. MOO, em *Romans* (vol. 1, WEC, p. 10-13, 44-6).

<sup>11</sup>Veja esp. Johannes MUNCK, em *Paul and the salvation of Mankind* (p. 200-9); Walter SCHMITHALS, em *Der Römerbrief als historisches Problem* (SNT 9, p. 9-89); JÜLICHER (p. 112-5).

<sup>12</sup>SCHMITHALS, *Römerbrief*, p. 69-82; J. D. G. DUNN, *Romans 1-8* (WBC, p. xlvi-xlviii).

está assim tão claro que esse debate seria irrelevante para um público gentio. Muito pelo contrário. Os gentios, da mesma forma como os judeus, precisavam compreender o que o cumprimento do plano de Deus em Cristo tinha que ver com o povo de Deus do Antigo Testamento e com suas promessas a ele e com a continuidade histórica desse povo no judaísmo daqueles dias. Nesse aspecto é importante observar que o ensino de Paulo sobre o futuro de Israel em 11.12-24 é especificamente dirigido aos gentios.

Embora haja muita evidência em favor de limitar o público de Paulo a cristãos gentios, é duvidoso que possamos excluir inteiramente os cristãos judeus. Paulo se dirige “a *todos* os amados de Deus, que estais em Roma, chamados para serdes santos” (1.7), e é certo que havia cristãos judeus em Roma. Se, conforme sustentamos (veja adiante), o capítulo 16 faz parte da carta original de Paulo aos Romanos, pelo menos os cristãos judeus mencionados ali devem ser incluídos entre os destinatários de Paulo. Ademais, os “fracos na fé” a quem Paulo se dirige em 14.1—15.13 devem, com grandes possibilidades, ser identificados com a facção cristã judaica.

De sorte que parece que, em Romanos, Paulo está se dirigindo tanto a cristãos judeus quanto a gentios. Isso talvez signifique que Paulo se dirige a cristãos gentios em alguns textos e a cristãos judeus em outros. A tentativa mais minuciosa de entender a carta dessa maneira é a de Paul Minear. Ele identifica nada menos do que cinco grupos distintos na comunidade cristã em Roma e acredita que cada seção de Romanos tem especificamente um desses grupos em vista.<sup>13</sup> Mas Paulo não diz o suficiente para deixar clara a existência de tantos grupos distintos. E, à exceção de um ou dois trechos (*e.g.*, 11.12-24), a epístola também não insinua um público restrito a apenas alguns dos cristãos de Roma. Devemos, por isso, concluir que, em Romanos, Paulo se dirige a uma comunidade mista de cristãos judeus e gentílicos.<sup>14</sup> Quase certamente, contudo, os cristãos gentios constituíam uma maioria suficientemente grande para justificar o fato de Paulo incluir a comunidade cristã em Roma dentro da esfera daqueles gentios para quem seu apostolado estava especialmente voltado.

## INTEGRIDADE, HISTÓRIA LITERÁRIA E TEXTO

Até agora analisamos Romanos pressupondo que a carta que Paulo enviou aos cristãos de Roma era formada por todos os 16 capítulos impressos em nossas Bíblias. Mas é preciso examinarmos agora essa suposição, pois um número significativo de estudiosos duvida que esse seja o caso. Uns poucos restringem seu raciocínio a considerações internas. Afirmam que há inconsistências dentro do Romanos canônico e que é possível explicá-las somente com a hipótese de que,

<sup>13</sup>Paul MINEAR, *The obedience of faith: the purposes of Paul in the epistle to the Romans*.

<sup>14</sup>Essa é a conclusão da maioria das introduções e comentários; veja, *e.g.*, KÜMMEL (p. 309-11).

na realidade, a carta é uma combinação de duas ou mais cartas originais ou de que um redator inseriu várias interpolações no texto da carta original de Paulo.<sup>15</sup> Essas teorias não somente são desprovidas de qualquer evidência textual, como também seus proponentes fabricaram inconsistências numa carta que ao longo dos séculos tem sido elogiada por seu rigor lógico e sua clareza de raciocínio.<sup>16</sup>

Existem, no entanto, diversas outras teorias sobre a forma original e a história literária de Romanos que merecem uma consideração mais detida, pois são fruto de dificuldades existentes dentro do próprio texto da carta. Um aspecto central dessas teorias é o lugar ocupado pela doxologia que, na maioria dos textos e traduções modernas, é incluída bem no fim da carta (16.25-27). Alguns manuscritos a omitem e em outros ela aparece em diferentes lugares. As seguintes seqüências são encontradas na tradição dos manuscritos gregos:

- |    |  |   |
|----|--|---|
| 1. | 1.1—14.23; 15.1—16.23; 16.25-27              | $p^{61}$ (?), B, C, D, 1739, <i>et al</i> |
| 2. | 1.1—14.23; 16.25-27; 15.1—16.23;<br>16.25-27 | A, P, 5, 33, 104                          |
| 3. | 1.1—14.23; 16.25-27; 15.1—16.24              | $\psi$ , o texto "majoritário", $sy^h$    |
| 4. | 1.1—14.23; 15.1—16.24                        | F, G, 629, [arquétipo de D?]              |
| 5. | 1.1—15.33; 16.25-27; 16.1—23                 | $p^{46}$                                  |

Visto que doxologias geralmente concluem uma carta, a presença da doxologia depois do capítulo 14 ou do capítulo 15 poderia indicar que em determinado momento a carta terminava em um ou outro desses capítulos. E essa possibilidade é aumentada por outras evidências.

1. Diversos manuscritos da Vulgata Latina omitem completamente 15.1—16.23.
2. Outro códice da Vulgata (o códice Amiatino) contém 15.1—16.24, mas omite o sumário dessa seção.
3. Tertuliano, Irineu e Cipriano não fazem referência aos capítulos 15 e 16 em trechos em que seria de esperar que fizessem, caso tivessem o texto na forma de 16 capítulos.

<sup>15</sup>SCHMITHALS propõe um "Romanos A", constituído dos caps. 1—11 e 15.8-13, e um "Romanos B", formado por 12.1—15.7; 15.14-32; 16.21-23 e 15.33, com várias outras interpolações e fragmentos de menor importância (veja o sumário que ele apresenta em *Römerbrief*, p. 180-211). J. KINOSHITA também identifica duas cartas originais distintas em nossa epístola aos Romanos; é, no entanto, significativo que ele divida as coisas de modo bem diferente do que SCHMITHALS (Romans — two writings combined [*NovT* 7, p. 258-77]). Outra abordagem é a de J. C. O'NEILL, que identifica numerosas inserções editoriais no texto de Romanos (*Paul's letter to the Romans*, PNTC).

<sup>16</sup>Veja a resenha do comentário de O'Neill feita por Nigel M. WATSON, em *Simplifying the righteousness of God: a critique of J. C. O'Neill's Romans* (*SJT* 30, p. 464-9).

Esses dados indicam que uma forma de Romanos com 14 capítulos existia na igreja primitiva, o que levou alguns estudiosos à conclusão de que essa era a versão original. Observando que uns poucos manuscritos (G e o g da Antiga Versão Latina) omitem a referência a Roma em 1.7 e 1.15 (e Paulo não menciona um destino específico em outros trechos nos capítulos 1—14), esses estudiosos sustentam que Paulo escreveu primeiramente os capítulos 1—14 como um tratado doutrinário genérico e posteriormente, ao enviá-lo a Roma, acrescentou os capítulos 15—16.<sup>17</sup> Essa reconstrução é improvável. A íntima relação entre os capítulos 14 e 15 torna impossível pensar que o capítulo 14 chegou a existir sem pelo menos a primeira parte do 15.<sup>18</sup> Como, então, surgiu a recensão de Romanos com 14 capítulos? Lightfoot propõe que o próprio Paulo pode ter abreviado sua carta aos Romanos com o intuito de universalizar a epístola.<sup>19</sup> Mas isso ainda não explica a abrupta interrupção entre os capítulos 14 e 15.<sup>20</sup> A mesma objeção aplica-se à teoria de Gamble de que o texto foi encurtado após a morte de Paulo a fim de fazer com que a carta se tornasse de aplicação mais universal.<sup>21</sup> Talvez a melhor explicação também seja a mais antiga: que Marcião foi responsável por cortar fora os dois capítulos finais da carta.<sup>22</sup> Devido a seus preconceitos contra o Antigo Testamento, é possível que Marcião tenha ficado descontente com as citações do Antigo Testamento encontradas em 15.3 e 15.9-12 e tenha considerado 15.1 o lugar mais apropriado para interromper a carta.

Nas últimas décadas, porém, alguns estudiosos têm achado que a carta de Paulo aos Romanos não incluía o capítulo 16. O posicionamento da doxologia depois do capítulo 15 no antigo e importante manuscrito *p*<sup>46</sup> sugere que alguma forma da carta pode ter terminado aí, e alega-se que o conteúdo do capítulo 16 torna improvável que ele tivesse sido dirigido à igreja em Roma. Nos capítulos 1—15 nada nos preparou para a advertência sobre falsos mestres em 16.17-20. Mas ainda mais importante é o fato de que, no capítulo 16, Paulo saúda nominalmente 25 indivíduos, duas famílias, uma igreja que funcionava na casa de uma família e um número não especificado de “irmãos” e “santos”. Tudo isso em uma igreja que ele jamais visitou! Afirma-se que devemos, com toda certeza, concluir que o capítulo 16 foi originariamente uma carta independente — talvez uma

<sup>17</sup>E.g., Kirsopp LAKE, em *The earlier epistles of St. Paul* (p. 350-66).

<sup>18</sup>Veja, e.g., William SANDAY & Arthur C. HEADLAM, em *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Romans* (ICC, p. xci); Harry GAMBLE Jr., em *The textual history of the letter to the Romans: a study in textual and literary criticism* (p. 84).

<sup>19</sup>J. B. LIGHTFOOT, *The structure and destination of the epistle to the Romans*, em *Biblical essays*, p. 287-320, 352-74; veja também James DENNEY, em *St. Paul's Epistle to the Romans* (EGT, vol. 2, p. 576-82).

<sup>20</sup>Veja as críticas feitas por HORT à posição de Lightfoot, em *Biblical essays* (p. 321-51).

<sup>21</sup>GAMBLE, *Textual history* (p. 115-24).

<sup>22</sup>Veja, e.g., KÜMMEL (p. 316); GUTHRIE (p. 421-2); SANDAY & HEADLAM, em *Romans* (p. lxvi).

carta de recomendação para Febe<sup>23</sup> — ou que foi acrescentado quando Paulo enviou sua carta aos Romanos à igreja em Éfeso.<sup>24</sup>

Essa tese baseia-se em terreno bastante instável. Não há absolutamente qualquer evidência textual direta em favor de uma forma da carta com 15 capítulos. Advertências a respeito de falsos mestres não são de modo algum irreconciliáveis com textos tais como 3.8, e com frequência Paulo inclui em suas cartas um desses lembretes de última hora.<sup>25</sup> De igual forma o número de saudações no capítulo 16 não é incompatível com um destino em Roma. Muitos daqueles que recebem saudações podem ter sido, à semelhança de Priscila e Áquila, cristãos judeus que antes tinham sido forçados a fugir de Roma e que tinham se encontrado com Paulo durante as viagens do apóstolo. Que poderia ser mais natural do que crentes oriundos de Roma passarem seu exílio forçado em cidades orientais de influência romana como aquelas em que Paulo esteve ocupado fundando igrejas?

Temos, portanto, bons motivos para concluir que a carta aos cristãos romanos continha todos os 16 capítulos.<sup>26</sup> Se a doxologia deve ou não ser incluída no final do capítulo 16 é outra questão. Embora completamente omitida em somente uns poucos manuscritos, as várias posições em que é colocada sugerem que pode ter sido acrescentada para dar um fecho a uma das recensões da carta na igreja primitiva.<sup>27</sup> Ademais, uma doxologia para encerramento de uma carta não tem paralelo nas cartas de Paulo, e afirma-se que o estilo dessa doxologia não é paulino. Mas esses argumentos não são conclusivos,<sup>28</sup> e acreditamos que é provável que 16.25-27 foi a conclusão que o próprio Paulo deu à sua carta.

<sup>23</sup>E.g., Edgar J. GOODSPEED, em Phoebe's letter of introduction (*HTR* 44, p. 55-7); SCHMITHALS, em *Römerbrief* (p. 125-51); MOFFAT (p. 135-9); JÜLICHER (p. 109-12). J. I. H. McDONALD mostrou que é possível uma carta de apresentação assim concisa (Was Romans XVI a separate letter? [*NTS* 16, p. 369-72]).

<sup>24</sup>Esse ponto de vista é associado esp. a T. W. MANSON; veja seu artigo Letter to the Romans — and others (*BJRL* 31, p. 224-40). Alguns que adotam um ponto de vista semelhante são G. ZUNTZ, em *The text of the epistles: a disquisition upon the corpus paulinum* (p. 276-7); MCNEILE (p. 154-8); e MARTIN (vol. 2, p. 194-6).

<sup>25</sup>GAMBLE, *Textual history* (p. 52). OLLROG, que entende que o cap. 16 pertence à carta original, sustenta que 16.17-20a é uma interpolação pós-paulina (Die Abfassungsverhältnisse von Röm 16 [em *Kirche, Fs. Günther Bornkamm*, ed. por D. Lührmann e G. Strecker, p. 221-44]).

<sup>26</sup>Além de outras obras citadas nestas notas, veja Bruce N. KAYE, em To the Romans and others revisited (*NovT* 18, p. 37-77).

<sup>27</sup>Veja, e.g., LAKE, em *Earlier Epistles* (p. 343-6); MANSON, em To the Romans and others (p. 8).

<sup>28</sup>Veja Larry W. HURTADO, em The doxology at the end of Romans (em *New Testament textual criticism: its significance for exegesis, Fs. Bruce M. Metzger*, ed. por E. J. Epp e G. D. Fee [p. 185-99]).



## NATUREZA E GÊNERO

Romanos tem sido, em várias ocasiões, vista como um tratado não-temporal, um “compêndio de doutrina cristã” (Melanchthon) que transcende o tempo. No entanto, embora certamente fale a cada geração de cristãos, a mensagem de Romanos está enraizada num documento escrito a certos destinatários numa situação específica. Em outras palavras, Romanos é uma carta.

Mas que tipo de carta? No mundo antigo havia muitos tipos de cartas, desde breves pedidos de dinheiro feitos por filhos longe de casa até longos artigos cujo propósito era alcançar um público vasto.<sup>29</sup> As cartas de Paulo geralmente se enquadram em algum ponto entre esses dois extremos, mas Romanos, mais do que qualquer outra das cartas de Paulo (com a possível exceção de Efésios), está mais próxima dessa última extremidade do espectro. Na verdade, Romanos foi escrita dentro de uma série de circunstâncias específicas que são enumeradas na introdução e conclusão epistolares do livro (1.1-17; 15.14—16.27). Mas, dentro desse arcabouço, Paulo desenvolve um raciocínio que segue a lógica interna do evangelho. Isso contrasta fortemente com, digamos, 1 Coríntios, onde os temas tratados por Paulo são determinados pelas necessidades e perguntas dos coríntios. As perguntas que são feitas em Romanos (e.g., 3.1, 5, 27; 4.1; 6.1, 15) são recursos literários usados por Paulo para promover seus próprios argumentos.<sup>30</sup> Nos capítulos 1—13 Paulo não faz nenhuma alusão a uma circunstância ou indivíduo específicos dentro da comunidade cristã em Roma. Quando se dirige a seus leitores, ele o faz em termos que poderiam ser aplicados a qualquer grupo cristão: “irmãos” (7.4; 8.12; 10.1; 11.25); os “que conhecem a lei” (7.1); “vós outros, que sois gentios” (11.13). Nem mesmo os capítulos 14—15 exigem que se tenha em mente uma situação específica em Roma.<sup>31</sup>

Podemos, então, descrever Romanos como uma carta-tratado, que tem como componente básico um argumento teológico ou uma série deles.<sup>32</sup> É arriscado tentar estabelecer uma identificação mais específica do gênero literário. Bultmann e outros têm comparado Romanos à diatribe, um gênero de debate que era popular entre filósofos cínico-estóicos.<sup>33</sup> Características da diatribe em Romanos são o discurso direto feito a um oponente ou interlocutor (veja 2.1, 17), perguntas retóricas e o emprego de *μη̄ γένοιτο* (*mē genoito*, “de maneira nenhuma!”) para rejeitar as inferências encontradas nessas perguntas (veja 3.3-4, 5-6; 6.1-2,

<sup>29</sup>Veja a secção “Cartas de Paulo”, acima no cap. 7.

<sup>30</sup>Veja esp. Günther BORNKAMM, em *The letter to the Romans as Paul's last will and testament* (em *The Romans debate* [p. 28]).

<sup>31</sup>Veja Robert J. Karris em *Romans 14:1—15:13 and the Occasion of Romans* (em *The Romans Debate* [p. 75-99]).

<sup>32</sup>Veja Richard N. LONGENECKER, em *On the form, function, and authority of the New Testament Letters* (em *Scripture and truth*, ed. por D. A. Carson e John D. Woodbridge [p. 104]); LIGHTFOOT, em *Biblical essays* (p. 315).

<sup>33</sup>Rudolf BULTMANN, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, FRLANT 13.

15; 7.7, 13; 9.14; 11.1, 11). Bultmann entendia que a diatribe tinha intenção polêmica, mas estudos recentes têm chamado a atenção para o papel educativo da diatribe e levantado a questão de se ela deve mesmo ser considerada um gênero literário.<sup>34</sup> De qualquer maneira, embora partilhe alguns aspectos da diatribe, Romanos como um todo não pode ser classificada como tal.

Tem-se feito outras tentativas de enquadrar Romanos em categorias literárias da antigüidade: a carta tem sido rotulada de memorando,<sup>35</sup> carta “epidêitica” (retórica),<sup>36</sup> nota diplomática,<sup>37</sup> carta “protréptica” (exortativa)<sup>38</sup> e ensaio epistolar,<sup>39</sup> para citar apenas umas poucas. Mas Romanos não se encaixa bem em nenhuma delas. Na verdade Romanos possui semelhanças com todos esses gêneros. Mas isso nada prova além do fato de que Paulo utilizou diversas convenções literárias de seus dias para fazer com que sua mensagem fosse entendida.<sup>40</sup>

## PROPÓSITO

O estilo de tratado da carta aos Romanos dá origem a uma das perguntas teológicas mais debatidas a respeito da carta: qual foi o propósito de Paulo ao enviar aos cristãos de Roma uma exposição teológica tão pesada? Se primeiramente sairmos à procura de afirmações explícitas de propósito na própria carta, encontraremos bem pouca ajuda para responder a essa pergunta. Paulo escreve sobre os motivos que tem para visitar Roma, mas não sobre o motivo para escrever para Roma. A única afirmação que faz sobre esta última questão é demasiadamente genérica para poder ajudar de fato: “vos escrevi em parte mais ousadamente, como para vos trazer isto de novo à memória” (15.15).

O único método que resta para determinar o propósito de Paulo é harmonizar o conteúdo da carta com a ocasião em que foi escrita. A ocasião geral da carta acha-se esboçada acima (veja a seção “Local de origem e data”). Mas é a ocasião específica, a motivação de Paulo ao escrever, que levará a conclusões sobre o propósito. As opiniões sobre isso tendem a seguir em duas direções diferentes: aqueles que se concentram nas circunstâncias e necessidades do próprio Paulo como a ocasião para a carta, e aqueles que ressaltam as circunstâncias da

<sup>34</sup>Stanley K. STOWERS, *The diatribe and Paul's letter to the Romans*, SBLDS 57.

<sup>35</sup>Klaus HAACKER, *Exegetische Probleme des Römerbriefs* (*NovT* 20, p. 2-3).

<sup>36</sup>Wilhelm WUELLNER, em *Paul's rhetoric of argumentation in Romans: an alternative to the Donfried-Karris debate over Romans* (em *The Romans debate*, p. 160-5).

<sup>37</sup>Robert JEWETT, *Romans as an ambassadorial letter* (*Int* 36, p. 5-20).

<sup>38</sup>Stanley K. STOWERS, *Letter writing in Greco-Roman antiquity* (p. 113-4).

<sup>39</sup>Martin Luther STIREWALT JR., *Appendix: the form and function of the Greek letter-essay*, em *The Romans debate* (p. 175-206).

<sup>40</sup>De acordo com James DUNN, “o caráter distintivo da carta supera de longe a importância de sua conformidade à prática literária ou retórica vigentes” (*Romans 1-8*, p. lix).

comunidade cristã em Roma como a ocasião imediata. Poucas soluções ignoram totalmente esses fatores; as diferenças surgem na importância atribuída a cada um.

1) Começamos com os pontos de vista que destacam as circunstâncias do próprio Paulo como decisivas. Por conveniência, elas podem ser divididas de acordo com o local que é considerado como centro dos interesses de Paulo.

*Espanha.* O plano da campanha missionária de Paulo é viajar para a Espanha, a fim de plantar novas igrejas em território pioneiro (15.24-29). A caminho ele vai hospedar-se em Roma, e um dos seus propósitos inquestionáveis é conseguir o apoio da igreja em Roma para a sua extensão evangelística na Espanha. Paulo expressa essa esperança em 15.24 com o verbo *προπέμπω* (*propempō*), que tem a conotação de “ajudar materialmente alguém em viagem”. Um dos propósitos de Paulo ao escrever a carta pode ter sido, portanto, o de apresentar-se aos cristãos em Roma, preparando assim sua visita e seu pedido de patrocínio. Aliás, alguns acreditam que esse é o principal motivo de Paulo ter escrito.<sup>41</sup> Afirmam que o teor teológico geral da carta deve-se ao desejo de Paulo de comprovar que ele é ortodoxo e merecedor de apoio.

Fazer preparativos para a missão na Espanha foi provavelmente um motivo importante para a redação de Romanos. Mas não pode ser o único motivo da carta. Se esse fosse o propósito dominante de Paulo, seria de esperar que ele tivesse mencionado a Espanha muito antes do capítulo 15. Além disso, o conteúdo de Romanos, embora de natureza teológica, concentra-se num número limitado de temas, tratando-os de certa perspectiva: a disjunção histórico-salvífica entre lei e evangelho, judeu e grego. Para explicar o propósito de Paulo em Romanos, é necessário algo mais específico do que um mero desejo de se apresentar.

*Corinto/Galácia.* Uma possível explicação para a preocupação de Paulo com temas judaicos é que ela teria se originado em sua reflexão sobre a luta com os judaizantes, que o manteve ocupado na Galácia e em Corinto (veja Gálatas; 2 Co 3; 10—13). Com base nesse entendimento de Romanos, o propósito de Paulo ao escrever Romanos é expor o seu ponto de vista amadurecido sobre essas questões que emergiu da lufa-lufa da polêmica teológica. A estada de três meses de Paulo em Corinto proporciona-lhe a oportunidade perfeita de fazer um resumo dessas questões antes de lançar-se a uma nova etapa de atividade missionária que tem seus próprios problemas e desafios. Em favor dessa teoria há a atitude relativamente neutra que, em Romanos, Paulo revela em questões como a lei, a circuncisão e o judaísmo.<sup>42</sup>

<sup>41</sup>E.g., Thorlief BOMAN, em *Die dreifache Würde des Völker-apostels* (ST 29, p. 63-9); Leon MORRIS, em *The epistle to the Romans* (p. 7-17).

<sup>42</sup>Sobre esse enfoque, veja especialmente BORNKAMM, em *Last will and testament* (p. 29); MUNCK, em *Paul and the salvation of mankind* (p. 199); KÜMMEL (p. 312-3) (com algumas modificações); MANSON, em *To the Romans — and others* (p. 2); KAYE, em “*To the Romans and others*” revisited (p. 41-50).

Há muitas evidências em favor desse ponto de vista, e provavelmente ele captou parte da verdade. Mas deixa sem resposta uma pergunta crucial: por que enviar essa monografia teológica justamente a Roma?<sup>43</sup>

*Jerusalém.* Essa mesma objeção aplica-se à teoria de que a carta de Paulo a Roma traz o discurso que ele espera apresentar em Jerusalém quando ele ali chegar com a coleta.<sup>44</sup> Está claro que Paulo, ao escrever Romanos, tinha em mente essa próxima ida a Jerusalém e suas conseqüências (veja 15.30-33). Ademais, entender-se assim o propósito de Paulo explicaria sua preocupação com questões pertinentes ao relacionamento entre judeus e gentios, visto que esse era seu interesse fundamental enquanto vislumbrava sua ida a Jerusalém. Mas, além de não explicar por que a carta foi dirigida a Roma, essa teoria tem em comum com a anterior o problema de fazer separação entre o propósito da carta e o desejo de Paulo de visitar Roma. A ênfase que, tanto na introdução quanto na conclusão, ele dá a esta última questão deixa implícito que o propósito da carta deve ser relacionado com o propósito de sua visita.

2) No início do século XVIII F. C. Baur deu início a uma nova maneira de considerar Romanos. Ele rejeitou a abordagem então bastante popular de que Romanos era um “tratado não-temporal” e insistiu em que a carta deve ser tratada como qualquer outra das cartas de Paulo — dirigida para temas que surgiram na igreja para a qual ela foi escrita.<sup>45</sup> Nas últimas décadas o enfoque geral de Baur tem experimentado um revigoramento. Entretanto, ao contrário de Baur, que acreditava que Romanos era um escrito polêmico contra cristãos judeus, a maioria dos estudiosos da atualidade que concorda com o enfoque de Baur acha que outras preocupações é que são básicas. Nesse aspecto dá-se particular atenção o único trecho em Romanos em que parece que Paulo tem em mente um problema na comunidade em Roma: 14.1—15.13. Esse texto repreende dois grupos — os “fracos na fé” e os “fortes na fé” — por sua intolerância um com o outro. É provável que os fracos sejam principalmente cristãos judeus e os fortes sejam cristãos gentios. Afirma-se que esse é o âmago de Romanos. O tratado que precede esses capítulos fornece o alicerce teológico necessário para essa reprimenda. E a repreensão, assim como a carta como um todo, concentra-se nos cristãos gentios, que estão-se tornando arrogantes frente à decrescente minoria de cristãos judeus.<sup>46</sup>

<sup>43</sup>Bernhard WEISS propôs que foi a importância de Roma como “capital do mundo” que levou Paulo a enviar seu tratado àquela cidade (vol. 1, p. 300-7), mas nada em Paulo sugere essa atitude para com Roma.

<sup>44</sup>Veja esp. Jacob JERVELL, em *The letter to Jerusalem* (em *The Romans debate*, p. 61-74); observe também Nils Alstrup DAHL, em *Studies in Paul: theology for the early Christian mission* (p. 77).

<sup>45</sup>BAUR, *Zweck und Veranlassung des Römerbriefs* (p. 153-60).

<sup>46</sup>Alguns importantes expoentes dessa abordagem geral são MARXSEN (p. 92-104); W. S. CAMPBELL, em *Why did Paul write Romans?* (*ExpT* 85, p. 264-9); Hans-Werner BARTSCH, em *The historical situation of Romans, with notes by W. Gray* em (*Encounter: creative theological scholarship* 33, p. 329-38); Karl P. DONFRIED, em *A short note on*

Na verdade, essa interpretação tem sido rejeitada pela razão de 14.1—15.13 ser uma parênese genérica, uma orientação ética que não se baseia em qualquer circunstância específica.<sup>47</sup> Mas isso não é convincente: a interpretação mais natural da seção é que ela é decorrência de divisões conhecidas na comunidade em Roma.<sup>48</sup> Um dos propósitos de Paulo foi o de sanear essa divisão na comunidade cristã em Roma. Mas duvidamos que esse foi o seu propósito básico. Caso tenha sido, é difícil entender por que Paulo teria aguardado até o capítulo 14 para fazer uma aplicação prática de sua teologia. Além do mais, boa parte do que Paulo diz nos capítulos 1—11 não pode servir de base para as exortações de 14.1—15.13. Também não é necessário que Romanos trate das necessidades da igreja, do mesmo modo como algumas das outras cartas do apóstolo. Afinal, Romanos destaca-se de todas as outras cartas que Paulo escreveu a igrejas (exceto talvez Colossenses) como a única que não foi escrita a uma comunidade fundada por Paulo ou intimamente ligada a ele. Além disso, dispomos de um número demasiadamente pequeno de cartas de Paulo para justificar conclusões dogmáticas sobre os tipos de cartas que Paulo poderia ou não ter escrito. Finalmente, devemos insistir em que mesmo um tratado teológico sem referência específica a problemas em Roma ainda poderia ser dirigido às necessidades da igreja ali — qual igreja não precisa de orientação teológica clara?

Não se pode restringir o propósito de Paulo em Romanos a alguma dessas teorias específicas. Talvez seja melhor falar dos vários propósitos de Paulo em Romanos.<sup>49</sup> Diversos fatores entre cruzados juntam-se para formar o que poderíamos chamar de situação missionária de Paulo, e é a partir dessa situação que ele escreve aos romanos. Os embates anteriores na Galácia e em Corinto, a crise futura em Jerusalém, a necessidade de conseguir uma base missionária para o trabalho na Espanha, a importância de unificar em torno do evangelho a comunidade cristã dividida em Roma — essas circunstâncias levaram Paulo a escrever uma carta em que ele cuidadosamente expôs seu entendimento do evangelho, em particular no que diz respeito à questão histórico-salvífica de judeus e gentios, a lei e ao evangelho, continuidade e descontinuidade entre o antigo e o novo.<sup>50</sup>

Devemos assinalar outro fator que provavelmente influenciou Paulo e o levou a dar atenção a essas questões: a acusação de que sua teologia era contrária à lei e talvez antijudaica. A necessidade de Paulo combater judaizantes na Galácia

Romans 16 (em *The Romans debate*, p. 58-9).

<sup>47</sup>KARRIS, *Occasion*, (p. 75-99).

<sup>48</sup>DONFRIED, *False presuppositions* (p. 137-41).

<sup>49</sup>Observe o título do recente artigo de A. J. M. WEDDERBURN sobre o assunto: *The reasons for Romans* (Os motivos de [escrever] Romanos).

<sup>50</sup>Para essa abordagem geral, veja WIKENHAUSER (p. 456-8); John DRANE, em *Why did Paul write Romans?* (em *Pauline Studies, Fs. F. F. Bruce*, ed. por D. A. Hagner e M. J. Harris p. 212-23); A. J. M. WEDDERBURN, em *The purpose and occasion of Romans again* (*ExpTim*, p. 90, p. 137-41); C. E. B. CRANFIELD, em *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Romans* (ICC, vol. 2, p. 814); DUNN, em *Romans 1—8* (p. lv-lviii).

e em Corinto pode muito bem ter criado essa falsa imagem do apóstolo aos gentios; e 3.8, em que Paulo menciona alguns que estão caluniando seu ensino, indica que Paulo sabia que tinha de defender-se de tais acusações em Roma.<sup>51</sup>

## ROMANOS EM ESTUDOS RECENTES

Estudos recentes de Romanos têm se concentrado em três questões: a natureza/gênero da carta, seu propósito e o tratamento dispensado aos judeus e à lei mosaica. Temos considerado as duas primeiras nas seções anteriores; aqui temos de dizer algo sobre a última.

Nesse aspecto deve-se considerar o estudo de Romanos no contexto daquilo que tem sido proclamado como a nova perspectiva sobre Paulo.<sup>52</sup> Essa maneira de ver Paulo é resultado de uma nova maneira de entender o judaísmo a que Paulo se opunha e contra o qual ele elaborou grande parte de sua teologia. Afirma-se que, no passado, a maioria dos estudiosos cristãos pressupunha que Paulo estivesse lidando com judeus legalistas, os quais contavam com suas boas obras para entrarem no céu. Mas muitos estudiosos contemporâneos estão convencidos de que o judaísmo do século I não era nada disso. Embora essa idéia tenha sido defendida no passado, o artigo que E. P. Sanders publicou em 1977, *Paul and Palestinian Judaism* (Paulo e o Judaísmo da Palestina), é a pedra de toque do debate contemporâneo.<sup>53</sup> O âmago do argumento de Sanders é que o judaísmo que Paulo conheceu não era uma religião em que as obras eram o meio de salvação ou justificação. Pelo contrário, num esquema que Sanders denomina “nomismo pactual”, os judeus do século I acreditavam que eram salvos por sua eleição conjunta como povo da aliança. Nesse esquema as obras ou a obediência à lei não salvam o judeu, mas mantêm sua posição no relacionamento pactual salvífico. Se os adversários judeus de Paulo foram nomistas pactuais em vez de legalistas, vêm à tona um quadro diferente do ensino de Paulo sobre questões fundamentais, tais como a justificação e a lei. Realmente, estudos atuais apresentam diversos quadros diferentes (às vezes mutuamente exclusivos) do ensino de Paulo sobre esse nomismo pactual. E, visto que, do princípio ao fim, Romanos contém ensinamentos sobre a justificação, os judeus e a lei, esses enfoques revistos de Paulo são evidentes em muitos estudos recentes de Romanos.<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup>JÜLICHER (p. 115-8); BRUCE, *Romans debate* (p. 334-5); Peter STUHLMACHER, *The apostle Paul's view of righteousness*, em *Reconciliation, law and righteousness: essays in Biblical theology* (p. 76-7).

<sup>52</sup>Veja James DUNN, em *The new perspective on Paul* (BJRL 65, p. 95-122).

<sup>53</sup>E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*.

<sup>54</sup>Pode-se ver isso mais facilmente e com maiores detalhes no comentário de James Dunn sobre Romanos. Veja também SANDERS em *Paul and Palestinian Judaism*; o mesmo autor em *Paul, the law and the Jewish people*; Heikki RÄISÄNEN, em *Paul and the law*; Francis WATSON, em *Paul, Judaism, and the Gentiles: a sociological approach* (SNTSMS 56).

Conquanto essa teoria de Sanders sobre o judaísmo seja um corretivo necessário para distorções injustas da teologia judaica em certos círculos cristãos, sua reconstrução não tem tido aceitação universal. Têm sido levantadas dúvidas sobre fontes, método e sua interpretação de documentos-fundamentais.<sup>55</sup> Tem-se destacado que o nomismo pactual do próprio Sanders continua a atribuir semelhante papel às obras, que elas ainda são, em certo sentido, necessárias à salvação.<sup>56</sup> E podemos, com toda justiça, questionar se Sanders excluiu a possibilidade de, no século I, haver alguns judeus que eram mais legalistas do que nomistas.<sup>57</sup>

A segunda e mais importante questão é metodológica: a reconstrução que Sanders faz (e, quanto a isso, qualquer outra reconstrução) do contexto em que Paulo escreve não deve *ditar* nossa exegese de Romanos. Reconhece-se que ela pode e deve (caso a aceitemos) *influenciar* nossa exegese. Mas, depois de esgotar o assunto, devemos interpretar o texto como o temos, sem impor significados pouco naturais com o objetivo de fazer a interpretação conformar-se à reconstrução de Sanders. Algumas exegeses de hoje incorrem nesse erro. Quando, por exemplo, Paulo insiste em que a justificação é pela fé e não pelas obras da lei, os reformadores e a maioria dos seus herdeiros têm interpretado que isso significa que uma pessoa é declarada justa diante de Deus somente mediante a fé e não por qualquer coisa que a pessoa faça. Essa interpretação, que atualmente é com freqüência criticada sob a alegação de que pressupõe um ponto de vista do judaísmo que conflita com o judaísmo de Sanders, ainda parece ser a maneira mais natural de interpretar os textos relevantes.<sup>58</sup> Poder-se-ia dizer coisas parecidas sobre outros trechos e temas bíblicos, tais como a natureza da crítica que Paulo faz aos judeus no capítulo 2 e o contraste entre “a justiça de Deus/da fé” e “a justiça própria/da lei” em 10.1-8.

## TEMA E CONTRIBUIÇÃO

Ao longo do tempo as opiniões sobre Romanos têm tendido a redirecionar o centro de atenção do início para o fim da carta. Os reformadores, seguindo Lutero, destacaram a justificação pela fé, que é proeminente especialmente nos capítulos 1—4, como o tema da carta. No início deste século, contudo, Albert Schweitzer defendeu que a justificação pela fé não passava de uma doutrina de “combate”

---

<sup>55</sup>Veja, e.g., G. B. CAIRD, em *Review of Paul and Palestinian Judaism*, by E. P. Sanders (*JTS* 29 [1978]: 539-40); D. A. CARSON em *Divine sovereignty and human responsibility* (p. 86-95).

<sup>56</sup>Veja em especial R. H. GUNDRY, em *Grace, works, and staying saved in Paul* (*Bib* 66, p. 1-38).

<sup>57</sup>A sugestão que Richard LONGENECKER faz em *Paul, apostle of liberty* (p. 65-85), de que o judaísmo provavelmente apresentava pelo menos duas tendências — “legalismo de ação” e “nomismo de reação” tem (apesar da crítica de Sanders) muito em seu favor.

<sup>58</sup>Veja, nesse aspecto, Stephen WESTERHOLM, em *Israel's law and the church's faith*.

— uma doutrina que Paulo usava apenas para lutar contra os judaizantes — e que o verdadeiro tema de Romanos acha-se no ensino de Romanos 6—8 sobre a união com Cristo e a obra do Espírito de Deus.<sup>59</sup> Romanos 9—11 foi a secção seguinte a ocupar, nos debates, o centro do palco. Bem ao contrário da digressão que alguns viram nesses capítulos, estudiosos como Krister Stendahl acham que o tema central de Romanos encontra-se aqui: a história da salvação e dos dois povos, judeu e gentio, dentro dessa história.<sup>60</sup> Por último, tem-se afirmado que a exortação prática à unidade, em 14.1—15.13, é o verdadeiro âmago da carta (veja a seção anterior).

Cada uma dessas proposições tem defensores entre os estudiosos contemporâneos, embora às vezes de forma modificada. Por exemplo, a centralidade da justificação pela fé é defendida por Ernst Käsemann — mas apenas como uma das facetas da categoria mais abrangente “justiça de Deus”, que é interpretada com o sentido de intervenção de Deus na História para reivindicar para si a sua criação e para trazer salvação a seu povo.<sup>61</sup> E. P. Sanders acompanhou Schweitzer na ênfase dada ao estilo “participacionista” de Romanos 5—8.<sup>62</sup> Um grande número de estudiosos acredita que Romanos trata do papel de Israel na história da salvação.<sup>63</sup> Outros temas também foram escolhidos: Deus,<sup>64</sup> esperança<sup>65</sup> e salvação,<sup>66</sup> para mencionar apenas uns poucos.

É possível que Romanos não possua um tema único, que o máximo que podemos fazer é assinalar temas recorrentes dentro de diversos temas distintos. Mas, se tivermos que destacar um único tema, há bons motivos para que este seja o “evangelho”. Essa palavra e o verbo cognato “evangelizar” são proeminentes na introdução e na conclusão de Romanos, ou seja, em seu arcabouço epistolar, onde é de esperar que encontremos qualquer tema dominante. É a palavra “evangelho” que ocupa lugar destacado em 1.16-17, texto este que é com tanta freqüência (o que provavelmente está certo) considerado a declaração do

<sup>59</sup>Albert SCHWEITZER, em *The mysticism of Paul the apostle* (1931), o primeiro rascunho é de 1904. Sobre essa abordagem geral, veja também W. WREDE, em *Paul*.

<sup>60</sup>Veja particularmente STENDAHL, em *The Apostle Paul and the introspective conscience of the West* (*HTR* 56, p. 199-215).

<sup>61</sup>Veja esp. Ernst KÄSEMANN, em “The righteousness of God” in *Paul* (em *New Testament Questions of today*, p. 168-82) e também, do mesmo autor, *Commentary on Romans*.

<sup>62</sup>SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*. (p. 434-42).

<sup>63</sup>Veja, e.g., H. BOERS, em *The problem of Jews and Gentiles in the macro-structure of Romans* (*Neot* 15, p. 1-11); JERVELL, em *Letter to Jerusalem* (p. 69); R. David KAYLOR, em *Paul's covenant community: Jew and Gentile in Romans* (p. 18-9); DUNN, em *Romans 1—8* (p. lxii-lxiii) (“o tema integrador”).

<sup>64</sup>Leon MORRIS, em *The theme of Romans* (em *Apostolic History and the Gospel*, ed. por W. Ward Gasque e Ralph P. Martin, p. 249-63).

<sup>65</sup>John Paul HEIL, *Romans: Paul's letter of hope*, AnBib 112.

<sup>66</sup>J. CAMBIER, *L'évangile de Dieu selon l'épître aux Romains: Exégèse et théologie biblique*, vol. 1: *L'évangile de la justice et de la grace* (p. 34).



tema da carta. Além disso, como já vimos, as origens de Romanos encontram-se na situação missionária de Paulo, o que torna natural concentrar a atenção naquele evangelho que o Senhor confiara a Paulo. Romanos é, portanto, a exposição que Paulo faz de seu evangelho.<sup>67</sup>

Esse sumário do evangelho em forma de tratado tem, ao longo dos séculos, justificadamente proporcionado aos teólogos um material de primeira qualidade para realizarem seu trabalho. Embora não seja um sumário não-temporal da teologia paulina, assim mesmo Romanos está muito menos preso a circunstâncias específicas do século I do que praticamente qualquer outro livro do Novo Testamento. Ao contrário do que geralmente acontece, é necessário um menor grau de tradução da cultura do século I para a nossa. No dizer de James Denney, “Acaso não é visível que, quando atribuímos [às condições em que Paulo escreveu] toda a exatidão histórica possível, há algo nelas que sobressai acima da trivialidade do tempo e do espaço, algo que poderia facilmente dar à epístola não um caráter accidental ou ocasional, mas o caráter de uma exposição de princípios?”<sup>68</sup> Sobre essa questão, Agostinho, Lutero e Calvino enxergaram com mais clareza do que seus críticos recentes.<sup>69</sup>

Mesmo assim, como vimos, essa apresentação do evangelho é feita num contexto do século I. O elemento mais importante desse contexto é também a questão mais importante que a igreja primitiva teve de enfrentar: a natureza da continuidade entre a primeira e a segunda “palavra” de Deus e entre o povo daquela primeira palavra, Israel, e o povo da segunda palavra, a igreja. Nesse ponto em particular Romanos dá sua contribuição para a formulação da fé neotestamentária. Pois a maneira como se expressa a relação entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento, entre a lei e o evangelho, Israel e a igreja — o grau de continuidade e descontinuidade — é fundamental para a construção de qualquer teologia *cristã*. Romanos fornece os tijolos básicos para a construção desse alicerce.

---

<sup>67</sup>Para a centralidade do tema “evangelho”, veja também Ulrich WILCKENS, em *Der Brief an die Römer* (EKKNT, vol 1, p. 91).

<sup>68</sup>DENNEY, *Romans* (p. 570).

<sup>69</sup>Veja WESTERHOLM, em *Israel's law* (p. 222).

---

## 1 e 2 coríntios

### CONTEÚDO

As duas epístolas aos coríntios são cartas ocasionais, ou seja, são cartas de verdade dirigidas a pessoas específicas e motivadas por temas concretos; o estilo epistolar não é um mero recurso literário que o autor utiliza para dar forma a suas idéias e transmiti-las ao público geral. Tem surgido indagações quanto à unidade e à autenticidade de partes dessas epístolas, especialmente da segunda. Isso será analisado adiante (veja a seção “Ocasião”). Na sua forma presente, contudo, as cartas dividem-se em dois livros.

#### 1 Coríntios

Após o preâmbulo ou saudação (1.1-3) e a ação de graças pela obra benéfica de Deus nos crentes da igreja em Corinto (1.4-9), Paulo começa a primeira divisão principal da epístola (1.10—4.21), que trata das profundas divisões internas da igreja e dos mal-entendidos fundamentais sobre a natureza da liderança cristã. Com base em informações levadas a Paulo por pessoas “da casa de Cloé” (1.11), o apóstolo ficou sabendo do espírito divisionista com que vários setores da igreja se identificavam com líderes específicos, sendo que, segundo parece, cada grupo se jactava da sabedoria superior de seu escolhido (1.10-17). Paulo rejeita essa suposta sabedoria: os ensinoss dessa sabedoria chocam-se com tudo o que Paulo preza — tanto que, caso esses ensinoss prevalecessem, o próprio evangelho poderia ser rejeitado como loucura de Deus (1.18-25), tornar-se cristão significaria tornar-se louco (1.26-31) e pregar o evangelho sem eloquência manipuladora e autopromocional, mas com a dependência singela da veracidade e do poder da mensagem do Messias crucificado, seria a essência da ignorância (2.1-5). De modo inverso, se a loucura de Deus é mais sábia do que a sabedoria do mundo, se os cristãos se regozijem com o fato de que Deus escolheu os “loucos”

a fim de envergonhar os “sábios” e deixar claro que somente Cristo é a nossa “sabedoria da parte de Deus”, se as prioridades de Paulo na pregação são básicas, então a procura da sabedoria do mundo por parte dos coríntios contradiz implicitamente sua própria profissão de fé cristã.

Isso não significa negar totalmente que o evangelho cristão é sábio. Muito pelo contrário: a sabedoria de Deus é revelada pelo Espírito (2.6-16). Mas Paulo não pôde se dirigir aos crentes de Corinto como se fossem de fato espirituais, porque não estavam vivendo à altura do seu chamado: ainda estavam divididos em partidos associados a líderes bem conhecidos (3.1-4) e, por esse motivo, na melhor das hipóteses eram “crianças”. Por isso Paulo teve de esclarecer a natureza da liderança cristã. No restante desse capítulo, ele desfaz impressões errôneas a respeito, primeiramente com duas metáforas — uma tirada da lavoura (3.5-9a) e outra da construção civil (3.9b-15) — a fim de ressaltar a natureza complementar do trabalho dos líderes e o fato de que são responsáveis diante de Deus pela qualidade desse trabalho. Isso leva a uma advertência contra todos que destroem a igreja (3.16-17). Voltando ao contraste entre a sabedoria e a loucura, Paulo ataca diretamente as concepções errôneas remanescentes sobre liderança cristã: os coríntios estão enganando a si mesmos se pensam que seu espírito partidário é um sinal de sabedoria, enquanto as Escrituras promovem a humildade, e a maturidade cristã autêntica reconhece que em Cristo *todos* os líderes cristãos — e tudo o mais — tornaram-se parte da herança dos cristãos (3.18-23). Paulo conclui mostrando que líderes cristãos e aqueles que os seguem devem igualmente reconhecer que somente Deus é quem faz as distinções e que somente ele avalia corretamente o desempenho (4.1-7). Aliás, os coríntios deviam aprender essa lição mediante o simples contraste entre as pretensões com que eles próprios se vangloriavam e a maneira como os apóstolos são tratados como a ralé da terra (4.8-11). Deviam aprender a imitar a conduta cristã de seu próprio pai em Cristo, o apóstolo Paulo, e assim alinhar-se com o que é normativo em outras igrejas (4.14-17). A perspectiva da visita iminente de Paulo constitui tanto um apelo final quanto uma ameaça quase direta (4.18-21).

Não está claro se os demais problemas abordados por Paulo nos capítulos 5—6 chegaram ao conhecimento do apóstolo também por intermédio dos familiares de Cloé ou de outra fonte — talvez de Estéfanos, Fortunato e Acaico (16.17). Três temas dominam esses capítulos. O primeiro é um caso de incesto (5.1-13), o que leva Paulo a esclarecer o que ele quis dizer numa carta anterior enviada aos coríntios (5.9-13); o segundo trata do problema de litígio entre crentes (6.1-11); e o terceiro diz respeito a alguns homens na congregação de Corinto que tinham uma idéia tão errônea de sua suposta espiritualidade que achavam que estavam livres para se relacionarem com prostitutas, presumivelmente com base no raciocínio de que isso envolvia apenas o corpo.

Em resposta a uma indagação por escrita enviada pelos coríntios (7.1), provavelmente levada a Paulo por Estéfanos, Fortunato e Acaico (16.17), Paulo passa a tratar dos assuntos que eles levantam. O primeiro diz respeito ao casamento e a temas correlatos (7.1-40). O segundo trata de comida sacrificada

a ídolos (8.1—11.1) e às vezes afirma-se que ele inclui uma ou duas digressões, mas a linha geral do raciocínio é bastante clara. Em 8.1-13 Paulo insiste em que divergências de opinião sobre se é adequado comer comida que foi sacrificada a ídolos, precisam ser resolvidas com base no amor sacrificial e não em alegações de possuir conhecimento superior. O capítulo 9, em parte redigido como a defesa que Paulo faz de seu apostolado, mostra que o apóstolo enxerga a ligação entre esse problema e o divisionismo tratado nos capítulos 1—4: nos dois casos prevalece um triunfalismo descomedido. Paulo combate esse mal e trata dos dois problemas ao apontar para o seu compromisso com a abnegação como a marca do seu apostolado: a despeito de seus muitos direitos como apóstolo, ele voluntariamente os coloca de lado para ganhar o maior número possível para Cristo. Esse modelo de controle próprio e abnegação deve caracterizar todos os cristãos (9.24-27). O exemplo negativo de Israel torna-se, assim, diretamente relevante: é fácil demais começar bem e não perseverar e, dessa maneira, incorrer no juízo divino (10.1-13). Para que se evite a idolatria, os cristãos não devem participar da adoração nos templos pagãos (10.14-22).

Os três problemas seguintes de que Paulo trata têm a ver com as reuniões públicas dos cristãos de Corinto. O primeiro trata do relacionamento entre homens e mulheres, em especial a disputa que estava surgindo sobre a questão de as mulheres cobrirem a cabeça (11.2-16). O segundo tem a ver com abusos na Ceia do Senhor (11.17-34). E o terceiro enfoca a distribuição e o exercício dos dons do Espírito (12.1—14.40), especialmente o valor relativo de profecia e línguas (14.1-25). Aqui o apóstolo insiste na necessidade de diversidade em unidade (cap. 12), na absoluta necessidade e continuidade do amor, o “caminho sobremodo excelente” (cap. 13), na importância de ser inteligível na igreja (14.1-25) e na devida ordem das reuniões da igreja, no que diz respeito ao exercício dos dons (14.26-40). No capítulo mais claramente teológico, Paulo trata da ressurreição dos crentes (cap. 15), insistindo em que o protótipo correto é a ressurreição de Jesus Cristo, negando que seja possível estabelecer qualquer distinção de espécie entre essas duas ressurreições, desse modo levando seus leitores a dirigirem o olhar e as aspirações para o triunfo final. Paulo conclui o exame dos assuntos levantados por escrito pelos coríntios ao esclarecer algumas perguntas sobre a coleta (16.1-11) e sobre a ida de Apolo (16.12).

A epístola termina com algumas exortações (16.13-18) e saudações finais (16.19-24).

## 2 Coríntios

Depois da saudação (1.1-2), há um longo trecho de ações de graças (1.3-11). Ações de graças como essas são, em muitas cartas helenísticas, caracteristicamente colocadas após a saudação, como é o caso em 12 das 13 cartas de autoria paulina (a exceção é Gálatas); mas as ações de graças encontradas em 2 Coríntios são particularmente longas e emotivas, ocupando-se bem mais das experiências de Paulo (o “grande e mortal perigo”, NVI) do que geralmente acontece.

Paulo lança-se imediatamente a uma defesa de seus planos de viagem (1.12—2.13). Ele nega que tenha agido com mundanismo ou por capricho (1.12-14). Depois de repassar os seus planos (1.15-22), Paulo explica o motivo por que os alterou: relutava em dar tristeza aos coríntios tanto quanto dera numa visita anterior (1.23—2.4). Isso leva à instrução sobre como perdoar e consolar alguém que a congregação havia devidamente castigado, aparentemente por se ter oposto a Paulo e, desse modo, causado dano aos crentes de Corinto (2.5-11). Paulo passa então a alistar os acontecimentos que o levaram a escrever a presente carta (2.12-13), mas a lista é interrompida com um arroubo de louvor e uma demorada explicação sobre a natureza e propósito de seu ministério (2.14—7.4).

Paulo começa essa longa seção insistindo em que o próprio Deus lhe deu competência para realizar esse ministério, o qual causa a divisão das pessoas ao seu redor entre “os que são salvos” e os que “se perdem”, à medida que ele serve como “o bom perfume de Cristo” (2.14—3.6). Isso leva a uma comparação e contraste entre o ministério sob a antiga aliança e sob a nova (3.7-18). Visto que, pela misericórdia de Deus, Paulo recebeu esse ministério da nova aliança, ele está integralmente comprometido com a proclamação do “evangelho da glória de Cristo”, não importa como ele próprio é recebido (4.1-6). O tesouro é Cristo; Paulo e seu ministério são o vaso de barro dentro do qual está o tesouro (4.7-18). Isso não significa que esse vaso de barro estará sempre pobre e perecendo: a perspectiva derradeira é da transformação que virá quando a “casa [...] nos céus” absorver na vida a mortalidade de Paulo (5.1-10). Com essa perspectiva à sua frente, a motivação da vida e ministério de Paulo é agradar a Cristo, não àqueles a quem ministra; no entanto, longe de sugerir indiferença para com seus leitores, esse evangelho e essa maneira de ver o ministério asseguram que não é nada menos do que o amor de Cristo que o constrange a servir como embaixador de Cristo, proclamando a reconciliação e um novo começo com base no sacrifício de Cristo pelos pecados (5.16-21). Por esse motivo, Paulo suplica aos coríntios que tenham um coração aberto para Deus e para o embaixador de Deus, para não receberem a graça divina em vão (6.1-13), pois precisam compreender que o modo apropriado de corresponder a Deus é exclusivo (6.14—7.1). É assim que Paulo conclui o seu apelo (7.2-4).

A essa altura Paulo retoma seu relato sobre a volta de Tito e o relatório animador que este trouxe (7.5-16). Paulo está quase eufórico com o alívio visível causado pela informação de que os coríntios corresponderam com arrependimento e tristeza piedosa às repreensões anteriores por visita e por carta. Isso significa que agora é possível para Paulo levantar um assunto que o preocupa constantemente a essa altura de seu ministério, a saber, a coleta para os cristãos de Jerusalém e a participação dos coríntios nela (8.1—9.15). Os macedônios haviam estabelecido um padrão elevado com sua dádiva sacrificial (8.1-6); os coríntios, que tinham sido os primeiros a responder positivamente, são agora exortados a concluir o projeto, da mesma forma como o haviam iniciado (8.7-15). A missão de Tito tem o propósito de promover essa causa (8.16-24) e preparar os coríntios para uma visita do próprio Paulo, possivelmente acompanhado de alguns

macedônios (9.1-5). Concluindo, Paulo situa a coleta dentro de um contexto teológico que vincula esse ministério ao evangelho e à glória de Deus (9.6-15).

A natureza da relação entre os capítulos 1—9 e 10—13 é objeto de debates (veja adiante a seção “Ocasão”), mas estes últimos capítulos parecem descrever a reação de Paulo a um novo surto de oposição em Corinto. Paulo pede que haja uma fé obediente (10.1-6) e condena a oposição por sua repulsiva jactância e atitude de superioridade (10.7-18). Em 11.1-15 ele desmascara os falsos apóstolos que usurparam a autoridade na igreja e denuncia os critérios falsos deles. Depois, respondendo à altura da tolice deles, Paulo se permite gabar-se um pouco — invertendo todos os critérios de seus adversários e gabando-se de coisas que eles desprezariam (11.16-33). De fato, Paulo gaba-se da fraqueza, de sorte que o poder Deus opere poderosamente por intermédio dele (12.1-10). Os próprios coríntios são culpados de não agirem decididamente contra esses adversários. Paulo contrasta suas próprias motivações (12.11-21), implorando que os crentes de Corinto reconsiderem seus caminhos e advertindo-os de que, caso necessário, ele tomará enérgicas providências quando ali chegar em sua terceira visita (13.1-10). A epístola termina com um apelo final, saudações e as palavras da denominada “bênção apostólica” (13.11-13 [13.11-14 na NVI]).

## AUTOR

Nas duas epístolas Paulo é identificado, nos versículos iniciais, como o seu autor, e quase ninguém tem contestado essa afirmação. No caso de 2 Coríntios, têm sido propostas várias teorias partitivas (veja análise adiante). Na maioria dessas teorias, as várias seções são, de qualquer forma, atribuídas a Paulo. A exceção mais constante é 2 Coríntios 6.14—7.1; vários estudiosos consideram essa unidade uma interpolação posterior escrita talvez por alguém da escola paulina. A teoria só pode ser verificada mediante uma consideração conjunta das reconstruções correspondentes dos relacionamentos de Paulo com a igreja de Corinto e as evidências literárias apresentadas como justificativa dessa partição. Essas questões serão tratadas logo adiante.

## DESTINO

Corinto localizava-se no istmo que liga o Peloponeso ao resto da Grécia. Não apenas ocupava numa posição ideal para controlar o comércio norte-sul mas, pelo fato de o porto de Liqueu ficar dois quilômetros e meio ao norte (no Golfo de Corinto) e Cencreia (Rm 16.1) ficar apenas 11 quilômetros a leste, no golfo de Sarônica, Corinto também era um elo terrestre indispensável entre o leste e o oeste.

A cidade de Corinto, rica e antiga, foi totalmente destruída pelos romanos em 146 a.C., e seus cidadãos foram mortos ou vendidos como escravos. O poderio romano garantiu que a proibição de reconstruí-la fosse respeitada. Apesar disso, um século mais tarde, Júlio César fundou a cidade novamente, dessa vez como

colônia romana, e a partir de 29 a.C. ela foi sede proconsular e capital da província senatorial da Acaia. A nova cidade foi povoada por pessoas de diversas partes do império, havendo, sem dúvida não poucos soldados aposentados. De acordo com Estrabão (*Geog.* 8.6.23c), incluíam muitos escravos libertos por Roma, com posição social apenas ligeiramente acima da dos escravos. Certamente havia Judeus entre os novos cidadãos (descobriu-se uma inscrição quebrada de data incerta, com as palavras “Sinagoga dos Hebreus”, confirmando At 18.4). Gregos, talvez em grande número, também residiam na nova Corinto; mas os romanos dominavam a cena com suas leis, cultura e religião. Grande parte do império havia, porém, sido totalmente helenizada, de modo que não só a língua franca era o grego, mas indubitavelmente muitos vínculos — religiosos, filosóficos e culturais — foram rapidamente restabelecidos com o restante da península grega. Da Ásia e do Egito vieram várias religiões de mistério. Por não haver em Corinto uma aristocracia proprietária de terras, surgiu uma aristocracia baseada na riqueza. É inevitável que os pobres fossem, por isso, desprezados ou desconsiderados (veja 1 Co 11.17-22).

É importante não associar o caráter da antiga cidade com a nova (como Pausânio 2.3.7 já deixa claro). A antiga Corinto tinha uma reputação tão notória que “acorintiar” podia ter o sentido de “fornicar” e “moça coríntia” era uma maneira de se referir a uma prostituta. Nos escombros da cidade antiga foram descobertos objetos votivos feitos de barro representando os órgãos genitais humanos. Eram oferecidos a Asclépio, o deus da cura, na esperança de que essa parte do corpo, que padecia de doença venérea, ficasse curada. É provável que seja exagerada a observação de Estrabão de que no templo de Afrodite, na cidade antiga, houvesse mil prostitutas,<sup>1</sup> mas a realidade deve ter sido suficientemente ruim para granjear reputação tão infame. Assim mesmo, está longe de ser claro se essas associações foram passadas à nova cidade; por outro lado, tradições do gênero costumam a desaparecer e, na condição de cidade portuária importante, é improvável que Corinto tenha criado fama de probidade moral (veja 1 Co 6.12 e ss.).

## OCASIÃO

### Reconstrução Histórica

Paulo pregou o evangelho pela primeira vez em Corinto durante sua segunda viagem missionária (At 18). Sustentando-se com sua atividade de fazedor de tendas ou artesão em couro, ele viveu com Áquila e Priscila, que haviam se mudado de Roma para Corinto pouco antes (At 18.1-3). Como de costume, Paulo começou seu ministério tentando convencer todos os que freqüentavam a

---

<sup>1</sup>H. CONZELMANN, *Korinth und die Mädchen der Aphrodite: Zur Religionsgeschichte der Stadt Korinth*, (*NAG* 8, p. 247-61; Jerome MURPHY-O’CONNOR, *St. Paul’s Corinth: texts and archaeology* (p. 55-7).

sinagoga, judeus e gentios, que Jesus era o Messias prometido (v. 4). Assim que Timóteo e Silas se uniram novamente a Paulo, o ministério do apóstolo cresceu, possivelmente devido em parte ao fato de que os dois trouxeram dádivas das igrejas macedônias, com o que ele ficou livre para dedicar mais tempo à pregação (v. 5). À medida que seu ministério foi crescendo, o mesmo aconteceu com a oposição a ele. Paulo foi obrigado a transferir seu ministério para a casa ao lado, a residência de Tício Justo. Sua evangelização foi tão frutífera que não apenas muitos pagãos mas o próprio Crispo, o chefe da sinagoga, e toda sua família creram no Senhor Jesus (vv. 7-8).

Ainda sofrendo as conseqüências dos maus tratos na prisão em Filipos (At 16) e mal havendo escapado de espancamento semelhante em Tessalônica e Beréia (At 17), Paulo chegou a Corinto “em fraqueza, temor e grande tremor” (1 Co 2.3), mas foi encorajado por um sonho em que o Cristo exaltado lhe deu garantias de segurança e muitos resultados (At 18.9-10). Paulo permaneceu ali um ano e meio, lançando o único alicerce possível, o próprio Jesus Cristo (1 Co 3.10-11). Depois de ver a igreja bem estabelecida, Paulo partiu de Corinto de navio (provavelmente na primavera de 51 d.C.: veja análise adiante na seção “Data”), cruzando o mar Egeu com Priscila e Áquila, os quais deixou em Éfeso enquanto rumava para Jerusalém — esperando, talvez (se seguirmos o texto ocidental de At 18.21), ali chegar antes da Festa (Páscoa ou Pentecostes). Ele não permaneceu muito tempo em Jerusalém, mas logo voltou para sua igreja sede em Antioquia e pouco depois retornou para Éfeso. Ali ele deu início a um ministério extremamente frutífero de dois anos e meio (provavelmente do outono de 52 até a primavera de 55); durante esse período ele escreveu 1 Coríntios.

Nesse ínterim outros tinham vindo construir sobre o alicerce que Paulo lançara em Corinto. Apolo trabalhou ali (1 Co 3.6) e provavelmente também Pedro.<sup>2</sup> Não há qualquer evidência de que estes ou outros líderes tenham fomentado um espírito partidarista, procurando formar conscientemente uma panelinha de seguidores pessoais. Entretanto, devido sem dúvida a fatores que ainda precisam ser examinados, os coríntios espiritualmente imaturos formaram grupos sectários que afirmavam seguir este ou aquele líder (1 Co 1.11). A igreja como um todo estava menos do que satisfeita com a liderança de Paulo (1 Co 4.3, 15; 9.1-2), e a integridade da vida eclesiástica estava sofrendo, devido a abusos à Mesa do Senhor (11.17-34), a pelo menos um caso notavelmente infame de imoralidade (5.1-5; cf. 6.12-20), ao litígio público entre membros (6.1-8), às incertezas sobre o papel do casamento (cap. 7) e sobre se era ou não certo comer alimento sacrificado a ídolos (cap. 8), à obcecação pelos dons carismáticos mais espetaculares sem qualquer compromisso mais profundo com o amor mútuo (caps. 12—14) e às idéias claramente aberrantes sobre a ressurreição (cap. 15).

---

<sup>2</sup>Veja Cephas and Corinth, de C. K. BARRETT (em *Abraham unser Vater: Juden und Christen im Gespräch über die Bibel*, Fs. Otto Michel, ed. por O. Betz, M. Hengel e P. Schmidt, AGSU 5 [p. 1-12]).



Não é possível ter certeza de como Paulo ficou sabendo pela primeira vez de alguns desses problemas, mas, aparentemente em resposta a uma comunicação por parte da igreja, ele escreveu-lhes uma carta (mencionada em 1 Co 5.9). A maior parte do conteúdo dessa carta se perdeu, mas sabe-se que ela proibia associação com pessoas imorais. Podemos designar essa carta, às vezes denominada carta anterior, de Coríntios A. A maioria dos estudiosos concorda que essa carta não sobreviveu (veja-se, contudo, a análise adiante). Talvez os coríntios tenham feito uma pergunta sobre disciplina na igreja e Paulo tenha considerado essa pergunta como o contexto de sua resposta, ao passo que, na realidade, alguns de seus leitores interpretaram a resposta de Paulo no sentido mais amplo e assim entenderam-no erroneamente (1 Co 5.9-13).

Em algum momento durante seu ministério em Éfeso, Paulo recebeu informações de alguns “da casa de Cloé” (1.11) sobre o facciosismo repulsivo em Corinto. Os três enviados oficiais da igreja — Estéfanos, Fortunato e Acaico (16.17) — trouxeram não apenas a dádiva oferecida pelos coríntios mas também a carta da igreja e seus próprios relatórios verbais. Tudo isso determinou os temas que Paulo queria abordar ao escrever 1 Coríntios (que pode ser denominado Coríntios B).

Quando Paulo despachou 1 Coríntios, tinha toda intenção de permanecer em Éfeso até Pentecostes (provavelmente do ano 55 d.C.), depois atravessar o mar Egeu até a Macedônia, visitar as igrejas ali e viajar rumo ao sul até Corinto, onde esperava permanecer “durante algum tempo, ou até mesmo [passar] o inverno” (16.5-8, NVI). Nesse meio tempo ele enviou Timóteo, exortando os coríntios a receberem-no calorosamente e a ajudarem-no “a prosseguir viagem em paz” (1 Co 16.10-11, NVI; cf. At 19.22), de modo que pudesse voltar a Paulo, presumivelmente com um relatório. Depois de enviar a carta, Paulo alterou um pouco os planos: agora ele se propunha visitar Corinto duas vezes, uma vez a caminho da Macedônia e outra vez na volta, pretendendo viajar de navio de Corinto para a Judéia (2 Co 1.15-16). Nessa viagem de volta ele esperava juntar uma considerável quantia de dinheiro na Macedônia e na Acaia (inclusive Corinto) para socorrer os crentes em Jerusalém, que sofriam fome e perseguição.

Quando elaborou esses planos, Paulo aparentemente não sentiu urgência de chegar em Corinto. Afinal, não tinha pressa de partir de Éfeso, visto que a “porta grande e oportuna para o trabalho” (1 Co 16.9) ainda estava aberta para ele naquela cidade. Mas, ao chegar a Corinto, Timóteo concluiu que a situação estava além da sua capacidade de resolver. Mesmo 1 Coríntios, a carta do apóstolo, não tinha tido o bom resultado que Paulo previra. Quer o próprio Timóteo tenha retornado com um relatório sombrio, quer Paulo tenha, de alguma outra maneira, tomado ciência da situação tenebrosa, o fato é que ele abandonou qualquer idéia de continuar adiando e partiu imediatamente para Corinto. Isso resultou no confronto desgastante que Paulo dissera aos coríntios que evitassem (1 Co 4.21) — um encontro “em tristeza”, para empregar a linguagem de Paulo (2 Co 2.1). Não temos como determinar se Coríntios B (= 1 Coríntios) havia ajudado os crentes de Corinto a solucionarem vários assuntos, mas está bem claro que a hostilidade contra Paulo ainda era bem forte e provinha basicamente de um ou dois líderes que os coríntios apoiavam tacitamente ou se recusavam a

condenar. Aproximadamente ao mesmo tempo, e provavelmente antes dessa “visita dolorosa”, a igreja fora invadida por alguns automeados líderes cristãos. Provavelmente eles chamavam a si mesmos de apóstolos (2 Co 11.13-15) e traziam cartas de recomendação (cf 2 Co 3.1-3). Não eram apóstolos no sentido em que Paulo o era, ou seja, não eram testemunhas da ressurreição com uma comissão pessoal dada pelo próprio Cristo de evangelizarem onde Cristo não era conhecido; provavelmente eram apóstolos no sentido geral de que eram agentes de outros que os haviam comissionado. Provavelmente eram, em algum sentido, judaizantes,<sup>3</sup> ou seja, aqueles que estavam tentando fazer a igreja conformar-se mais à piedade e prática judaicas (veja 2 Co 11.16 e ss.) — embora sem dúvida alguma eles, à semelhança de Paulo, também tivessem sido consideravelmente expostos à educação helenística e, ao contrário de Paulo, tivessem absorvido mais dos valores dos sofistas do que imaginavam (veja ainda adiante a análise na seção “O caráter dos adversários de Paulo”).

Do ponto de vista imediato de Paulo, a “visita dolorosa” foi um fiasco total. Pelo menos um dos adversários havia atacado o apóstolo de maneira profundamente insultante (2 Co 2.5-8, 10; 7.12); pior ainda, o trabalho do evangelho corria sérios perigos. Não sabemos por que Paulo foi embora com as coisas nesse estado. Talvez esperasse que o tempo curasse algumas das feridas e fizesse os coríntios caírem em si; talvez tivesse outros compromissos prementes. Seja como for, ele decidiu não voltar para lá imediatamente. Isso o deixou em condições de ser acusado de instabilidade, de ser uma pessoa pronta a mudar de idéia num piscar de olhos, muito embora o motivo fundamental por que ele não voltou tenha sido poupar-lhes a dor de outro confronto (2 Co 1.16 e ss.). Mas isso não significa que Paulo estava disposto a deixar a situação piorar. O apóstolo lhes enviou outra carta, que podemos chamar de Coríntios C. Escrita “no meio de muitos sofrimentos e angústias de coração [e] com muitas lágrimas” (2 Co 2.4), essa carta garantiu aos coríntios o amor de Paulo, mas também estabeleceu os padrões que esperava ver nas igrejas sob seus cuidados e procurou determinar se eles atingiriam esses padrões (2.9). Por esse motivo Coríntios C às vezes é chamada de “carta triste” ou “carta severa”. Entregue por Tito (que pode ter sido mais enérgico do que Timóteo), essa carta exigia o castigo do líder que havia caluniado Paulo e se oposto a ele de forma tão maldosa (2.3-9; 7.8-12). Com toda probabilidade essa carta também se perdeu.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup>O termo “judaizante” é problemático. No uso moderno, a avassaladora maioria de estudiosos aplica-o a judeus que de alguma forma aceitam Jesus como o Messias, mas que insistem em que os gentios se convertam ao judaísmo antes (ou pelo menos como parte) de abraçarem a fé em Jesus (veja também o capítulo 10, sobre Gálatas). Mas no século I, “judaizar” significava “viver como judeu (mesmo que não o fosse)”, e nesse sentido “judaizante” seria um gentio tentando viver como judeu. Em deferência, contudo, ao uso moderno, temos mantido o termo no sentido usado hoje em dia.

<sup>4</sup>Isso é muito mais provável do que pensar que a “carta severa” seja de fato 1 Coríntios e que a pessoa em questão seja o homem culpado de incesto (1 Co 5.1 e ss.), em que pese a opinião de Philip E. HUGHES, em *Paul's second epistle to the Corinthians* (NICNT, p.

Tito também teve a responsabilidade de organizar a coleta para Jerusalém (2 Co 8.6). O fato de Paulo ainda contar com a participação dos coríntios é prova de que, apesar da visita dolorosa, ele não considerava a igreja essencialmente apóstata. Ele conhecia a sua riqueza e havia elogiado a disposição inicial dela diante não apenas de Tito (7.14) mas também dos macedônios (9.2). Provavelmente ele estava receoso de que a hostilidade contra ele degenerasse em indisposição de cooperar com o plano de ajuda financeira; e que os intrusos estivessem, com suas exigências insistentes de sustento financeiro (11.7, 12-20; 12.14), exaurindo os recursos que Paulo achava que deviam ser enviados para ajudar os crentes pobres de Jerusalém.

Nesse ínterim, o ministério de Paulo em Éfeso estava causando outra série de perigos e desafios, uma “tribulação [...] a ponto de desesperarmos até da própria vida”, sentindo pairar sobre si “a sentença de morte” (2 Co 1.8-10, NVI). Nada sabemos dos detalhes. No entanto, pouco depois do tumulto de Demétrio (At 19.23—20.1) Paulo partiu de Éfeso rumo a Trôade (2 Co 2.12, 13 — “Trôade” pode referir-se ao porto ou à região, na qual ele se situa), onde esperava não apenas pregar o evangelho, mas encontrar Tito que estaria de volta com notícias de Corinto. Somente a primeira dessas esperanças se realizou como esperado. De um lado, ele constatou que “uma porta se me abriu no Senhor” (2 Co 2.12); de outro lado, conforme escreveu, “não tive [...] tranqüilidade no meu espírito, porque não encontrei o meu irmão Tito” (2 Co 2.13). De maneira que Paulo partiu de Trôade e dirigiu-se à Macedônia (2.13); aparentemente ele havia estabelecido um plano “B” para encontrar-se com Tito ali, caso o encontro em Trôade não acontecesse. Na Macedônia Paulo deu seqüência ao seu ministério pastoral (At 20.1-2) e à organização da coleta para os crentes de Jerusalém (2 Co 8.1-4; 9.2). Essas igrejas estavam “no meio de muita prova de tribulação” e em “profunda pobreza” (8.2), fruto não por último de perseguição ostensiva; mas, pior ainda no entendimento de Paulo, Tito ainda não aparecera, de modo que ele não tinha nenhuma idéia de como sua carta severa fora recebida em Corinto. “Porque, chegando nós à Macedônia, nenhum alívio tivemos; pelo contrário, em tudo fomos atribulados: lutas por fora, temores por dentro” (7.5).

Tito chegou logo, e a aflição de Paulo rapidamente se transformou em uma quase euforia (2 Co 7.6-7). Imediatamente após enviar a carta severa, ele ficou em dúvidas se deveria ter escrito nesses termos, temeroso de ferir indevidamente os coríntios; mas, com o relatório animador de Tito, o temor de Paulo foi substituído por júbilo. Se sua carta os havia ferido, isso acontecera “por breve tempo”

---

xxvii-xxx). Em 2 Coríntios os textos que referem-se à exigência de Paulo, de que o cabeça do grupo seja disciplinado não revelam nenhum indício de imoralidade sexual por parte do indivíduo em questão. A ofensa foi contra Paulo, e a questão fundamental girava em torno de se a igreja ficaria ou não do lado do apóstolo (7.12). Além disso, 1 Coríntios não dá a impressão de ser suficientemente pesada para ser a carta descrita em 2 Co 2.4. Quanto ao ponto de vista de que Coríntios C é, na verdade, 2 Co 10—13, veja adiante a análise na seção “A integridade de 1 e 2 Coríntios”.

(7.8). “A tristeza segundo Deus produz arrependimento para a salvação, que a ninguém traz pesar; mas a tristeza do mundo produz a morte” (7.10). Toda essa resposta de Paulo, pelo menos em 2 Coríntios 1—9, deixa perceber um ambiente de relações feridas que recentemente voltaram ao normal. Há um perceptível suspiro de alívio de que o pior já passou.

É isso que torna tão difícil interpretar 2 Coríntios 10—13: o tom desses capítulos pressupõe que a situação em Corinto havia, uma vez mais, se tornado desesperadamente perigosa. Para continuarmos na reconstrução histórica precisamos analisar algumas questões sobre a integridade das epístolas aos Coríntios.

### A Integridade de 1 e 2 Coríntios

A reconstrução histórica feita até aqui, embora em linhas gerais desfrute de amplo apoio, depende da integridade de 1 Coríntios e de 2 Coríntios 1—9. Se trechos dessas cartas foram escritos em diferentes ocasiões, talvez por diferentes autores, e de algum modo juntados para formar as cartas que atualmente temos, então a reconstrução não tem qualquer base. Ficaríamos com fragmentos desconexos demais, tornando impossível qualquer reconstrução aceitável. Veremos rapidamente alguns dos pontos contestados, mas primeiro é preciso verificar a contribuição de 2 Coríntios 10—13.

**O lugar de 2 Coríntios 10—13** Assim como o raciocínio básico da reconstrução histórica que acabamos de esboçar, goza de amplo consenso, existe ampla divergência quanto ao lugar de 2 Coríntios 10—13. Quatro teorias principais tratam dessa questão.

1) Muitos dizem que Paulo, satisfeito com a notícia trazida por Tito, imediatamente escreveu 2 Coríntios 1—9 (que desse modo se torna Coríntios D) e a enviou. Estes propõem que 2 Coríntios 10—13 seja identificada com Coríntios C, a carta severa e dolorosa.<sup>5</sup>

A vantagem dessa teoria é que explica plenamente a notável diferença de clima entre 2 Coríntios 1—9 e 10—13. Os primeiros refletem cristalinamente a boa notícia que Tito trouxe consigo. Se Paulo ainda precisa dar alguma explicação sobre suas viagens (1.15—2.13) e tornar a esboçar a natureza do ministério apostólico (3.1-18), se ainda precisa exortar os coríntios a apressar a coleta (caps. 8—9), ele o faz com uma alegria mal contida e com uma confiança restaurada na obediência e na crescente maturidade da igreja. Em contraste, a linguagem e as

---

<sup>5</sup>Essa é a posição de, e.g., A. PLUMMER, em *A critical and exegetical commentary on the second epistle of St Paul to the Corinthians* (ICC, p. xxvii-xxxvi); R. H. STRACHAN, em *The second epistle of Paul to the Corinthians* (MNTC, p. xix); R. BULTMANN, em *The second letter to the Corinthians* (p. 18); H. D. WENDLAND, em *Die Briefe and die Korinther* (NTD 7, p. 8); W. SCHMITHALS, em *Gnosticism in Corinth: an investigation of the letters to the Corinthians* (p. 96).

ênfases dos capítulos 10—13 oscilam entre ira, abatimento e ironia contundente. A alegria de Paulo desapareceu; sua confiança na maturidade os coríntios dissipou-se. Já não encontramos Paulo dizendo: “Alegro-me porque, em tudo, posso confiar em vós” (7.16); agora ele tem de dizer: “Examinai-vos a vós mesmos se realmente estais na fé; provai-vos a vós mesmos. Ou não reconheceis que Jesus Cristo está em vós? Se não é que já estais reprovados” (13.5). Além disso, defensores dessa teoria alegam que vários trechos nos capítulos 1—9 referem-se a declarações *anteriormente* feitas nos capítulos 10—13 (e.g., 1.23/13.2; 2.3/13.10; 2.9/10.6; 4.2/12.16; 7.2/12.7). E como, perguntam, Paulo poderia prever pregar o evangelho “além das vossas fronteiras” (10.16) se ele já estava na Grécia (mais especificamente na Macedônia) quando escreve a carta? Não deveria ter escrito “além das *nossas* fronteiras”? Com certeza é mais fácil pensar que ele se encontra em Éfeso quando escreve essas palavras — o que pressupõe que elas foram escritas *antes* dos capítulos 1—9.

Apesar disso, a teoria tropeça em diversos obstáculos. Em primeiro lugar, nenhum manuscrito grego de 2 Coríntios insinua que a epístola originariamente terminava no final do capítulo 9 nem que os capítulos 10—13 tinham um preâmbulo típico das epístolas que Paulo escreveu a igrejas em que era conhecido. É claro que isso não é decisivo: pode-se alegar que a nossa 2 Coríntios não foi publicada senão quando as duas partes já tinham sido unidas. Mas, nesse caso, é preciso apresentar razões convincentes por que alguém teria feito tal fusão. Em segundo lugar, a expressão “além das vossas fronteiras” (*τὰ ὑπερέκεινα ὑμῶν* [*ta hyperekeina hymōn*]) não exige que Paulo não estivesse escrevendo da Grécia. Ele pode ter pensado na Acaia (onde ficava Corinto) como bem distinta da Macedônia; ou ele pode ter dito “além das vossas [dos gregos]” para referir-se à terra *deles*, excluindo-se (da mesma forma um polonês que se encontra em território alemão a caminho da França, que fica a oeste, diria a um alemão que está indo para as regiões que estão “além de vocês”). Em terceiro lugar, os capítulos 10—13 não trazem uma questão que, temos toda certeza, deve ter estado na carta severa, a saber, a exigência de que certo culpado fosse castigado (2.5-6; 7.12). Em quarto lugar, os capítulos 10—13 prometem uma visita iminente (12.14; 13.1), mas Coríntios C, a carta severa, foi enviada *em lugar de* outra visita dolorosa (1.23; 2.1). Em quinto lugar, 12.18 pressupõe claramente que Tito havia feito pelo menos uma visita a Corinto para ajudar na coleta; em outras palavras, esse versículo pressupõe ou 8.6a ou 8.16-19. Seja como for, é difícil acreditar que os capítulos 1—9, que engloba esses dois trechos, foram escritos *depois* dos capítulos 10—13, onde se situa 12.18.

Ainda sobre a coleta, se Paulo foi acusado de usar os recursos para si (12.16), como mais tarde ele poderia ter elogiado tão à vontade a generosidade dos coríntios diante de Tito (7.14) e dos macedônios (9.2) sem fazer menção ao esclarecimento de um mal-entendido sobre o assunto? Parece melhor concluir que esta primeira teoria introduz mais problemas do que soluciona.

2) Alguns argumentam em favor da unidade básica de 2 Coríntios: o livro inteiro foi escrito de uma só vez.<sup>6</sup> Certamente isso faz jus às evidências textuais. Se for necessário apresentar algum motivo para a notável mudança de tom entre os capítulos 1—9 e 10—13, não faltam teorias. Talvez Paulo teve uma noite de insônia antes de escrever a segunda parte; talvez as duas partes do livro revelem os altos e baixos de um temperamento ativo; talvez Paulo finalmente esteja expondo suas mais profundas e até aqui contidas emoções sobre essas questões. Melhor ainda, Hughes sustenta que a diferença de tom entre as duas partes do livro é muito exagerada: na realidade não há qualquer problema a solucionar. Ele faz comparações entre 1.13 e 10.11; 1.17 e 10.2; 2.1 e 12.14, 21 (veja também 13.1-2); 2.17 e 12.19; 3.2 e 12.11; 6.13 e 11.2 (veja também 12.14); 8.6, 8, 22 e 12.17-18.<sup>7</sup>

Listas parecidas de comparações porém podem, ser feitas entre 2 Coríntios 10—13 e 1 Coríntios, mas ninguém cometeria a desfaçatez de propor que isto prove que 2 Coríntios 10—13 outrora pertenceu a 1 Coríntios. Não há dúvida de que aí acha-se envolvida uma questão difícil de julgar: As duas partes principais de nossa 2 Coríntios têm um tom suficientemente diferentes para lançar dúvidas sobre a pressuposição de que foram escritas na mesma data, nas mesmas circunstâncias, em uma única carta? Em nosso juízo, as diferenças de tom e ênfase são suficientemente grandes para que se procure uma explicação, e as soluções psicológicas não são muito satisfatórias. Será que temperamento de Paulo tinha tamanhos altos e baixos que poderiam afetar seriamente sua postura pastoral diante de seus convertidos, sem nenhum outro motivo senão o dia em que ele escreveu? Existe algum indício de que Paulo era emocionalmente tão imaturo e cheio de ressentimentos reprimidos, a ponto de perder o controle sobre si mesmo? Uma interpretação mais favorável é que Paulo está o tempo todo cômico de que imagem está projetando e leva isso em conta (veja 1 Co 4.21). Em 2 Coríntios 1—9, Paulo está basicamente preocupado em estabelecer pontes de relacionamento com os coríntios, encorajando-os, removendo obstáculos que os impeçam de compreender; mesmo as repreensões fazem parte desse propósito. Em contraste, nos capítulos 10—13 Paulo emprega ironia cáustica e ameaça direta, e qualquer encorajamento que ele oferece faz parte desse esquema.

Harris apresenta uma variante dessa teoria.<sup>8</sup> Ele propõe que, quando Paulo recebeu o relatório positivo de Tito, não escreveu imediatamente qualquer parte

---

<sup>6</sup>E.g., E. B. ALLO, em *Saint Paul: seconde épître aux Corinthiens* (p. lii-liii); H. LIETZMANN, suplementado por W. G. Kümmel, em *An die Korinther I, II* (HNT 9, p. 139-40); R. V. G. TASKER, em *The second epistle of Paul to the Corinthians* (TNTC, p. 30-5); HUGHES, em *Second Corinthians* (p. xxiii-xxxv); KÜMMEL (p. 287-93); W. H. BATES, em *The integrity of II Corinthians* (NTS 12 [1965-66]: 56-9).

<sup>7</sup>HUGHES, *Second Corinthians* (p. xxxi-xxxv).

<sup>8</sup>Murray J. HARRIS, 2 Corinthians, em *EBC*, vol. 10, p. 305-6. Contudo, em correspondência particular, o Dr. Harris indica que, no comentário que está preparando sobre 2 Coríntios para a série *NIGTC*, mudou de idéia e segue de perto a linha adotada nesta *Introdução*.

de 2 Coríntios. Em vez disso, continuou seu trabalho pastoral na Macedônia e muito possivelmente envolveu-se em trabalho pioneiro de evangelização ao longo da Via Egnácia e até o Ilírico (veja Rm 15.19-21). Quando voltou à Macedônia, Paulo soube de problemas recentes em Corinto e escreveu uma epístola inteira. O resultado é que isso explica o tom de 2 Coríntios 10—13, mas o custo é alto: deixa de explicar por que 2 Coríntios 1—9 é tão positivo, por que Paulo demonstra tanta euforia ao receber o relatório animador de Tito (7.6-16). À semelhança das outras teorias que defendem a unidade básica de 2 Coríntios, esta não resolve adequadamente as diferenças de atitude entre os capítulos 1—9 e 10—13.

3) A teoria mais popular entre comentaristas recentes é que os capítulos 10—13 foram escritos depois de 1—9. De acordo com esse ponto de vista, os capítulos 10—13 constituem a totalidade ou uma parte de outra carta, Coríntios E. Logo depois de ter ouvido Tito Paulo escreveu Coríntios D (= 1 Co 1—9) e enviou-a. Contudo, pouco depois ele descobriu que o relatório basicamente positivo de Tito era ou prematuro ou ultrapassado. Os coríntios haviam reincidido em suas críticas e queixas de Paulo e haviam sido atraídos pelos intrusos a assumirem uma posição que ameaçava a própria integridade do evangelho. Uma vez mais estavam agindo decisivamente contra esses líderes e estavam sucumbindo aos atrativos da arrogância intelectual e cultural típica dos sofistas. Por esse motivo Paulo responde aos coríntios com sua quinta carta, a saber, 2 Coríntios 10—13.<sup>9</sup>

A vantagem fundamental dessa explicação — e ela tem bastante peso — é que oferece uma explicação cabal da profunda diferença de atitude entre os capítulos 1—9 e 10—13. De modo correlato, explica por que, em 12.19—13.10, Paulo prevê uma terceira viagem a Corinto, uma visita que caracterizar-se-á por uma justiça dura ou (é o que Paulo espera) por uma conciliação feliz, mas que não prevista nos capítulos 1—9 e inadequada a esses capítulos. Alguns também sustentam que essa teoria explica melhor as referências que Paulo faz ao comportamento de Tito em 12.17—18. Nesse trecho Paulo, esperando uma resposta negativa, pergunta aos coríntios se Tito ou qualquer outro dos emissários do apóstolo chegou a explorá-los, presumivelmente com respeito à coleta. Isso, alega-se, pressupõe que os capítulos 10—13 foram escritos *depois* de 8.6, 16-24 e 9.3-5, onde Paulo diz a seus leitores de que está em vias de enviar Tito.

Com certeza este último aspecto não tem grande peso, visto que a primeira parte de 8.6 mostra que Tito havia sido enviado numa visita *anterior* a Corinto, relacionada com a coleta, e 12.17-18 pode ser uma referência a ela, removendo dessa forma qualquer necessidade de postular um intervalo de tempo entre 8.6, 16-24; 9.3-5, e 12.17-18. O fato de que não há nenhum manuscrito que dê apoio à idéia da divisão de 2 Coríntios em duas cartas é importante mesmo que não

---

<sup>9</sup>Essa é a posição teológica de F. F. BRUCE, em *1 and 2 Corinthians* (p. 166-70); Victor Paul FURNISH, em *II Corinthians* (AB 32A, p. 30-41); Ralph P. MARTIN, em *2 Corinthians* (WBC 40, p. xl); Colin G. KRUSE, em *The second epistle of Paul to the Corinthians* (TNTC, p. 29-35).

seja decisivo, pois poder-se-ia alegar que as duas partes foram publicadas juntas: talvez (conforme alguns propõem) elas foram copiadas no mesmo rolo. Se isso aconteceu, por que a conclusão de 2 Coríntios 1—9 deveria ter sido perdida, junto com o endereço, saudação e ações de graças de 2 Coríntios 10—13? Em suma, essa teoria é possível e é melhor do que as outras duas, mas ela depende pesadamente de um escriba incompetente no início da tradição manuscrita.

4) Talvez uma pequena modificação na terceira teoria ajude a aperfeiçoá-la. Se Paulo estava ávido de receber informações sobre Tito, como 2 Coríntios 2.13 dá a entender, é muito natural pressupor que, assim que ouviu o relatório positivo de Tito, imediatamente passou a comunicar aos coríntios o quanto estava aliviado. Ele ficou contente que sua carta severa (= Coríntios C) não causou o dano que ele receara, feliz que os coríntios corresponderam com arrependimento e obediência, encorajado ao saber que seu oponente mais desordeiro e perigoso fora disciplinado. Mas, mesmo que ele tenha começado a escrever (ou a ditar) imediatamente, não há motivo para pensar que ele a tenha concluído prontamente. Essa epístola é bem comprida, e nessa ocasião Paulo estava tremendamente pressionado por seu ministério na Macedônia. Não é ilógico supor que a conclusão da carta foi adiada por semanas ou mesmo mais tempo ainda: o fenômeno de cartas por concluir não é totalmente desconhecido hoje em dia, e geralmente nossas cartas são mais breves do que 2 Coríntios! Se, durante esse período, Paulo recebeu informações adicionais sobre a situação em Corinto e soube que de novo a igreja se deteriorara e caíra na situação calamitosa pressuposta em 2 Coríntios 10—13, haveria uma explicação para a repentina mudança de tom que se inicia em 10.1. Em outras palavras, é razoável postular que, depois de concluir os capítulos 1—9, mas antes de terminar a carta e enviá-la, Paulo tenha recebido mais notícias sobre a igreja em Corinto e tenha alterado a direção dos capítulos finais de sua epístola.

Algumas objeções têm sido levantadas contra essa reconstrução.

1) Tem-se alegado que, se Paulo tivesse recebido notícias ruins sobre Corinto antes de ter enviado os capítulos 1—9, ele os teria rasgado e começado uma nova carta. Mas essa teoria desconsidera o valor intrínseco dos capítulos 1—9. Na verdade, se Paulo deixou nos capítulos 10—13 alguns sinais de que ele *havia* recebido informações novas sobre a mudança desastrosa de rumo dos coríntios (veja análise abaixo), então os leitores coríntios teriam tido consciência do gritante contraste entre, de um lado, a alegria de Paulo com o relatório de Tito e, de outro, sua indignação pesarosa com o fato de terem abandonado, em tão pouco tempo, as orientações do apóstolo. O resultado disso teria sido o de transformar até mesmo os capítulos iniciais numa censura *implícita*, visto que os motivos da alegria de Paulo — o arrependimento, a obediência e o zelo dos coríntios — já não estariam presentes.

2) A única dificuldade séria com essa teoria é que em parte alguma em 2 Coríntios 10—13 Paulo afirma explicitamente que havia recebido informações novas. Deve-se lembrar (o que é freqüentemente esquecido) que essa dificuldade também diz respeito à terceira teoria, que soluciona a dificuldade ao propor que parte de Coríntios E se perdeu quando foi unida a Coríntios D para formar 2



Coríntios. Mas é possível elaborar uma explicação alternativa para o fato de Paulo não fazer qualquer menção direta à chegada de informações adicionais. Por exemplo, se haviam chegado ao apóstolo novas informações de que muitos crentes coríntios, influenciados pelos falsos apóstolos (2 Co 11.13-15), estavam acusando Paulo de demonstrar excessiva mansidão e benignidade para ser um verdadeiro apóstolo, então suas palavras introdutórias em 2 Coríntios 10.1 seriam suficientes para chamar a atenção para o fato de que ele tinha conhecimento da mais recente das coqueluches teológicas de Corinto: “E eu mesmo, Paulo, vos rogo, pela mansidão e benignidade de Cristo,...” Se circulavam agora em Corinto acusações de que as credenciais formais de Paulo deixavam muito a desejar quando comparadas com as dos intrusos (10.12-18), de que ele não poderia ser um grande professor porque se recusava a cobrar pelos seus serviços (11.7-12; 12.13), de que sua posição apostólica não podia ser tão elevada porque ele não falava muito sobre as visões sobrenaturais de que os outros estavam ávidos por falar (12.1-10), então, em todas essas áreas, as reações de Paulo seriam suficientes para alertar seus leitores de que essas últimas novidades haviam chegado aos ouvidos do apóstolo.

3) Já vimos que alguns pensam que os movimentos de Tito só podem ser explicados se postularmos um intervalo entre os capítulos 9 e 10 (cf. 8.6, 16-24; 9.3-5; e 12.17-18). Mas essa pressão fica atenuada caso 12.17-18 refira-se à viagem *anterior* de Tito a Corinto (8.6a).

4) Alguns acham improvável que a igreja em Corinto pudesse ter caído tão rápido nessa confusão. Uma resposta um pouco cínica poderia ser que esses críticos não têm testemunhado de perto boa parte da vida da igreja hoje em dia. Ainda mais importante, nem 1 Coríntios nem 2 Coríntios 1—9 nos incentivam a pensar que essa igreja era estável. Parece que os crentes de Corinto se caracterizavam por várias formas de arrogância, dispostos a se ligarem a vários líderes, exageradamente confiantes em seu discernimento espiritual e bastante comprometidos com a cultura ao redor. E isso não é o fim das evidências. Quarenta anos depois, Clemente de Roma considerou necessário escrever para a igreja coríntia para reprovar dissensões e anarquia.

Em resumo, as evidências não são suficientes para apresentar uma explicação definitiva sobre 2 Coríntios 10—13. Levando tudo em conta, a quarta teoria parece um pouco mais forte do que a terceira, que é consideravelmente mais crível do que as outras duas.

Podemos muito bem indagar se a correspondência entre Paulo e os coríntios conseguiu contornar a situação, pelo menos temporariamente. Também neste caso não é possível apresentar uma resposta decisiva. Mas existe esperança para uma resposta otimista no fato de que, quando de fato aconteceu a terceira visita que Paulo ameaçava fazer (2 Co 13.2-3), ele encontrou tempo e tranquilidade para escrever sua epístola aos Romanos. Nas entrelinhas daquela carta percebe-se alguma ansiedade quanto ao futuro (Rm 15.30-31), mas nenhuma sobre as circunstâncias que vivia. É improvável que Paulo ainda estivesse planejando sua viagem para a Espanha (Rm 15.24-28) caso achasse que sua presença ainda era muito necessária em Corinto (veja 2 Co 10.15-16a). E os coríntios acabaram

contribuindo para a coleta para os crentes pobres de Jerusalém (Rm 15.26-27), embora seja impossível dizer em que grau isso reflete um relacionamento restabelecido com Paulo.

**Outras Supostas Interpolações em 2 Coríntios** É preciso dizer com todas as letras que “as hipóteses literárias e históricas resistem ou caem juntas”.<sup>10</sup> Em outras palavras, aqueles que enxergam interpolações (um fenômeno literário) em 2 Coríntios geralmente oferecem uma história reconstruída para explicá-las — principalmente se essas interpolações contiverem referências às viagens de Paulo. As principais teorias de interpolação concentram-se em três passagens.

*2 Coríntios 2.14—7.4.* Alguns estudiosos sustentam que esses capítulos (geralmente sem 6.14—7.1; veja abaixo) constituem a totalidade ou uma parte de uma carta distinta. Eles assinalam que há uma fluência ótima lendo 7.5 imediatamente depois de 2.13: há uma seqüência entre itinerário de Tito e a viagem de Paulo à Macedônia. Alguns acham que no passado 2.14—7.4 formava, junto com os capítulos 10—13, a carta severa (= Coríntios C);<sup>11</sup> outros são da opinião de que esse trecho faz parte de ainda outra carta, escrita antes da carta severa, antes de os coríntios terem sido conquistados pelos adversários de Paulo.<sup>12</sup>

No entanto, ainda que 7.5 muito naturalmente venha logo depois de 2.13 de um ponto de vista temático, outros indícios literários sugerem que há uma interrupção. Por exemplo, as palavras que dão início a 7.5 (“Porque, chegando nós à Macedônia,...”), embora retomem o tema de 2.13 (“por isso, despedindo-me deles, parti para a Macedônia”), seriam inoportunamente repetitivas se um versículo viesse logo após o outro. Soam mais como se Paulo estivesse *retomando* um tema, sabendo que havia feito uma digressão. Além disso, diversas palavras conectivas ligam 7.4 a 7.5-7: *παράκλησις* (*paraklēsis*, “conforta”); *χαρά / χαρῆναι* (*chara / charēnai*, “júbilo”/“regozijar-se”), *θλίψις / θλιβόμενοι* (*thlipsis / thlibomenoi*, “tribulação”/“ser atribulado”). Existem também vínculos temáticos: por exemplo, “muito grande é a minha franqueza para convosco” (7.4) e “alegro-me porque, em tudo, posso confiar em vós” (7.16). Além disso, qualquer ponto de vista que relacione 2.14—7.4 com os capítulos 10—13 defronta-se com todos os problemas analisados acima que dizem respeito às atitudes pastorais totalmente diferentes refletidas nas duas seções.

Argumentar que 2.14—7.4 é parte integrante dos capítulos 1—9 ainda nos deixa com a responsabilidade de explicar por que a linha de raciocínio que vai

<sup>10</sup>C. K. BARRETT, *A commentary on the second epistle to the Corinthians*, BNTC/HNTC, p. 17.

<sup>11</sup>Essa é a posição de J. WEISS, em *Earliest Christianity: a history of the period A.D. 30—150* (vol. 1, p. 349); BULTMANN, em *Second Corinthians* (p. 18).

<sup>12</sup>WENDLAND, *Briefe an die Korinther* (p. 9); SCHMITHALS, *Gnosticism in Corinth* (p. 98-100); G. BORNKAMM, *The history of the so-called second letter to the Corinthians*, NTS 8, p. 259-60.

de 2.13 a 7.5 acha-se até certo ponto interrompida. Diversas propostas têm sido apresentadas. Algumas delas são convincentes; em sua maioria elas não se excluem mutuamente mas, pelo contrário, se apóiam. Muitos têm proposto que a simples menção do nome de Tito (2.13) leva Paulo a fazer uma digressão consciente para expressar gratidão a Deus pelo alívio que sentiu quando Tito finalmente apareceu,<sup>13</sup> ou para já de antemão passar a elaborar uma feliz explicação teológica da base sobre a qual agora deve estar firmado seu relacionamento com os coríntios. Tem-se afirmado que, assim como 1.8-11 estabelece um contraste entre a fraqueza humana e o poder de Deus, de igual modo o mesmo tema é repetido quando Paulo, depois de reconhecer sua própria fraqueza em 2.12-13, passa ao comentário triunfante de 2.14-17.<sup>14</sup> Outros propõem que Paulo está solícito para que os coríntios não se sintam culpados pela ansiedade que lhe causaram. Por esse motivo, depois de reconhecer de modo tão franco a ansiedade que sentira (2.12-13), ele rapidamente passa a destacar o avanço vitorioso do evangelho em todos os lugares (inclusive Trôade) e, desse modo, sinaliza que ele próprio não sofreu qualquer derrota pessoal desastrosa pela qual os coríntios devessem se sentir culpados.<sup>15</sup> Certa escritora acha que a digressão de 2.14—7.4 é tão longa porque 2.14-16 é uma segunda “oração tradicional de ações de graças” (com apenas uma exceção, todas as epístolas canônicas de Paulo possuem pelo menos uma, normalmente logo depois da saudação; veja 1.3-7). O que tipicamente acontece é que essas orações de ações de graças antecipam a direção do raciocínio de Paulo e, desse modo, 2.14-16 prenunciam o conteúdo dos capítulos seguintes.<sup>16</sup> Acima de tudo, um dos principais temas de 2 Coríntios 1—9 é a certeza do consolo divino em nossa aflição, uma idéia encontrada não apenas antes e depois desta suposta interpolação (1.3-11; 7.5-7, 12-13) mas também ao longo dela (e.g., 4.7—5.8; 6.1-10; 7.4).<sup>17</sup> Em resumo, parece que não há motivos razoáveis para considerar 2.14—7.4 uma interpolação, ao passo que existem razões suficientes para explicar o hiato superficial.

2 Coríntios 6.14—7.1. Estes seis versículos são freqüentemente entendidos como uma interpolação adicional dentro da seção maior de 2.14—7.4<sup>18</sup> e possivelmente não-paulina.<sup>19</sup> As razões mais comumente apresentadas são: (1) o trecho

<sup>13</sup>E.g., PLUMMER, *Second Corinthians* (p. 67); KÜMMEL (p. 291); HARRIS, *2 Corinthians* (p. 303, 331); ALLO, *Saint Paul* (p. 45).

<sup>14</sup>P BACHMANN, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther* (p. 126-7).

<sup>15</sup>Com ênfases variadas, ZAHN (vol. 3, p. 343, nota 1); HUGHES, em *Second Corinthians* (p. 76-7).

<sup>16</sup>Margaret E. THRALL em A second thanksgiving period in II Corinthians (*JSNT* 16, p. 111-9).

<sup>17</sup>KRUSE, *Second Corinthians* (p. 37).

<sup>18</sup>Pela maioria dos estudiosos contemporâneos, inclusive WENDLAND, em *Briefe an die Korinther* (p. 212) e Schmithals em *Gnosticism in Corinth* (p. 94-5).

<sup>19</sup>Por uma minoria de estudiosos contemporâneos, inclusive BULTMANN, em *Second Corinthians* (p. 180 e nota 202) e J. GNILKA, em 2 Cor 6:14—7:1 in light of the Qumran texts and the testaments of the twelve patriarchs (em *Paul and Qumran*, ed. por J.

constitui uma unidade independente sem qualquer referência seguida à situação em Corinto; (2) ela contém seis *hapax legomena* (ou seja, palavras ou expressões que ocorrem somente aqui no Novo Testamento);<sup>20</sup> (3) a combinação entre corpo (*σάρξ* [*sarx*], “carne”) e espírito (7.1) é, segundo alguns, uma colocação não-paulina, visto que normalmente ele coloca as duas palavras em oposição; (4) o trecho parece interromper a fluência de 6.13 a 7.2, versículos que fazem ótimo sentido se forem simplesmente ligados; (5) alguns sustentam que o texto revela um exclusivismo mais característico do farisaísmo do que do apóstolo da liberdade; e (6) alguns também sustentam que o dualismo apocalíptico — justiça/iniquidade, Cristo/Maligno, luz/trevas — é mais típica de Qumran do que de Paulo.

Os argumentos para considerar não-paulino esse trecho não são tão fortes como parecem à primeira vista. Com freqüência tem-se assinalado que “não são incomuns os arroubos paulinos que contêm uma elevada porcentagem de *hapax legomena* (1 Co 4.7-13 tem seis hápax e 2 Co 6.3-10 [os versículos que precedem o trecho em questão] têm quatro”.<sup>21</sup> Hughes observa que existem aproximadamente 50 hápax apenas em 2 Coríntios.<sup>22</sup> Além disso, se (como sugerido por Fee) fizermos uma triagem dessas palavras, procurando cognatos em outros textos paulinos, só vai sobrar uma palavra, a saber, “Beliar” (Maligno), que é tão comum em escritos judaicos que é impossível imaginar que Paulo não conhecesse o termo.<sup>23</sup> Conquanto Betz considere o exclusivismo desse trecho tão notável,<sup>24</sup> ele o vê como um fragmento *anti*-paulino (certamente uma opinião estranha, quando se recordam trechos tais como Rm 8.9; 1 Co 6.12-20; 10.14-22; Gl 1.8-9). Qumran apresenta um dualismo formal um tanto parecido com o quarto evangelho, mas hoje em dia quase ninguém é da opinião de que João é formado de fragmentos de Qumran: simplesmente não há dados suficientes que apoiem a teoria de Fitzmyer<sup>25</sup> de que esse trecho é uma composição essênica reescrita por algum cristão desconhecido.<sup>26</sup> Ademais, embora seja verdade que Paulo normalmente coloque “carne” (*σάρξ* [*sarx*]) em oposição a “espírito”, em passagens onde o espírito refere-se ao Espírito Santo (e.g., Gl 6.16-25), aqui a expressão “carne e espírito” refere-se à pessoa na sua totalidade. Em suma, não parecem muito convincentes os argumentos em favor do ponto de vista de que este é um fragmento não-paulino.

---

Murphy-O'Connor (p. 46-68)].

<sup>20</sup>A saber, *ἑτεροζυγοῦντες* (*heterozygountes*), *μετοχή* (*metochē*), *συμφώνησις* (*sympōnēsis*), *Βελιάρ* (*Beliar*), *συγκατάθεσις* (*sygkatathesis*) e *μολυσμός* (*molysmos*).

<sup>21</sup>MARTIN (p. 192).

<sup>22</sup>HUGHES, *Second Corinthians* (p. 242).

<sup>23</sup>Gordon D. FEE, II Corinthians vi.14—vii.1 and food offered to idols (*NTS* 23, p. 144-5).

<sup>24</sup>H. D. BETZ, 2 Cor. 6:14—7:1: an anti-Pauline fragment? *JBL* 92, p. 88-108.

<sup>25</sup>J. A. FITZMYER, Qumran and the interpolated paragraph in 2 Cor 6:14—7:1, em *Essays on the Semitic background of the New Testament* (p. 205-17).

<sup>26</sup>Veja BRUCE, em *1 and 2 Corinthians* (p. 214), que assinala que esses dualismos não são exclusividade de Qumran.

Ainda assim, o caráter distintivo do trecho requer alguma explicação, e não é de todo surpreendente que alguns tenham proposto que esse é uma citação paulina proveniente de outra carta, talvez da carta "anterior" (= Coríntios A, citada em 1 Co 5.9).<sup>27</sup> Sem considerar a dificuldade de imaginar por que alguém (Paulo ou um redator posterior) interpolaria esse trecho aqui, existe outro obstáculo óbvio: a carta "anterior" proibia os crentes de manterem comunhão com *crentes* que estavam vivendo imoralmente; em contraste, esta passagem proíbe os crentes de terem comunhão íntima com *descrentes*, especialmente na questão de adoração idôlatrica (veja 1 Co 10.14-22).

Um contingente forte de estudiosos insiste na autenticidade e integridade deste trecho,<sup>28</sup> embora variem as explicações que dão para o seu início e fim abruptos (em sua maior parte essas explicações não são mutuamente exclusivas). Com freqüência tem-se observado que 7.2 soa mais como uma retomada do tema de 6.13 do que como uma simples continuação, o que sugere que 6.14—7.1 não é uma digressão acidental. Alguns enxergam uma pausa na tomada do ditado em 6.13;<sup>29</sup> Barrett propõe que Paulo, cômscio da existência de falsos profetas emboscados na penumbra, abre o coração para instar que houvesse relacionamentos restaurados entre os coríntios e ele próprio, mas adverte-os de que isso implica um rompimento com o mundo.<sup>30</sup> A posição de Dahl é semelhante (embora ele acredite que a passagem tenha tido origem numa comunidade de Qumran e tenha sido reelaborada por Paulo).<sup>31</sup> Hughes é da opinião de que, tendo reexposto a natureza de sua autoridade espiritual nos capítulos anteriores, Paulo agora usa essa autoridade para advertir contra a ameaça sempre presente de paganismo, mas numa atitude totalmente isenta de censura, como os versículos ao redor confirmam.<sup>32</sup> Fee assinala os muitos paralelos com 1 Coríntios 10.14-22 e reconstrói um desenvolvimento para defender que esse trecho ainda está tratando da questão de comida oferecida a ídolos.<sup>33</sup> Em resumo, aceitar a integridade básica de 2 Coríntios também aqui, parece consideravelmente menos problemático do que as alternativas propostas.<sup>34</sup>

<sup>27</sup>E.g., WENDLAND, em *Briefe and die Korinther* (p. 212); STRACHAN, em *Second Corinthians* (p. xv, 3-5); SCHMITHALS, em *Gnosticism in Corinth* (p. 94-5).

<sup>28</sup>E.g., PLUMMER, em *Second Corinthians* (p. xxiii-xxvi, 208); LIETZMANN, em *An die Korinther* (p. 129); ALLO, em *Saint Paul* (p. liii, 193-4); HUGHES, em *Second Corinthians* (p. 241-4); BRUCE, em *1 and 2 Corinthians* (p. 214); BARRETT, em *Second Corinthians* (p. 194); HARRIS, em *2 Corinthians* (p. 303).

<sup>29</sup>LIETZMANN, *An die Korinther* (p. 129); com reservas, HARRIS, em *2 Corinthians* (p. 303).

<sup>30</sup>BARRETT, *Second Corinthians* (p. 194).

<sup>31</sup>N. A. DAHL, A fragment and its context: 2 Corinthians 6:14—7:1, em *Studies in Paul*, p. 62-9.

<sup>32</sup>HUGHES, *Second Corinthians* (p. 244).

<sup>33</sup>FEE, II Corinthians vi.14—vii.1.

<sup>34</sup>A hipótese de J.-F. COLLANGE, em *Enigmes de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens* (SNTSMS 18, p. 282-4, 302-17), de que Paulo escreveu duas edições de uma carta que começava em 2.14, uma edição terminando em 6.13 (aos Coríntios) e a outra

2 *Coríntios* 8—9. Alguns estudiosos têm sustentado que o capítulo 8 é uma interpolação<sup>35</sup> ou o capítulo 9<sup>36</sup> ou que cada um deles é uma carta distinta e que ambos foram interpolados em 2 *Coríntios*.<sup>37</sup> As questões são extraordinariamente complexas, e apresentamos aqui uma apanhado das principais questões cruciais.

1) Afirma-se que o capítulo 9 introduz o tema da oferta como se nenhuma menção houvesse sido anteriormente feita a respeito. O capítulo 9 teria, portanto, necessariamente de seguir o capítulo 7, pois o capítulo 8 seria um documento independente cuja conclusão se perdeu (Weiss). Isso leva Weiss a fazer uma reconstrução de quando o capítulo 8 foi escrito. Ele acha que o capítulo 8 recomendou bem mais cedo Tito e dois crentes não mencionados pelo nome, antes da chegada de Timóteo com as más notícias, e até mesmo, antes de chegarem as pessoas da casa de Cloé (1.11). Foi o entusiasmo espontâneo de crentes da Macedônia que “levou [Paulo] a insistir com o assunto com zelo renovado em Corinto [...] Um ano antes [os coríntios] já tinham, antes dos macedônios, começado a não somente ‘querer’, mas também a ‘fazer’ (viii.10). Agora deviam levar o programa à conclusão (viii.11)”.<sup>38</sup> Mas isso é improvável. Barrett fez a observação de que 2 *Coríntios* 8.10 não diz que os coríntios começaram não apenas a querer, mas também a fazer, mas o contrário: começaram não apenas a fazer, mas também a querer, refletindo a espontaneidade de sua reação favorável inicial e a resolução que brotou disso.<sup>39</sup> Além do mais, é improvável que Tito tenha feito alguma viagem para propor uma coleta antes de 1 *Coríntios* 16.1-4, não somente porque Tito não é mencionado, mas também porque esses versículos pressupõem que os planos de Paulo para a coleta ainda se encontram nas etapas iniciais.

2) As palavras iniciais do capítulo 9, *περὶ μὲν γάρ* (*peri men gar*, “ora, quanto à” ou algo parecido), são freqüentemente entendidas como uma fórmula introdutória usada para começar um assunto novo e, portanto, constituem prova de que o capítulo 8 (e talvez o capítulo 9) é uma interpolação. É certo que em outros trechos Paulo emprega uma fórmula semelhante, embora não idêntica, para introduzir assuntos novos (1 *Co* 7.1; 8.1; 12.1; 16.1, a saber, *περὶ δέ* [*peri de*], “quanto a”).

Esse argumento, no entanto, deixa de levar em conta algumas considerações importantes. Primeiramente, as duas construções são bem diferentes, como o próprio Betz reconhece<sup>40</sup> e, de qualquer forma, esta última construção é especifi-

---

indo até 6.2 e depois acrescentando 6.14—7.4 (a outros cristãos na Acaia) é totalmente impossível de confirmar e não tem sido adotada por ninguém mais.

<sup>35</sup>Esp. WEISS (vol. 1, p. 353).

<sup>36</sup>Essa é a posição de BORNKAMM (p. 260); SCHMITHALS em *Gnosticism in Corinth* (p. 97-8).

<sup>37</sup>Hans Dieter BETZ, *2 Corinthians 8 and 9*, Hermeneia.

<sup>38</sup>WEISS (vol. 1, p. 353).

<sup>39</sup>BARRETT, *Second Corinthians* (p. 20).

<sup>40</sup>BETZ, *2 Corinthians 8 and 9* (p. 90).

camente introdutória somente porque o apóstolo nos informa que está tratando um tema depois do outro, respondendo a série deles levantados numa carta enviada pelos coríntios (1 Co 7.1). Em segundo lugar, rotular *περὶ μὲν γάρ* (*peri men gar*) de “fórmula introdutória” já implica numa pressuposição, pois leva o leitor a interpretar a expressão *como um todo* (porque é uma “fórmula”), em vez de considerar a contribuição semântica de cada palavra. Não há nenhuma evidência de que essa série de palavras constitua uma fórmula (introdutória ou outra) que tenha sido reconhecida como tal no século 1. Em terceiro lugar, essa observação torna-se importante quando Betz,<sup>41</sup> por exemplo, defende que *γάρ* (*gar*, “pois”, “porque”), que quase sempre liga a frase com a que a precede, insiste em que esse não é necessariamente o caso aqui, visto que está ligada à partícula *μὲν* (*men*), que aponta para o *δέ* (*de*) que aparece adiante no versículo 3 (na tradução, isso tem o sentido de “de um lado..., de outro...” — *i.e.*, “De um lado, sei que não precisais de um lembrete..., mas assim mesmo estou enviando...”). Isso simplesmente não faz sentido. A construção *μὲν ... δέ* faz sua própria contribuição semântica; a preposição *περὶ* (*peri*, “quanto a”) apresenta o assunto (*i.e.*, “a assistência a favor dos santos”); e *γάρ* (*gar*, “pois”, “porque”) liga esta frase ao que vem antes, de modo que o apóstolo está dizendo “posso me gloriar de vós com confiança, *pois...*”<sup>42</sup> ou, talvez, “venho falando sobre aqueles que estavam levantando a oferta, *pois* é desnecessário falar da oferta em si”.<sup>43</sup> Em outras palavras, não existem evidências convincentes de que se deva tomar *περὶ μὲν γάρ* como uma fórmula introdutória. A expressão soa muito melhor como retomada do tema anterior, depois dos planos de viagem que ocupam 8.16-24 e, por causa da construção *μὲν ... δέ*, também prepara para o passo seguinte do raciocínio.

3) Às vezes se afirma que o apelo que Paulo faz em 8.1-5 aos macedônios para desafiarem os coríntios e o apelo que faz em 9.1-2 aos coríntios para desafiarem os macedônios estão em conflito, a menos que os respectivos capítulos tenham sido originariamente documentos distintos. Isso é ingenuidade porque deixa de reconhecer os vários sinais de seqüência. No capítulo 8 Paulo fala de uma obra *concluída* pelos macedônios, esperando desafiar os coríntios a *concluírem* o que já se haviam lançado a fazer; no capítulo 9 Paulo conta como havia mencionado essa *prontidão anterior* dos coríntios para estimular os macedônios a *realizarem* a ação que agora haviam *concluído*.

4) Alguns acham que os diferentes motivos para enviar os mensageiros, expressos nos dois capítulos, são prova de que foram escritos em datas diferentes. No capítulo 8 Paulo diz que está enviando mensageiros com boas credenciais, para evitar qualquer suspeita de conduta inconveniente no que diz respeito ao

<sup>41</sup>*Ibid.*; veja também Hans WINDISCH, em *Der zweite Korintherbrief* (KEK 6, p. 286 e ss).

<sup>42</sup>BARRETT, *Second Corinthians* (p. 232).

<sup>43</sup>H. L. GOUDGE, *The second epistle to the Corinthians* (WC, p. 86).

levantamento da oferta; no capítulo 9 ele diz que está enviando os mensageiros para garantir que tudo esteja já preparado quando ele mesmo chegar. É mais simples supor que Paulo teve motivos complementares para enviar os mensageiros.

5) A favor da unidade dos capítulos 8 e 9, pode-se afirmar que a maneira como “os irmãos” são citados em 9.3 pressupõe, sim, que suas credenciais já haviam sido apresentadas — o que ocorre no capítulo 8. Além disso, muitos comentaristas têm procurado demonstrar que existe uma progressão lógica do pensamento ao longo desses capítulos, como estes se encontram agora em 2 Coríntios.

Em resumo, apesar dos vários saltos que hora ou outra Paulo dá em seu pensamento, um fenômeno pelo qual ele é conhecido, as evidências sustentam a integridade básica de 2 Coríntios 1—9.

**A Integridade de 1 Coríntios** Relativamente poucas vozes questionam a origem paulina de 1 Coríntios. Alguns têm sustentado que 14.33b-35 é uma interpolação não-paulina (veja adiante comentários na seção “Texto”). Outros têm proposto o mesmo com referência a 1.2b, com base em que, como a carta foi especificamente escrita para os coríntios, as palavras “com todos os que em todo lugar invocam o nome de nosso Senhor Jesus Cristo, Senhor deles e nosso” estão totalmente fora de lugar.<sup>44</sup> Por dois motivos essa é uma interpretação totalmente errada do pensamento de Paulo.

Em primeiro lugar, a igreja em Corinto era constantemente tentada a pensar em si mesma como superior às demais, livre para agir sem ter consideração pelo que outras igrejas pensavam. Em contrapartida, Paulo destaca diversas vezes que ele lhes está ensinando o que, “por toda parte, ensino em cada igreja” (4.17); esse é o procedimento “que ordeno em todas as igrejas” (7.17) — de sorte que, se alguém “quer ser contencioso” sobre o que Paulo está dizendo, terá de encarar a verdade nua e crua de que “nós não temos tal costume, nem as igrejas de Deus” (11.16; veja também 14.33b). Nesse contexto, possui profundo significado a firme ligação que Paulo estabelece entre a igreja de Corinto e todos os crentes em 1.2.

Em segundo lugar, há evidências de que Paulo, consciente de possuir autoridade que transcende a de pastor de uma igreja que ele plantou, afirma que pelo menos em algumas ocasiões o conteúdo daquilo que escreve é nada menos do que “o mandamento do Senhor” (1 Co 14.37).<sup>45</sup> Aí encontra-se, pelo menos em potencial, a influência da autoridade que ultrapassa os limites da congregação local.

Contudo, alguns estudiosos que não duvidam da autenticidade de toda a epístola assim mesmo propõem que ela é uma colcha de retalhos de autoria

<sup>44</sup>Essa é a posição de, por exemplo, SCHMITHALS, em *Gnosticism in Corinth* (p. 258).

<sup>45</sup>Veja ainda D. A. CARSON, em *Showing the Spirit: a theological exposition of 1 Corinthians 12—14* (p. 131-4).



paulina. A origem dessa análise vem basicamente de três evidências: a referência a uma carta anterior em 5.9, a influência de várias teorias de divisão de 2 Coríntios e a natureza temática, para não dizer fragmentada, de 1 Coríntios. Têm sido propostas diversas teorias que competem entre si.<sup>46</sup>

Sem entrarmos em muitos detalhes, os seguintes fatores pesam fortemente contra essas teorias.

1) A melhor explicação para a natureza fragmentada de 1 Coríntios é, como já vimos, o fato de que Paulo está respondendo aos relatórios traduzidos pelos da casa de Cloé, por Estéfanos, Fortunato e Acaico, e também a uma carta enviada pela igreja de Corinto que levantou diversas perguntas. Os temas a serem tratados por Paulo já lhe estavam determinados por terceiros.

2) As teorias que propõem a existência de divisões em 1 Coríntios concordam em tão poucos pontos e têm conquistado tão poucos defensores que parece melhor concluir que, ao contrário do que pensam seus proponentes, nenhuma delas é assim tão convincente.

3) As supostas contradições entre partes de 1 Coríntios, que dão motivo às teorias de divisão, são todas passíveis de soluções exegéticas convincentes. Isso é válido, por exemplo, para a relação entre 8.1-13 e 10.23-33 e entre 11.2-16 e 14.33b-36.

4) Collins<sup>47</sup> e Fee<sup>48</sup> demonstraram que a impressão de que não há uma seqüência suave de raciocínio nessa carta tem origem em parte na incapacidade de reconhecer a freqüência com que Paulo emprega a estrutura A-B-A. Ou seja, na primeira seção A Paulo trata do tema em questão dentro de uma ampla moldura teológica; na seção B ele faz uma digressão parcial, oferecendo uma explicação crucial de um elemento do tema; e na 2.<sup>a</sup> seção A ele volta para o tema, tratando-o de modo bem específico.<sup>49</sup>

## O Caráter dos Adversários de Paulo em 1 e 2 Coríntios

A diversidade de teorias sobre quem são os adversários de Paulo nessas duas epístolas torna necessário começar enumerando os perigos a serem evitados.

1) Não se deve enxergar em 1 Coríntios a situação vigente em 2 Coríntios — pelo menos não sem observar algumas diferenças. Especificamente, não há nenhum indício de que, na data em que escreveu 1 Coríntios, o apóstolo Paulo

<sup>46</sup>Veja o debate em *A commentary on the first epistle to the Corinthians*, de C. K. BARRETT (BNTC/HNTC, 2 ed.) e KÜMMEL (p. 275-8). Dentre as teorias recentes, a mais amplamente discutida é talvez a que J. C. Hurd expõe em *The Origin of I Corinthians* (2 ed.).

<sup>47</sup>John J. COLLINS, Chiasmus, the "ABA" pattern, and the text of Paul, em *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961*, AnBib 17—18, vol. 2, p. 575-84.

<sup>48</sup>Gordon D. FEE, *The first epistle to the Corinthians* (NICNT, p. 16-7).

<sup>49</sup>E.g., (1) A: 8.1-13, B: 9.1-27, C: 10.1-22; (2) A: 1.10—2.5, B: 2.6-16, C: 3.1-23; (3) A: cap. 12, B: cap. 13, C: cap. 14.

estava diante de uma igreja que fora dominada por líderes *vindos de fora*. Já na data de 2 Coríntios 10—13 isso certamente havia acontecido.

2) Apesar de objeções em contrário, não existem indícios de que a causa básica da oposição por trás de 1 Coríntios tenha sido a influência de judaizantes (conforme definição acima). A insistência de Paulo em suas próprias credenciais judaicas, com o intuito de minimizar a importância deles, não ocorre senão em 2 Coríntios 11.16 e ss., e elas são apresentadas para confrontar os falsos apóstolos (2 Co 11.13-15), os quais, até onde sabemos, ainda não haviam entrado em cena na data em que 1 Coríntios foi escrito. Mais importante é o fato de que o raciocínio em 1 Coríntios não objetiva refutar judeus — certamente não judeus de tipo conservador. Por exemplo, os que hesitam em comer alimento oferecido a ídolos (caps. 8, 10) não o fazem por escrúpulos judaicos, mas porque haviam sido idólatras e agora querem evitar o que fora oferecido a ídolos (8.7; é por isso que têm uma “consciência fraca”). Isso significa que antes de se converterem eram pagãos e não judeus praticantes. Em 1 Coríntios 8, os que se sentem inteiramente à vontade para comerem essa carne provavelmente também não são judeus. Em outras palavras, os dois grupos provêm de contextos não-judaicos. E também, como veremos adiante, as razões por que muitos coríntios não criam na realidade da ressurreição (1 Co 15) não estavam, digamos, em convicções teológicas dos (judeus) saduceus, mas numa cosmovisão influenciada por certas formas da filosofia grega.

3) Apesar dos argumentos insistentes de Schmithals<sup>50</sup> e de uns poucos outros,<sup>51</sup> não há provas satisfatórias de que o problema predominante que Paulo enfrentava era o gnosticismo, no sentido em que geralmente se pensa no movimento plenamente desenvolvido que pode ser encontrado nos séculos II e III (veja exame do assunto no cap. 21, que trata das epístolas joaninas). Têm sido acumulados dados suficientes para impedir que enxerguemos no Novo Testamento documentos literários gnósticos de tempos posteriores.<sup>52</sup> Nenhum dos aspectos essenciais do gnosticismo amadurecido está presente nas epístolas aos coríntios, exceto alguns elementos do dualismo entre espírito e corpo, que podem ser explicado de outras maneiras — especialmente pela influência generalizada do neoplatonismo. Sem dúvida alguma foi nesse tipo de ambiente que o gnosticismo mais tarde floresceu mas, quanto ao período em questão, Hengel seguramente

<sup>50</sup>SCHMITHALS, *Gnosticism in Corinth*; *idem*, *Paul and the Gnostics*.

<sup>51</sup>*E.g.*, U. WILCKENS, em *Weisheit und Torheit*; R. JEWETT, em *Paul's anthropological terms: a study of their use in conflict settings* (AGJU 10).

<sup>52</sup>*E.g.*, R. M. WILSON, em *How Gnostic were the Corinthians?* (NTS 19, p. 65-74); B. A. PEARSON, em *The pneumatikos-psychikos terminology in 1 Corinthians: a study in the theology of the Corinthian opponents of Paul and its relation to Gnosticism* (SBLDS 12, esp. p. 51-81); Edwin M. YAMAUCHI, em *Pre-Christian Gnosticism: a survey of the proposed evidences* (2 ed.); L. D. MCCRARY, em *Paul's opponents in Corinth: an examination of Walter Schmithals' thesis on Gnosticism in Corinth*.

está certo ao dizer que “é hora de pararmos de falar de gnosticismo em Corinto”.<sup>53</sup>

De modo mais positivo, podemos fazer várias colocações sobre os oponentes de Paulo.

1) Os oponentes estão ao mesmo tempo divididos entre si e, em certo grau, opostos a Paulo. O primeiro aspecto costumeiramente é ressaltado nos comentários. A divisão da comunidade é bem visível na própria superfície em 1.10—4.21. Se os crentes estavam levando uns aos outros às barras do tribunal (cap. 6), não é difícil imaginar cada uma das partes encontrando apoio dentro da igreja. Se alguns eram sexualmente promíscuos (6.12-20), outros achavam melhor serem totalmente celibatários (cap. 7). Alguns achavam que não deveriam comer carne oferecida a ídolos; outros achavam que isso era indiferente — talvez até mesmo uma maneira de demonstrarem sua liberdade. Pela maneira equilibrada como os argumentos são apresentados em 11.2-16, parece que havia opiniões rivais na igreja sobre ser ou não apropriado que as mulheres cobrissem a cabeça. Algumas diferenças eram de natureza socioeconômica (11.18-19). Certamente havia diferenças de opinião quanto à importância relativa de vários dons espirituais (caps. 12—14). Essas divisões internas ajudam em parte a explicar aquilo que alguns têm chamado de forma “sim, mas” de alguns argumentos de Paulo (e.g., 7.1-2, 8-9; 8.1-6, 7; 14.5, 18-19).

Em contraste, Fee minimiza o peso das divisões internas e ressalta a oposição de praticamente toda a igreja a Paulo.<sup>54</sup> Certamente essa oposição explica, em parte, a defesa do apostolado de Paulo (caps. 4,9), sua insistência em que se submetam à sua autoridade (14.37-38), e por ele dirigir-se, em cada assunto, a *toda* a igreja e à carta que lhe escreveram (7.1 e ss.). O enfoque de Fee é um corretivo salutar e explica o relacionamento cada vez pior entre Paulo e os coríntios aludido na “visita dolorosa”, na “carta severa” e especialmente em 2 Coríntios 10—13. Mas o fato é que escreveram para Paulo e procuraram saber sua opinião sobre vários assuntos, e que ele se sente à vontade para propor que participem da coleta (16.1-4): o rompimento entre Paulo e os coríntios estava longe de ser total. Mais importante do que isso, divisões internas e uma incompreensão fundamental dos ensinamentos de Paulo não são defeitos que se excluem mutuamente, e parece que Fee minimizou este último aspecto.

2) O âmago da oposição dos coríntios gira em torno de diversas posições inter-relacionadas às quais se apegavam com firmeza. Os coríntios estão convencidos de que são espirituais (veja esp. os caps. 12—14), mas isso tem menos que ver com conduta e ética do que Paulo insiste, e tem mais que ver com a posição social. Parece que tratam o batismo e a Ceia do Senhor quase como rituais mágicos que asseguram a vida, a despeito da conduta (10.1-5; 11.17-34). Estão

<sup>53</sup>Martin HENGEL, *Crucifixion* (p. 18, nota 10).

<sup>54</sup>FEE, *First Corinthians*, esp. p. 5 e ss. Nesse aspecto ele está retomando em grande parte a posição de A. ROBERTSON e A. PLUMMER, em *A critical and exegetical commentary on the first epistle of St Paul to the Corinthians* (ICC).

cheios de si e tomados de arrogância (4.6, 18; 5.2). Mas sua opinião do que é espiritual é influenciada por uma desvalorização neoplatônica daquilo que é material. Provavelmente é isso que torna possível a alguns deles considerarem relações sexuais com uma prostituta como algo moralmente indiferente (6.12-20); é por isso também que adotam sua postura sobre a ressurreição. Ao contrário dos saduceus, não negam que haja uma ressurreição futura; nem negam que Jesus ressuscitou. Na verdade, acham que já foram ressuscitados, que essa “ressurreição” diz respeito à sua existência espiritual presente e que o que serão no fim não é nada diferente do que são agora, menos o corpo físico. Essa confiança inabalável em sua própria espiritualidade está também ligada a um tipo de escatologia “super-realizada” que pressupõe que todas as bênçãos da era vindoura, ou a maioria delas, já estão sendo experimentadas em sua plenitude.<sup>55</sup> Isso explica não apenas o rompante contundente de Paulo em 1 Coríntios 4.8-13, mas também a indiferença moral e arrogância desdenhosa (4.6, 18; 5.2) que não dará facilmente ouvidos ao apóstolo (9.3; 14.37-38) exatamente porque ele fala tanto da perseverança e da abnegação no contexto de uma ordem mundial que ainda está decaída e em oposição a Deus e seu evangelho. Nem por um instante Paulo iria querer desvalorizar a presença e o poder do Espírito na vida do crente e na igreja na era presente. Mas para ele isso significa que o corpo é o templo do Espírito (6.19-20) e, por isso, deve servir integralmente a Deus; e a ressurreição ainda está por vir.

3) Em que fonte os coríntios basearam suas noções espúrias de espiritualidade? A teoria predominante hoje em dia é de que talvez a distorção coríntia tem origem na especulação sapiencial do judaísmo helenístico.<sup>56</sup> Certamente pode-se encontrar na literatura do judaísmo helenístico muitos paralelos notáveis com o que se pressupõe que tenha sido a linguagem dos coríntios que levou Paulo a escrever essas epístolas. No entanto, é preciso indagar, pelo menos com referência a 1 Coríntios, se o que é mais convincente nesses paralelos é determinado especificamente pelo judaísmo helenístico ou de modo mais geral pelo pensamento pagão grego. Continua sendo totalmente improvável que os leitores que Paulo queria alcançar fossem judeus em sua maioria (veja 6.9-11; 8.7; 12.2, e o exame supra). Além disso, como destacado por Fee,<sup>57</sup> Paulo diz explicitamente que os gregos buscam “sabedoria” enquanto os judeus querem “sinais” (1.22). Como faz Davis, é incorreto rejeitar a dicotomia sob a alegação de que não passa de um

<sup>55</sup>Veja esp. A. C. THISELTON, em *Realized eschatology at Corinth* (NTS 24, p. 510-26).

<sup>56</sup>E.g., PEARSON, em *Terminology*. Em vários artigos R. A. HORSLEY tem defendido a sabedoria personificada encontrada em Filo; veja esp. *Wisdom of Word and Words of Wisdom in Corinth* (CBQ 39, p. 224-39); *Pneumatikos vs. psychikos: distinctions of spiritual status among the Corinthians* (HTR 69, p. 269-88). Em contraste, J. A. DAVIS encontra os paralelos mais próximos na “Sabedoria da Torá” que se vê em Qumran e em Siraque. Veja o seu livro *Wisdom and Spirit: an investigation of 1 Corinthians 1.18—3.20 against the background of Jewish sapiential traditions in the Greco-Roman period*.

<sup>57</sup>FEE, *First Corinthians* (p. 13-4).

exemplo da retórica de Paulo.<sup>58</sup> “Mesmo sendo retórica, a afirmação é bastante explícita, ao passo que a idéia de que o trecho reflete uma homilia da *Midrash* judaica contra a sabedoria não passa, na melhor das hipóteses, de especulação.”<sup>59</sup> Parece que a fonte mais provável da maneira espúria de os coríntios entenderem a sabedoria e a espiritualidade é o seu próprio passado pagão.

4) Podemos ser mais específicos. Winter tem sustentado convincentemente que um dos problemas subjacentes da igreja de Corinto era que ela se apoiava no movimento sofista.<sup>60</sup> À época do século I d.C. a “segunda sofística” tinha tido início.<sup>61</sup> Ela se caracterizou por retóricos cuja habilidade e treinamento na oratória atraíam a admiração pública, para não mencionar alunos para suas escolas. Nesse período a filosofia específica defendida pelos retóricos era de importância mais ou menos relativa; foi o poder que possuíam de estender-se sobre o assunto, de declamar em assembleia pública, de falar convincentemente e de acordo com rígidas convenções em contextos legais, comerciais, religiosos e políticos que granjeou-lhes reconhecimento. Sua influência no mundo mediterrâneo foi imensa, não por último em Corinto. Eles se consideravam sábios, os fontes de sabedoria.

Winter sustenta que, especialmente em 1 Coríntios 1—4, Paulo elabora conscientemente seu argumento para opor-se a afirmações sofistas (principalmente em 2.1-5). Muitos outros temas nas epístolas aos coríntios — a denúncia que Paulo faz de “ciúmes e contendas”, a estratificação da sociedade causada em parte por claras divisões entre benfeitores e os que deles dependiam, a vanglória de conhecimento, o lugar do orgulho — podem ser vinculados ao confronto entre Paulo e o movimento sofista. Em função desse contexto pode-se também entender a elevada posição que, em Corinto, muitos atribuía a Apolo.

5) Como vimos, antes de 2 Coríntios ter sido completada, a igreja de Corinto havia sido invadida por estranhos. Embora fossem judeus, com fortes raízes na língua e cultura hebraicas (2 Co 11.21 e ss.), estavam bem familiarizados com o mundo helenístico (como Paulo) e advogavam muitos valores e recursos retóricos sofistas.<sup>62</sup> Paulo os rejeitou, considerando-os hostis ao evangelho (11.4). É assim que 2 Coríntios nos apresenta um novo judaizar: um movimento judeu helenístico que se opunha a Paulo, mas que estava menos interessado (até onde sabemos) na circuncisão e na observância minuciosa da lei mosaica e mais preocupado com prestígio e poder, de conformidade com os valores dos sofistas

<sup>58</sup>DAVIS, *Wisdom and Spirit* (p. 189, nota 26).

<sup>59</sup>FEE, *First Corinthians* (p. 14).

<sup>60</sup>B. W. WINTER em *Are Philo and Paul among the sophists? a Hellenistic Jewish and a Christian response to a first century movement*.

<sup>61</sup>Veja esp. G. W. BOWERSOCK, em *Greek sophists in the Roman empire*.

<sup>62</sup>Veja E. A. JUDGE em *The conflict of aims in NT thought* (*JCE* 9, p. 32-45); idem, em *Paul's boasting in relation to contemporary professional practice* (*AusBibRev* 16, p. 37-50); S. H. TRAVIS, em *Paul's boasting in 2 Corinthians 10—12* (em *SE*, vol. 6, p. 527-32); D. A. CARSON, em *From triumphalism to maturity: an exposition of 2 Corinthians 10—13* (p. 16-27).

da época. A resposta final de Paulo (2 Co 10—13) é o mais incisivo, revelador e emotivo de todos os seus escritos.

### DATA

Ao contrário do que acontece na maioria das epístolas, onde a necessidade de harmonizar os movimentos e os escritos de Paulo impõem diversas limitações à determinação de datas, neste caso há uma data fixa. Existe uma inscrição que se refere a um documento oficial do imperador Cláudio para os moradores de Delfos, a qual menciona que Gálio ocupava o cargo de procônsul da Acaia durante o período da vigésima sexta aclamação de Cláudio como *imperator*<sup>63</sup> — que segundo se sabe com base em outras inscrições,<sup>64</sup> que abrangeu os sete primeiros meses do ano 52 d.C.<sup>65</sup> Os procônsules normalmente iniciavam seus mandatos em primeiro de julho, data esta que no caso de Gálio provavelmente caiu no ano 51. É, no entanto, possível que o documento pertença ao fim do período de sete meses, de modo que Gálio pode ter assumido suas funções em primeiro de julho de 52. Esta última data deixa apenas um mês para o documento, de maneira que a primeira data é um pouco mais provável.<sup>66</sup>

Se os judeus se uniram para atacar Paulo (At 18.12) bem no início do proconsulado de Gálio, então isso aconteceu provavelmente no outono<sup>67</sup> de 51 d.C. Encerrado o caso, Paulo permaneceu em Corinto por algum tempo (At 18.18) e depois navegou para a Síria, provavelmente na primavera<sup>68</sup> de 52. A temporada de dois anos e meio de Paulo em Éfeso tê-lo-ia deixado ocupado até o outono de 55. Paulo escreveu 1 Coríntios enquanto estava em Éfeso, algum tempo antes de Pentecostes (16.8), provavelmente durante seu último ano na cidade — ou seja, no início de 55, sendo que 2 Coríntios foi concluída no prazo de aproximado de um ano. Nessa época ele se encontrava na Macedônia (2 Co 2.12-13; 7.5; 8.1-5; 9.2). Basicamente devido à incerteza quanto à data do início do proconsulado de Gálio, todas essas datas podem ser adiadas por um ano.

<sup>63</sup>Veja E. M. SMALLWOOD, em *Documents illustrating the principates of Gaius, Claudius, and Nero* (p. 105, nota 376).

<sup>64</sup>CIL (vol. 3, p. 476; vol. 6, p. 1256).

<sup>65</sup>Quanto ao peso deste dado na determinação da cronologia paulina em geral, veja acima o cap. 7.

<sup>66</sup>Também é possível, mas improvável que Gálio tenha servido um segundo ano como procônsul.

<sup>67</sup>Primavera no hemisfério sul (N. do T.).

<sup>68</sup>Outono no hemisfério sul (N. do R.).

## TEXTO

A situação quanto a transmissão do texto das duas epístolas aos coríntios é basicamente a mesma do restante das epístolas paulinas. O texto de tipo alexandrino é representado pelo papiro Chester Beatty *p*<sup>46</sup> (com algumas formas textuais ocidentais), pelos unciais  $\aleph$ , B e C e por alguns minúsculos. O texto ocidental é representado por D, F, G, Antiga Versão Latina e pais ocidentais da igreja; o texto bizantino, pela esmagadora maioria dos manuscritos (posteriores).

Embora, como de costume, haja muitas decisões textuais a tomar, o texto das duas epístolas acha-se em condição relativamente boa. Algumas das dificuldades de 2 Coríntios têm origem no fato de que Paulo, especialmente nos capítulos 10—13, está escrevendo sob enorme tensão, o que se reflete em seu grego às vezes atormentado, certamente o grego mais difícil dos escritos paulinos.

Em 1 Coríntios a idéia de que 14.34-35 é uma glosa era aceita por poucos até que Fee a defendeu em seu comentário recente.<sup>69</sup> A reputação de Fee como crítico textual tem ajudado a tornar esse ponto de vista mais aceitável. Continua de pé o fato de que, conquanto alguns manuscritos coloquem os versículos 34-35 depois do versículo 40, nenhum os omite; e, apesar dos argumentos de Fee, pode-se apresentar motivos convincentes não somente por que uma minoria de manuscritos transpôs esse texto para o final do versículo 40, mas também sobre como ela deve ser entendida dentro de seu contexto.<sup>70</sup>

## ACEITAÇÃO NO CÂNON

1 Coríntios já é citada na última década do século I (por Clemente de Roma: *1 Clemente* 37.5; 47.1-3; 49.5) e na primeira década do século II (por Inácio: *Eph.* 16.1; 18.1; *Rom.* 5.1; *Phil.* 3.3). Nunca houve problema algum para sua aceitação no cânon.

A situação de 2 Coríntios é bem diferente.<sup>71</sup> Embora exista uma pequena possibilidade de que 1 Timóteo 2.13-15 esteja aludindo a 2 Coríntios 11.1-3 e uma possibilidade mínima de que haja ecos de 2 Coríntios em Inácio (*Eph.* 15.3 [2 Co 6.16]; *Trall.* 9.2 [2 Co 4.14]; *Phil.* 6.3 [2 Co 1.12; 11.9-10]), existem apenas indícios, contestados, de 2 Coríntios em *1 Clemente*,<sup>72</sup> e nenhuma referência segura a 2 Coríntios antes do cânon de Marcião (cerca de 140 d.C.). A partir de meados do século II existem evidências incontestes de que 2 Coríntios era

<sup>69</sup>FEE, *First Corinthians* (p. 699-708).

<sup>70</sup>Veja D. A. CARSON, em "Silent in the Churches": on the role of women in I Cor. 14:33b-36 (em *Recovering Biblical manhood and womanhood*, ed. por Wayne Grudem e John Piper [p. 140-53, 487-90]).

<sup>71</sup>Veja esp. FURNISH, em *II Corinthians* (p. 29-30).

<sup>72</sup>Veja *1 Clemente* 5.5-6 (2 Co 11.25); 38.2 (2 Co 9.12; mas cf. 1 Co 16.17). Veja Donald A. HAGNER, em *The use of the Old and New Testaments in Clement of Rome* (SuppNovT 34, esp. p. 212-3).

considerado parte da obra paulina. Certamente a maioria dos estudiosos está certa ao insistir em que por si só isso não põe em dúvida a autenticidade de 2 Coríntios e que não se deve usar isso para justificar teorias divisionárias do livro. (KÜMMEL, p. 292, assinala que até mesmo Gálatas não é atestado em Inácio). A questão que desperta curiosidade é por que 2 Coríntios aparentemente não circulou tão ampla e tão rapidamente quanto 1 Coríntios.

## 1 E 2 CORÍNTIOS EM ESTUDOS RECENTES

A maior parte dos esforços dedicados pelos estudiosos a estas epístolas tem a ver com os tipos de questões já explorados (veja acima a seção "Ocasão") ou com a exegese de determinados trechos e tentativas de delinear situações específicas ou contextos desses trechos. Quatro outras áreas ganharam proeminência em escritos recentes sobre as epístolas aos coríntios.

1) Está em andamento um debate de alcance bastante amplo sobre o conceito que Paulo tinha da lei (veja neste livro esp. os capítulos sobre Romanos e Gálatas), e é inevitável que as epístolas de Paulo aos coríntios desempenhem um papel nesse debate. Em parte isso se deve a umas poucas passagens que tratam especificamente do assunto (notavelmente 1 Co 9.19-23), mas principalmente à compreensão de que nessas epístolas Paulo impõe algumas restrições, ao passo que em outras passagens parece que ele se considera isento da lei.

2) Há uma preocupação crescente em situar Paulo e estas epístolas em particular no contexto das convenções sociais e antropológicas do mundo greco-romano do século I.<sup>73</sup> Esses estudos são úteis; ocasionalmente desconsideram em medida exagerada aquilo que as próprias epístolas dizem; e em alguns casos abandonam a história social responsável e resvalam para projeções sociológicas bastante especulativas e sem controle.<sup>74</sup>

3) Não há dúvidas de que, devido ao crescimento em todo o mundo do denominado movimento carismático, inúmeros artigos e livros sobre 1 Coríntios 12—14 e assuntos correlatos tenham procurado abrir novos horizontes sobre a natureza da profecia, o papel dos *χαρίσματα* (*charismata*, "dons da graça") e a teologia do Espírito.<sup>75</sup>

<sup>73</sup>E.g., Abraham MALHERBE, em *Social aspects of early Christianity*; Bruce J. MALINA, em *Christian origins and cultural anthropology: practical models for Biblical interpretation*. Cf. Murphy-O'CONNOR, em *St. Paul's Corinth*.

<sup>74</sup>E.g., Gerd THEISSEN, em *The social setting of Pauline Christianity: essays on Corinth*.

<sup>75</sup>Veja as bibliografias existentes *Prophecy in early Christianity and the ancient Mediterranean world*, de David E. AUNE; *The gift of prophecy in 1 Corinthians*, de Wayne GRUDEM; *Showing the Spirit*, de CARSON.



4) Dada a influência dos diversos movimentos feministas no mundo ocidental e as reações a eles, muito tem-se escrito também sobre 1 Coríntios 11.2-16 e 14.33b-36.<sup>76</sup>

## A CONTRIBUIÇÃO DE 1 E 2 CORÍNTIOS

Pelo fato de um número tão grande de temas abordados nessas epístolas tratarem de questões peculiares aos coríntios e estarem intimamente relacionadas a circunstâncias culturais específicas, 1 e 2 Coríntios proporcionam valiosas oportunidades de observar como o evangelho imutável, ensinado nas línguas e culturas do século I, foi pela primeira vez aplicado a circunstâncias mutáveis. Por exemplo (para empregar o exemplo de CHILDS, p. 275, 279-81), a forma específica de negação da ressurreição dos coríntios talvez não seja popular no século XX (embora, possivelmente, uma adaptação disso esteja de volta em alguns segmentos do movimento da Nova Era), mas pode-se aplicar em muitas circunstâncias a insistência enfática de Paulo na realidade histórica da ressurreição de Jesus como parte do “fator conhecido” inegociável do evangelho.

Nenhum trecho da obra paulina ilumina mais claramente o caráter do homem Paulo, do cristão Paulo, do pastor Paulo e do apóstolo Paulo do que estas epístolas. Nelas ele nos deixa algo concreto em seu convite para imitá-lo e, assim, imitar a Cristo (1 Co 11.1).

Pelo fato de 1 e 2 Coríntios confrontarem diretamente a escatologia super-realizada e todas as formas da alegada espiritualidade que pressupõe independência em relação a ética e conduta, essas epístolas falam tremendamente ao cristianismo ocidental de nossos dias. 1 Coríntios faz uma contribuição imensa à doutrina da igreja — sua natureza, unidade, diversidade, características, conduta, interdependência e disciplina — mesmo havendo pouco nessa epístola sobre o governo da igreja (excetuadas inferências extraídas de textos como 5.1 e ss.). Além disso 1 Coríntios 15 constitui não somente a mais antiga lista escrita das testemunhas da ressurreição de Jesus, mas também a mais importante análise neotestamentária da natureza da ressurreição.

Essas duas epístolas constituem, dentro da obra paulina, a mais incisiva condenação de arrogância, auto-exaltação, vanglória e autoconfiança; por outro lado descrevem, em termos práticos, a natureza da vida e testemunho cristãos, destacando o serviço, a autonegação, a pureza e a fraqueza como o contexto em que Deus revela sua força. Talvez o ponto alto seja a ênfase no amor como o “caminho sobremodo excelente” (1 Co 12.31—13.13) que todos os cristãos devem buscar.

---

<sup>76</sup>Veja a bibliografia em *Recovering Biblical manhood and womanhood*, de Grudem & Piper.

---

## gálatas

### CONTEÚDO

Numa saudação concisa, Paulo insiste em sua condição de apóstolo enviado por Deus e lembra seus leitores de que Cristo se entregou para nos livrar “deste mundo perverso” (1.1-5). Ele se mostra atônito pelo fato de os gálatas estarem abandonando o evangelho, um passo a que ele se opõe com veemência (1.6-10). Ele insiste em que seu evangelho lhe foi revelado por Cristo e conta que tinha sido perseguidor e que teve poucos contatos com os apóstolos mais antigos, isto para mostrar que seu evangelho não poderia ter tido sua origem na mera repetição do que eles diziam (1.11-2.5). Ele indica uma divisão de trabalho, com Pedro atuando como apóstolo aos judeus, enquanto Paulo era o apóstolo aos gentios, aparentemente com a implicação de que não se exigiria que os gentios guardassem a lei mosaica (2.6-10). Quando, mais tarde, Pedro se retirou da comunhão à mesa com gentios cristãos, Paulo polemizou com ele e lembrou que nem sequer os judeus eram salvos por obras da lei mas mediante a fé em Cristo (2.11-16). Pecadores que são justificados em Cristo morreram para a lei e vivem “pela fé no Filho de Deus” (2.17-21).

Num apelo emotivo, Paulo lembra aos gálatas que o Espírito lhes foi dado não por observarem a lei, mas com base na fé que tinham em Cristo (3.1-5). Abraão foi um exemplo de fé (3.6-9), ao passo que a lei traz sobre os pecadores uma maldição que Cristo carregou em lugar deles (3.10-14). A lei é incapaz de substituir a aliança que Deus fez com Abraão 430 anos antes; a lei foi dada até a vinda de Cristo (3.15-25). A primazia da fé significa que, ao nos aproximarmos de Deus, todas as distinções humanas são removidas; há uma única grande família de Deus (3.26-29). A obra de Cristo na redenção colocou os crentes na condição de filhos, e não de escravos, nessa família (4.1-7).

Em sua observância da lei os gálatas estavam retrocedendo ao tipo de escravidão da qual haviam sido resgatados, e Paulo suplica uma vez mais que não insistam em rejeitar o seu ensino (4.8-20). Lembra-lhes, com base nas

antigas Escrituras, que Abraão teve um filho com Hagar (uma escrava) e um com Sara (que era livre). Isso, insiste Paulo, representa duas alianças. Ao se submeterem às exigências da lei, os gálatas estão retrocedendo à antiga aliança, embora na verdade sejam filhos da livre (4.21-31). Eles deviam viver na liberdade que Cristo conquistou para eles e não se submeter à circuncisão, que significa escravidão (5.1-12). Paulo contrasta a vida no Espírito com a vida na carne (5.13-26), e então passa à instrução sobre o viver correto (6.1-10). Paulo escreve de próprio punho um pungente lembrete de que nem a circuncisão nem a incircuncisão têm algum valor — mas somente a nova criação de Deus (6.11-18).

## AUTOR

A carta afirma ter sido escrita por Paulo (1.1), e a afirmação soa verdadeira. A carta é o extravasamento de um evangelista e pastor preocupado com ensinamentos falsos trágicos que haviam surgido no meio de seus convertidos. No dizer de Kümmel, “que Gálatas é uma epístola genuína e autêntica é inquestionável”.<sup>1</sup> Não é fácil ter certeza sobre onde Paulo estava quando escreveu a carta, mas não se questiona seriamente que ele a escreveu.

## DESTINATÁRIOS

Durante o século III a.C. alguns gauleses migraram para o planalto do interior da Ásia Menor e ali fundaram um reino. Sob o reinado de Amintas (século I a.C.) esse reino estendeu-se até a Pisídia, Licaônia e outros lugares ao sul e quando, com a morte de Amintas (25 a.C.) os romanos assumiram o controle, eles o transformaram na província da Galácia. Para nós o problema é se os “gálatas” a quem esta epístola é dirigida são os gálatas étnicos que viviam no norte da província ou os sulistas de várias raças que foram incluídos na província romana. Perto do final do século III a área ao sul foi desmembrada, e a província foi reduzida à parte norte, razão pela qual tradicionalmente se entende que “Galácia” se refere à região norte. Mas será que foi nesse sentido que Paulo empregou o termo? O apóstolo visitou a área meridional em sua primeira viagem missionária (At 13—14), mas jamais é explicitamente dito que ele visitou a região norte — embora muitos pensem que é isso que se quer dizer em Atos 16.6 e 18.23.

---

<sup>1</sup>KÜMMEL (p. 304). Isso não significa que não tenha havido opiniões contrárias (o próprio Kümmel cita Bruno Bauer, “os críticos holandeses radicais” e R. Steck). Veja também J. C. O’NEILL, que acha que Paulo escreveu somente uns dois terços de Gálatas (*The recovery of Paul’s letter to the Galatians*). Mas hoje em dia a maioria dos estudiosos concorda com Kümmel.

Dez considerações favorecem o sul da Galácia:

1) Temos informações de pessoas e locais que Paulo conhecia e visitou na região sul, mas de nenhum no norte (na melhor das hipóteses At 16.6 e 18.23 *podem* indicar um trabalho no norte, mas nenhum dos dois versículos diz que Paulo fundou igrejas ali). Isso contrasta fortemente com seu trabalho em outras áreas.<sup>2</sup> Caso Paulo estivesse escrevendo a pessoas no norte, esperaríamos uma clara indicação de que ele havia estado ali em alguma época. Seria curioso, não mínimo, não ter nenhuma informação sobre igrejas para as quais uma carta tão importante foi enviada.

2) A expressão incomum “a região frígio-gálata” que Paulo atravessou (At 16.6) é mais bem entendida como a área por onde o apóstolo passou depois de partir de Listra e Icônio (At 16.2), ou seja “o território frígio-gálata”.<sup>3</sup> Os que defendem a teoria do norte da Galácia interpretam essa expressão como tendo o sentido de “Frígia e o país gálata”: Ernst Haenchen sustenta que *Φρυγία* (*Phrygia*) é um adjetivo de duas terminações e, por isso, não pode qualificar *χώρα* (*chōra*).<sup>4</sup> Mas C. J. Hemer demonstrou definitivamente que o adjetivo possui três terminações e, por esse motivo, pode muito bem qualificar *χώρα*.<sup>5</sup> Num exame cuidadoso da questão, F. F. Bruce chega à conclusão de que a expressão só pode ter o sentido de “o território por onde Paulo e seus amigos passaram depois de partirem de Listra, o território em que se situam Icônio e Antioquia da Pisídia”.<sup>6</sup> Parece que a expressão semelhante em Atos 18.23 tem o mesmo significado.

3) Paulo normalmente (embora não sempre) emprega nomes imperiais romanos para designar as províncias, e “gálatas” seria a maneira de ele se referir ao povo que morava na Licaônia e outros distritos. Contra isso pode-se dizer que há exceções; de qualquer forma, o vocábulo “gálatas” incluiria os gauleses étnicos do norte.

4) “Gálatas” era a única palavra disponível para abranger as pessoas de todas as cidades: Antioquia, Listra, Icônio e Derbe. É claro que isso não exclui a possibilidade de que o termo pudesse ser usado para referir-se àqueles que moravam ao norte.

<sup>2</sup>J. B. LIGHTFOOT que, à semelhança de outros comentaristas do passado, favorecia a teoria do norte da Galácia, mesmo assim comenta: “É estranho que, enquanto estamos mais ou menos familiarizados com todas as outras igrejas importantes fundadas por São Paulo, como Corinto e Éfeso, Filipos e Tessalônica, não tenham sido preservados, nem na história nem na epístola, um único nome de pessoa ou lugar, praticamente nenhum único incidente de qualquer espécie, ligado à pregação do apóstolo na Galácia (*Saint Paul's epistle to the Galatians*, p. 21).

<sup>3</sup>*τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν* (*tēn Phrygian kai Galatikēn chōran*).

<sup>4</sup>Ernst HAENCHEN, *The Acts of the Apostles* (p. 483).

<sup>5</sup>C. J. HEMER, The adjective “Phrygia” (*JTS* 27, p. 122-26); *idem*, Phrygia: a further note (*JTS* 28, p. 99-101).

<sup>6</sup>F. F. BRUCE, Galatian Problems, 2) North or south Galatians? (*BJRL* 52, p. 258).

5) Paulo fala das “igrejas da Galácia” como participantes do grupo que contribuiu para a coleta para os crentes em Jerusalém (1 Co 16.1) e em Atos 20.4 ele relaciona um bereano, dois tessalonicenses, dois gálatas do sul e dois asiáticos, que dão a forte impressão de serem o grupo que está levando a oferta. Mas, na verdade, Lucas não chega a dizê-lo e, de qualquer forma, não há nenhum coríntio na lista, de maneira que a lista pode estar incompleta.

6) A região norte da Galácia não era tão acessível quanto a região sul, através da qual havia um constante fluxo comercial. É improvável que Paulo tenha pregado nessa difícil região montanhosa “por causa de uma enfermidade física” (Gl 4.13). Um convalescente procuraria um local de acesso mais fácil.

7) Afirma-se que é improvável que os adversários judeus de Paulo o teriam perseguido até essa difícil região ao norte e é muito mais provável que o teriam seguido até as cidades ao sul. Mas quem conhece o grau de fanatismo deles?

8) As palavras “me recebestes como anjo de Deus, como o próprio Cristo Jesus” (Gl 4.14) são consideradas uma alusão à identificação de Paulo com Hermes em Listra (At 14.12). Essa interpretação fica, no entanto, prejudicada pelo fato de que posteriormente os moradores de Listra o apedrejaram (embora às vezes se entenda que esse incidente é mencionado na argumentação de Gálatas 6.17, com sua referência às “marcas de Jesus” no corpo de Paulo). O fato de que foi recebido como um anjo às vezes também é usado no sentido contrário: Paulo não poderia ter tido aparência de anjo quando chegou doente à Galácia!

9) Ramsay, que mais do que qualquer outro lutou por demonstrar a teoria do sul, defendia que a igreja se desenvolveu ao longo de grandes rotas de comunicação, e essas rotas atravessavam as regiões meridionais da Galácia e não as setentrionais.<sup>7</sup>

10) Barnabé é mencionado três vezes (2.1, 9, 13), o que parece indicar que ele era conhecido dos leitores. Mas ele acompanhou Paulo somente na viagem em que as igrejas do sul da Galácia foram fundadas. Objeta-se que Barnabé é mencionado em 1 Coríntios 9.6, embora não tenhamos nenhuma evidência de que ele esteve em Corinto. Também devemos ter em mente que Pedro é mencionado (Gl 2.7-8), conquanto não exista nenhuma evidência de que ele tenha alguma vez estado no norte. Essa última questão tem pouco peso.

Os que favorecem o norte da Galácia têm proposto pelo menos oito motivos.

1) Na linguagem da época, “Galácia” era o lugar habitado pelos gauleses no norte. Em oposição a isso, como já vimos, há o fato de que a palavra também era empregada para designar a província inteira.

2) Em Atos, Antioquia é identificada como “da Pisídia” (At 13.14), e Listra e Derbe são cidades da Licaônia (At 14.6). Afirma-se que Lucas emprega esses termos para denotar regiões geográficas. Desse modo, quando ele se refere à

---

<sup>7</sup>W. M. RAMSAY, *The church in the Roman Empire* (p. 10-1). MOFFATT, contudo, cita a pergunta de Ramsay sobre Listra: “Como o Paulo cosmopolita se deixa levar como um galho pela correnteza, até esse remanso?” (p. 99).

“região frígio-gálata” (At 16.6), devemos entender que ele está aludindo à Frígia geográfica e à Galácia geográfica — ou seja, o norte da Galácia.

3) A região dos frígios e seus vizinhos não seria chamada de Galácia porque isso os recordaria de sua sujeição a Roma. Isso, contudo, dificilmente é válido. Paulo referiu-se a si próprio como cidadão romano. De qualquer forma, “Galácia” era o único termo que abrangia todas as cidades mencionadas. Alguns têm assinalado que, nos dias de hoje, um grupo de galeses, escoceses e ingleses seria tratado como britânicos, sem que nenhum deles objetasse — esse é o único termo que cobre todos eles. Assim também com referência à antiga Galácia.

4) Uma objeção semelhante é a de que “teria sido impossível para Paulo chamar os moradores da Licaônia e da Pisídia de ‘gálatas insensatos’ (3.1), especialmente porque outros autores não se dirigem a eles nesses termos”.<sup>8</sup> Mas, então, em que termos? Como vimos no item anterior, “gálatas” era o único termo disponível para referir a todos os habitantes da província da Galácia.

5) O caráter volúvel e supersticioso dos gálatas combina com uma origem gaulesa. Mas essa descrição dificilmente se aplicava exclusivamente aos gálatas. Que dizer dos coríntios, por exemplo?<sup>9</sup>

6) “A região da Frígia e Galácia” (At 16.6; veja também 18.23) é entendido com o sentido de Galácia e Frígia serem totalmente distintas<sup>10</sup> (e presumivelmente outros distritos, como Licaônia). Mas, como já vimos, o significado provável é “território frígio-gálata”. A expressão não evidencia uma distinção.

7) Paulo escreve: “Depois, fui para as regiões da Síria e da Cilícia” (Gl 1.21), sobre o que Marxsen comenta: “De acordo com a hipótese do sul da Galácia, ele deve ter fundado as igrejas da Galácia naquela época, mas não há qualquer menção a isso”.<sup>11</sup> Mas, já que Síria e Cilícia não integram a província da Galácia, isso é irrelevante; parece referir-se a uma viagem diferente daquela em que Paulo fundou as igrejas do sul da Galácia (feita no período subsequente a At 9.30).<sup>12</sup>

8) Não há na epístola aos Gálatas o mais leve indício de que Paulo tenha enfrentado forte oposição quando pregou nas cidades da Galácia. Mas Atos deixa claro que houve perseguição na maioria das cidades que o apóstolo visitou.

<sup>8</sup>KÜMMEL (p. 298).

<sup>9</sup>F. F. Bruce assinala que o argumento se reduz a este silogismo: “Os gauleses eram volúveis e supersticiosos. Os gálatas a quem Paulo escreveu eram volúveis e supersticiosos. Logo, os gálatas de Paulo eram gauleses.”

Ele acrescenta que “o argumento seria válido somente se a inconstância e a superstição não fossem características de outras nações além dos gauleses (e gálatas)” (*The epistle to the Galatians* [Exeter, Paternoster], p. 8).

<sup>10</sup>MOFFATT sustenta que “διέρχασθαι [dierchesthai] em 16<sup>6</sup>, interpretado junto com 18<sup>23</sup>, implica em atividade de pregação e não apenas viagem” (p. 95). Isso indicaria que Paulo evangelizou o norte da Galácia.

<sup>11</sup>MARXSEN (p. 46).

<sup>12</sup>F. F. BRUCE situa a viagem nesse período (Galatian Problems, 1) Autobiographical data, *BJRL* 51, p. 301-2).

Com base em tudo isso, parece que não há prova definitiva em favor nem da teoria do norte nem do sul da Galácia. Mas certamente parece que, conquanto a teoria do sul da Galácia não chegue a ser cabalmente demonstrada, os argumentos em seu favor são mais convincentes do que aqueles em favor do norte.<sup>13</sup>

## DATA

Se adotarmos a teoria do sul da Galácia, uma data mais antiga é possível. Isso tem o apoio de considerações como:

1) Ao insistir em que tinha uma comissão divina e não derivada de “homem algum” (1.12), Paulo relaciona seus contatos com os apóstolos de Jerusalém. Esses incluem uma visita a Pedro (1.18) e “catorze anos depois” outra visita “em obediência a uma revelação” (2.1-2); “outra vez” indica uma segunda visita. Isso corresponde às visitas mencionadas em Atos 9.26; 11.28-30. Forçosamente a lista de Paulo tem que estar completa, caso contrário seu argumento fica prejudicado (veja 1.20).

2) Paulo não menciona os decretos do Concílio de Jerusalém (At 15), que teriam sido bem adequados ao seu propósito em escrever a carta. Isso aponta para uma visita anterior ao concílio.

3) É mais provável que Pedro tenha-se retirado da comunhão à mesa com os gentios (2.12) antes do que depois do concílio.

4) Essa data não é invalidada pelas palavras de Paulo “vos preguei o evangelho a primeira vez [τὸ πρότερον (*to proteron*)]” (4.13) que, segundo alguns, significa “na primeira das minhas duas visitas” (NEB, margem) e aponta para uma data posterior à da segunda viagem missionária de Paulo. Em grego clássico a expressão tem o sentido de a primeira de duas ocasiões, mas em grego helenístico significa “anteriormente, no passado” (como em João 6.62; 9.8; Hb 4.6 *etc.*).<sup>14</sup> De qualquer forma, Paulo visitou suas igrejas do sul da Galácia duas vezes durante sua primeira expedição (veja At 14.21).

Por contraste, muitos favorecem uma data durante a terceira viagem missionária. A data mais antiga é excluída pelos que defendem a teoria do norte da Galácia pois, segundo essa teoria, Paulo não havia estado na Galácia até essa época. Uma data posterior é sustentada por argumentos como os seguintes:

<sup>13</sup>F. F. BRUCE assinala que não se pode dizer que qualquer dos dois pontos de vista esteja comprovado a ponto de o outro ter sido eliminado. Mas ele finaliza uma importante análise do problema, dizendo que “o peso dos dados, ao que me parece, favorece o ponto de vista do sul da Galácia” (Galatian Problems, 2) North or South Galatians? [*BJRL* 52, p. 266]). J. A. T. ROBINSON é outro que entende que “o peso da opinião dos estudiosos” favorece o ponto de vista do sul da Galácia (*Redating the New Testament*, p. 55).

<sup>14</sup>Sobre essa passagem, BAGD comenta que “de um ponto de vista léxico não é possível demonstrar a tese de que Paulo queria fazer distinção entre uma visita posterior e uma anterior” (p. 722).

1) O estilo e os pensamentos expressos revelam uma afinidade com a correspondência aos coríntios e romanos, de modo que a epístola aos Gálatas deve, por essa razão, ser datada próxima dessas outras cartas, digamos, em Éfeso, durante a terceira viagem de Paulo (At 19) ou mesmo na viagem subsequente pela Grécia.

2) A visita a Jerusalém, mencionada em Gálatas 2, está tão intimamente associada com o tema do Concílio de Jerusalém, registrado em Atos 15, que esses dois trechos devem ser considerados relatos independentes da mesma visita (embora alguns que favorecem a teoria do sul da Galácia entendam que se trata de duas visitas diferentes e simplesmente sustentem que Paulo escreve depois do concílio). Argumenta-se que Paulo não menciona a visita de socorro aos famintos em Atos 11.30 porque o assunto que foi tratar nessa ocasião dizia respeito aos presbíteros e não aos apóstolos. Mas um único e curto versículo dificilmente poderia ser interpretado como um relato completo de tudo o que Paulo fez em Jerusalém.<sup>15</sup>

3) Paulo já havia visitado duas vezes a Galácia (4.13), talvez as visitas de Atos 16.6 e 18.23. Mas já vimos que a expressão não implica necessariamente duas visitas (veja acima os comentários sobre Gl 4.13).

4) Em 1 Coríntios fala-se pouco a respeito de perseguição, mas muito em 2 Coríntios. O clima de Romanos é tranqüilo; é evidente que os problemas são em grande parte coisa do passado. Gálatas encaixa-se nessa seqüência entre 2 Coríntios e Romanos.<sup>16</sup>

A questão em pauta é se Paulo está escrevendo antes ou depois do Concílio de Jerusalém (At 15). Os que defendem uma data posterior dizem que ele escreveu depois e enfatizam alegadas discrepâncias entre Atos e as cartas de Paulo. Sustentam que Paulo jamais teria aceito um acordo como o que o Concílio de Jerusalém tomou segundo a descrição de Atos; na verdade, entendem que em Gálatas 2 acham-se suas lembranças daquilo que aconteceu. Destacam que, embora sejam tratados de pontos de vista diferentes, nos dois relatos os temas em pauta são a circuncisão e o relacionamento do cristão com a lei. Essa teoria implica outra questão, de que Paulo omitiu uma de suas visitas a Jerusalém (ou, como alternativa, que Lucas erroneamente acrescentou uma).

<sup>15</sup>KLIJN encontra "um paralelo marcante entre Gal. 2, 1-10 e Atos 11, 25-30" (p. 94).

<sup>16</sup>LIGHTFOOT defende esse ponto de vista e encontra apoio em "quanto ao mais, ninguém me moleste; porque eu trago no corpo as marcas de Jesus" (6.17), que soa como "as palavras de alguém que recentemente passou por terrível tribulação... Não parece que essa passagem vem naturalmente *depois* do tumulto de aflição, que vem à tona na segunda epístola aos Coríntios?" (*Galatians*, p. 51). BRUCE examina com muito cuidado o relacionamento entre Gálatas e outras epístolas paulinas e não encontra nada inconsistente com o ponto de vista de que esta é a mais antiga das cartas de Paulo (*Galatians*, p. 45-55).



É, porém, muito mais simples aceitar os dois relatos.<sup>17</sup> As duas idas de Paulo a Jerusalém são as de Atos 9 e 11 (segundo esse ponto de vista, Gl 2 deve se referir a contatos particulares durante a visita de socorro aos famintos; é difícil atribuir a vacilação de Pedro a uma data posterior a At 15), e Paulo escreveu Gálatas pouco antes do concílio. Se a data correta do concílio é mesmo 48 d.C.,<sup>18</sup> então essa é a data de Gálatas. Parece que o fato de Paulo não fazer qualquer menção do veredicto do concílio de Jerusalém indica que a carta precede esse evento. Mesmo que ele não tivesse feito do concílio o seu principal argumento, é difícil entender por que teria omitido toda e qualquer menção de um reforço tão significativo para seu argumento contra a aceitação de toda a Torá judaica.

### OCASIÃO

De Atos 13—14 ficamos sabendo que Paulo e Barnabé evangelizaram a região sul da província da Galácia, indo inicialmente às sinagogas, onde pregaram a judeus e a gentios tementes a Deus. Mas em todas as cidades os judeus levantaram oposição, e os pregadores voltaram-se para os gentios e conseguiram convertidos no meio destes. Não é preciso duvidar de que, caso a teoria do norte da Galácia esteja correta, a evangelização das regiões setentrionais deu-se de modo bastante parecido. Em toda a região a igreja era, sem qualquer dúvida, predominantemente gentílica.

Entretanto, depois de Paulo e Barnabé saírem de cena, parece que alguns cristãos judeus chegaram na região e ensinaram que aqueles que aceitam a salvação cristã devem se submeter à lei judaica, a Torá. Até onde sabemos, os judeus locais não ensinavam isso; simplesmente opunham-se aos cristãos. Paulo faz distinção entre os falsos mestres e a congregação (1.7; 4.17; *etc.*; talvez eles tivessem um líder muito forte, 1.9; 5.10); aliás, ele pode mesmo dar a entender que eles não eram absolutamente cristãos (1.6-7). A ênfase que davam à guarda da lei mosaica torna quase certo que eram judeus. Sem dúvida eles se consideravam cristãos judeus; Paulo está pronto a questionar o aspecto “cristão” caso eles estabeleçam como necessária à salvação qualquer exigência além da fé em Jesus.

Com base em Gálatas descobrimos que a *autoridade de Paulo* foi minada pelo argumento de que ele era inferior aos primeiros apóstolos. Parece que Paulo teve isso em mente do começo ao fim: “Apóstolo, não da parte de homens, nem por

---

<sup>17</sup>Se aceitarmos, a data mais antiga prevalece. De acordo com J. KNOX, “se pudéssemos confiar inteiramente na exatidão do relato que Atos faz das visitas de Paulo a Jerusalém, o argumento em favor da data mais antiga seria irrefutável” (Galatians, em *IDB*, vol. 2, p. 342).

<sup>18</sup>Essa é a data apresentada por George OGG, em *The chronology of the life of Paul* (p. 200). A data também é favorecida por Ronald Y. K. FUNG; veja sua obra *Epistle to the Galatians* (p. 28); John W. DRANE, em *Paul: libertine or legalist?* (p. 140-3); veja também o cap. 7 acima.

intermédio de homem algum, mas por Jesus Cristo e por Deus Pai” (1.1); “Ninguém me moleste; porque eu trago no corpo as marcas de Jesus” (6.17).

Enfatizava-se a *circuncisão*: “vos constrangem a vos circuncidardes” (6.12; veja também 5.2-6). Paulo destaca que a aceitação da circuncisão significa a aceitação da obrigação de cumprir toda a lei da qual ela faz parte (5.3), não importa o que os falsos mestres tenham dito. Aparentemente também se enfatizava a guarda da lei, pois ele também escreve: “Guardais dias, e meses, e tempos, e anos” (4.10).<sup>19</sup> Ele também fala que seus convertidos desejam “estar sob a lei” (4.21) e que “procurais justificar-vos na lei” (5.4). Juntando tudo isso, parece que os falsos mestres viam o cristianismo como um judaísmo modificado; estavam ensinando que ter um relacionamento de aliança com Deus significa submeter-se às exigências da lei de Deus. Por isso estavam persuadindo os gálatas a se submeterem ao esquema da lei, em vez de desfrutarem da liberdade em Cristo.

Fossem ou não cristãos aos olhos de Paulo, é evidente que *os falsos mestres* saíam da ala cristã-judaica. Cristãos haviam-se oposto a Pedro (At 11.2-3) e, mais tarde, Tiago pôde falar de “dezenas de milhares [de] judeus” que creram, “e todos são zelosos da lei” (At 21.20). Está claro que havia um grupo forte dessas pessoas, e pelo menos às vezes propagandistas ativos, como quando foram da Judéia para Antioquia e ensinaram aos novos convertidos: “se não vos circuncidardes segundo o costume de Moisés, não podeis ser salvos” (At 15.1). Se eles seguiram Paulo até Antioquia, não é improvável que o tenham seguido até a Galácia. É possível que não tenham sido em grande número, pois Paulo escreve: “Um pouco de fermento leveda toda a massa” (Gl 5.9). Às vezes se afirma que os oponentes de Paulo eram gentios que haviam aceitado a circuncisão e desejavam que outros fizessem o mesmo. Mas essa suposição dificilmente contrabalança as evidências de que existiam cristãos judeus zelosos, preocupados em enfatizar a lei. G. Howard crê que é possível que não tenham sido oponentes no sentido rigoroso da palavra, mas que afirmavam que Paulo ensinava o mesmo que eles.<sup>20</sup> A veemência com que Paulo se opõe a eles torna isso improvável.

A libertinagem é às vezes detectada em 5.13 e ss., em exortações como “não useis da liberdade para dar ocasião à carne” e “vivam pelo Espírito, e de modo nenhum satisfarão os desejos da natureza pecaminosa” (NVI, margem). Mas é melhor interpretar a libertinagem como uma perversão do ensino paulino de que em Cristo os crentes são livres. Em todas as épocas tem sido fácil deduzir que,

<sup>19</sup>Isso pode ser referência a “poderes planetários ou a signos astrológicos do zodíaco” (MARTIN, vol. 2, p. 153). Os *στοιχεῖα* (*stoicheia*, “princípios básicos”) a que tanto judeus (4.3) quanto gentios (4.9) haviam sido submetidos são melhor entendidos em termos de “legalismo como princípio de vida” (BRUCE, em *Galatians* [p. 203]).

<sup>20</sup>Por esse motivo Howard diz: “Os agitadores na Galácia eram cristãos judeus, judaizantes provenientes de Jerusalém que estavam forçando os gálatas a se circuncidarem e a guardarem a lei. Eles não se opunham a Paulo, mas insistiam em que, tal como eles, ele ensinava a circuncisão” (*Paul: crisis in Galatia*, p. 19). Quanto ao uso do termo “judaizante”, veja acima a nota 3 do cap. 9.

se somos salvos pela graça, não importa como vivemos. Paulo não compactuava com nada disso, e denuncia vigorosamente esse ensino.

Parece que eram feitas *críticas a Paulo*. “Se ainda prego a circuncisão” (5.11) pode significar que Paulo fora acusado de pregar a circuncisão quando lhe convinha (veja o fato de ele circuncidar Timóteo [At 16.3]). “Porventura, procuro eu, *agora*, o favor dos homens ou o de Deus? Ou procuro agradar a homens?” (1.10) indica que haviam dito que o apóstolo estava interessado apenas na aprovação humana. Na vida de um homem que se tornou “tudo para com todos”, inclusive ser como judeu a fim de ganhar judeus (1 Co 9.20-22), não poderiam faltar incidentes que deram a seus oponentes a oportunidade de acusá-lo de incoerência.

*A religião da Galácia* pode ter ido ao encontro dos judaizantes. Lightfoot acha que na origem dessa religião havia “um ritualismo fervoroso e marcante que se expressava através de mortificações corporais do tipo mais terrível”; isso foi “suplantado pelo ensino espiritual simples do Evangelho”. Mas, depois de algum tempo, os gálatas “começaram a anelar uma crença que fosse mais condizente com seus anseios materiais e que estivesse mais sintonizada com o sistema que haviam abandonado”.<sup>21</sup> É possível que tenha havido alguma verdade nisto, mas certamente é em grande parte especulação.

O *evangelho* foi objeto de sérias concessões por esse novo ensino. Paulo se queixa de que seus leitores estavam “passando [...] para outro evangelho”, acrescentando imediatamente “que, na realidade, não é o evangelho” (1.6-7, NVI). O que os gálatas estavam fazendo não era acrescentar alguns novos discernimentos ao significado do cristianismo, mas negar a mensagem cristã essencial. Estavam substituindo a verdade do evangelho pelo ensino judaico.

A epístola aos Gálatas é a respeito às notícias sobre esses acontecimentos que chegaram aos ouvidos de Paulo. Imediatamente ele reconheceu que o que seus convertidos faziam significava que renunciavam ao âmago do caminho cristão, e ele escreveu sem demora para corrigir a situação. Ele não observou todas as sutilezas da correta redação epistolar, mas enviou um apelo pungente aos gálatas para que retornassem à fé em que haviam sido salvos. Esta carta cheia de vida tornou-se uma expressão clássica do significado de justificação pela fé unicamente em Cristo.<sup>22</sup>

## TEXTO

Gálatas contém um número médio de variantes pouco importantes, mas em geral não existem dúvidas sérias sobre o texto desta carta, conforme se vê no fato de que em UBS3 existem apenas cinco textos classificados na categoria D. Existe

<sup>21</sup>LIGHTFOOT, *Galatians* (p. 30).

<sup>22</sup>Howard traz um útil embora conciso sumário de um bom número de obras sobre esta carta, esp. com referência aos oponentes de Paulo (*Paul: Crisis*, p. 1-7).

alguma confusão entre o nome aramaico Cefas e o nome grego Pedro em 1.18; 2.9, 11, 14, mas parece que em cada caso o que ocorre é simplesmente a substituição da forma aramaica pouco conhecida pelo nome grego bastante familiar. Não está certo se devemos acrescentar “de Cristo” depois de “graça” em 1.6 ou se o sujeito “Deus” deve estar no texto antes do verbo “aprouve” em 1.15, mas o sentido não é muito afetado por essas e outras variantes similares. Temos esta carta substancialmente como Paulo a escreveu.

### ACEITAÇÃO NO CÂNON

Gálatas foi aceita desde os primeiros dias. Parece haver reminiscências de expressões dessa carta em Barnabé, *1 Clemente*, Policarpo, Justino Mártir e outros escritores antigos. Pelo que consta, em épocas mais antigas não houve nenhuma dúvida de sua autenticidade. Deve-se endossar o veredicto de Burton: “Não há nenhuma outra carta que tenha melhores condições de ser considerada obra [de Paulo] do que Gálatas”.<sup>23</sup> Ela aparece em primeiro lugar em algumas listas das epístolas paulinas (como a de Marcião), o que indica o reconhecimento de sua importância bem como de sua autenticidade.

### GÁLATAS EM ESTUDOS RECENTES

Existe consenso geral de que Gálatas é uma epístola paulina autêntica e que ela é muito importante para compreendermos o pensamento de Paulo. Existe, porém, considerável debate sobre a localização das igrejas da Galácia, e muitos estudiosos recentes vêm defendendo a teoria do norte da Galácia (embora a teoria do sul da Galácia possua muitos defensores capazes). Caso se junte isso a uma suspeita quanto à exatidão do relato lucano de Atos, atribuir-se-á à carta uma data posterior, no período aproximado em que foram escritas as cartas aos Romanos e aos Coríntios. Knox chega a propor que Gálatas pode ter sido escrita da prisão e ser, portanto, uma das últimas cartas de Paulo.<sup>24</sup> Mas também existe apoio forte para o ponto de vista de que a carta é mais antiga, possivelmente a mais antiga das cartas de Paulo.<sup>25</sup>

O debate prossegue quanto à identidade dos mestres a que Paulo se opõe, e alguns escritores recentes levantam suspeitas sobre o termo “judaizante”. Já assinalamos<sup>26</sup> que alguns estudiosos têm sustentado que se deve entender como libertinos os oponentes de Paulo (veja 5.13, 16) ou até mesmo que eram algum tipo de gnósticos; às vezes pensa-se que eram sincretistas que adotaram aspectos

<sup>23</sup>E. de Witt BURTON, *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Galatians* (ICC, p. lxxv).

<sup>24</sup>KNOX, *Galatians* (p. 342-3).

<sup>25</sup>Esse é o entendimento de, e.g., BRUCE, em *Galatians* (p. 43-56).

<sup>26</sup>Veja acima a nota 20.

tanto do judaísmo quanto do helenismo. Uns poucos estudiosos têm esposado a opinião de que esses mestres não eram judeus, mas que podem ter sido até mesmo alguns dos convertidos de Paulo,<sup>27</sup> os quais, devido à sua leitura adicional do Antigo Testamento (que lhes havia sido apresentado por Paulo), foram levados a pensar que guardar a lei era indispensável.

Tudo isso levanta a seguinte pergunta: existe mais de um grupo a que Paulo está se opondo ou está ele envolvido em um único debate? Apesar das alegações de alguns que parecem estar-se permitindo especulações sem base nas evidências, não existe nenhuma prova concreta de que Paulo esteja lutando em duas frentes; parece que seus inimigos formavam um único grupo específico. O mais provável é que os falsos mestres eram judeus ou cristãos judeus que tinham chegado de outro lugar e propunham alguma forma de judaísmo.<sup>28</sup>

O crescente interesse pela crítica retórica têm levantado indagações quanto ao gênero literário desta epístola. Por esse motivo H. D. Betz entende que Gálatas é “um exemplo do gênero de ‘carta apologética’”.<sup>29</sup> Ele diz que na antigüidade a retórica “não tinha quase nada em comum com a verdade, mas era o exercício das habilidades que levavam as pessoas a crer que algo era verdade”.<sup>30</sup> Não é fácil aceitar que esta é uma descrição justa daquilo que Paulo estava fazendo. Seu profundo empenho pela verdade é visível em cada página. Ainda menos aceitável é a afirmação de Betz de que Gálatas é uma “carta mágica”. Paulo fala de uma maldição contra falsos pregadores (1.9) e de uma bênção sobre “todos quantos andarem de conformidade com esta regra” (6.16). Na interpretação de Betz, essas afirmações de Paulo significam que a própria carta traz a bênção e a maldição.<sup>31</sup> Mas existem dúvidas sobre se na antigüidade as pessoas realmente reconheciam a categoria de “carta mágica”, e existem ainda mais dúvidas sobre se, caso as pessoas a reconhecessem, Paulo teria empregado essa categoria. É difícil imaginar alguém que se opusesse mais à magia do que Paulo.<sup>32</sup>

Boa parte do debate recente gira em torno dos argumentos apresentados por E. P. Sanders,<sup>33</sup> que rejeita a idéia de que, para os judeus daqueles dias, guardar a lei era o meio pelo qual mereciam a salvação. Sanders defende aquilo que ele chama de “nomismo pactual”: os judeus eram salvos por fazerem parte do povo com que Deus estabelecera uma aliança, e a lei existia simplesmente para

<sup>27</sup>J. MUNCK, *Paul and the salvation of mankind* (p. 87 e ss).

<sup>28</sup>E. P. SANDERS entende que “provavelmente eram cristãos judeus ‘direitistas’”, que enfatizavam passagens como Gn 17.9-14 (*Paul, the law, and the Jewish people*, p. 18).

<sup>29</sup>H. D. BETZ, *Galatians* (Hermeneia, p. 14).

<sup>30</sup>*Ibid.* (p. 24).

<sup>31</sup>*Ibid.* (p. 25).

<sup>32</sup>Segundo CHILDS, “aqui o argumento de Betz é bastante fraco. Não somente a categoria de ‘carta mágica’ é por si só altamente suspeita, mas sua aplicação a Gálatas é extremamente tênue” (p. 302).

<sup>33</sup>Veja esp. E. P. SANDERS, em *Paul and Palestinian Judaism*; idem, *Paul, the law, and the Jewish people*.

regulamentar a vida deles na comunidade pactual. A obediência à lei era vista como importante para *permanecer na* comunidade pactual. Isso tem sido um corretivo saudável para alguns pontos de vista dissonantes e anacrônicos sobre crenças judaicas no século I, mas carece seriamente de algumas ressalvas. Especificamente tem-se objetado que Sanders não leva suficientemente a sério o ensino judaico sobre as recompensas da justiça e o castigo do pecado;<sup>34</sup> a sua exegese de Paulo também não está acima de críticas.<sup>35</sup> Sanders apresentou um corretivo útil para alguns pontos de vista anteriores, mas não se pode dizer que ele chegou a uma solução universalmente aceitável para o problema.<sup>36</sup>

Sanders acha que a distinção fundamental entre Paulo e o judaísmo não gira em torno da justificação, mas da cristologia. Os cristãos aceitavam Jesus como o Messias; a maioria dos judeus não. Sanders rejeita o ponto de vista geralmente aceito de que Paulo diz que as pessoas são incapazes de guardar a lei. “O âmago total do argumento é que, no plano de Deus, jamais se pretendeu que a justiça fosse alcançada mediante a lei [...] o problema com a lei não é que é impossível cumpri-la. Paulo tem um ponto de vista sobre o propósito de Deus que exclui a justiça pela lei.” Os judeus em geral insistiam em que quem desejava se tornar membro do povo de Deus devia se tornar prosélito no pleno sentido da palavra, com a conseqüente aceitação da lei de Moisés. Mas para Paulo os que são “das obras da lei” estão debaixo de maldição (Gl 3.10).<sup>37</sup>

Os pontos de vista de Sanders têm-se popularizado e sido expostos em diversos níveis. Por exemplo, um artigo recente questiona “a compreensão protestante de Gálatas”, entendida como “a expressão clara e deliberada do evangelho paulino de justificação pela fé por contraste com as obras”.<sup>38</sup> Gordon

---

<sup>34</sup>*E.g.*, a corrente de ensino judaico que refere-se ao dia de juízo com a imagem de pesar em balanças os méritos e deméritos das pessoas. Beth Hillel enfatizou a misericórdia de Deus ao dizer que “Aquele que abunda na graça inclina (a balança) para o lado da graça” (*b. R. H.* 17a). Sanders ressalta os que eram salvos porque suas obras boas pesavam mais do que suas obras más ou porque, a balança estando em equilíbrio, Deus empurra para cima o prato com os deméritos ou para baixo o prato com os méritos. Mas existe uma terceira classe, aqueles cujas obras más pesam mais do que suas obras boas, e os rabinos entendiam que essas pessoas estavam perdidas. Sanders simplesmente nega que essa idéia seja típica. Mas constitui parte dos dados e não deve ser desconsiderado.

<sup>35</sup>*E.g.*, veja R. H. GUNDRY, em *Grace, works, and staying saved in Paul* (*Bib* 66, p. 1-38).

<sup>36</sup>Stephen Westerholm faz um levantamento bastante útil das contribuições feitas por uma ampla gama de estudiosos para nossa compreensão dos assuntos tratados nesta epístola (*Israel's law and the Church's faith: Paul and his recent interpreters* [Grand Rapids, Eerdmans, 1988]). Veja ainda a secção “Romanos no estudo recente”, no cap. 8 acima.

<sup>37</sup>Segundo SANDERS, “Deus enviou Cristo; ele o fez para oferecer a retidão; não haveria motivo para isso caso a retidão já estivesse disponível mediante a lei (2.21); a lei não foi dada para trazer a retidão” (*Paul, the law, and the Jewish people*, p. 27).

<sup>38</sup>T. David GORDON, *The problem at Galatia* (*Int* 41, p. 32).

prefere dar ênfase à oposição da Torá à fé em Cristo e indaga: “O povo de Deus deve ser identificado pela Torá ou por Cristo?”<sup>39</sup> Com isso ele está, sem sombra de dúvida, chamando a atenção para uma verdade importante, mas não se deve esquecer que Gálatas fala com significativa freqüência sobre ser justificado pela fé (2.16 [duas vezes]; 3.8, 11, 24) ou de ser “justificado em Cristo” (2.17) e não por obras da lei (2.16 [três vezes]; 3.11). Ao corrigirmos uma teoria que desconsidera o contraste entre Cristo e a Torá e simplesmente coloca fé e obras em campos opostos, não devemos deixar despercebida a verdade de que, por sua própria natureza, a justificação pela fé em Cristo se opõe a qualquer idéia de justificação pelas obras, quer as da Torá quer quaisquer outras.

Sendo aceita ou não sem críticas a obra de Sanders, ele influenciou de tal maneira as ênfases dos estudos paulinos em tempos recentes que uma parte substancial dos trabalhos escritos na atualidade pressupõe as conclusões de Sanders e continua a pesquisar na base delas. Por exemplo, em um artigo recente, Barclay examina minuciosamente a ética paulina como está expressa em Gálatas.<sup>40</sup> A nível da exegese que faz de grandes porções de Gálatas 5 e 6, a obra de Barclay é cuidadosa e estimulante; a maneira, contudo, como ele a relaciona com o restante da epístola gira em torno de, em boa parte, adotar, de forma bem pouco crítica, grandes porções da estrutura de Sanders. É bem raro encontrar um livro como o de Thielman,<sup>41</sup> que se contrapõe a Sanders numa questão importantíssima. Pelo fato de Sanders achar que, em Paulo, a diferença fundamental entre judeus (não-convertidos) e cristãos é a cristologia, em questões como pecado, graça e perdão Paulo está na verdade raciocinando “da solução para o problema”: ou seja, Paulo conhece a solução, a saber, Jesus, e dele passa para o problema. Thielman sustenta que, quando Paulo em Gálatas e em Romanos declaradamente expõe o problema (*i.e.*, o pecado, ou rebelião contra Deus e sua lei) e depois passa à solução, ele não está apelando a um recurso pedagógico, mas fazendo uso de um esquema padrão tanto do Antigo Testamento quanto do judaísmo de sua própria época. Conquanto a obra de Thielman mal comece a atender às necessidades de um exame mais aprofundado das questões de extraordinária complexidade que cercam o entendimento que Paulo tem da lei, sua obra é um lembrete útil de que a síntese proposta por Sanders pode ser questionada em muitos aspectos.

A influência de Sanders não deve nos levar a desconsiderar outros temas de debate sobre a epístola aos Gálatas. Paulo começa a carta declarando seu apostolado e a importância dele. W. Schmithals dedicou bastante atenção à natureza do apostolado e sustentou firmemente que havia apóstolos gnósticos que se uniram para se opor a Paulo.<sup>42</sup> A dificuldade com essa teoria é que não

<sup>39</sup>*Ibid.* (p. 40).

<sup>40</sup>John M. G. BARCLAY, *Obedying the truth: A study of Paul's ethics in Galatians*.

<sup>41</sup>Frank THIELMAN, *From plight to solution: A Jewish framework for understanding Paul's view of the law in Galatians and Romans*, SuppNovT 61.

<sup>42</sup>W. SCHMITHALS, *The office of apostle in the early church* (Nashville, Abingdon, 1969).

há nenhuma evidência de ter existido um gnosticismo desenvolvido durante a vida de Paulo. É bastante claro que Paulo tinha um alto conceito de seu apostolado, e não há dúvida de que enfrentava oposição. Mas, com base nos fatos ao nosso alcance, é altamente improvável que houvesse gnosticismo no meio.<sup>43</sup>

Além disso, Cosgrove sustentou que o assunto que Paulo está tratando nessa epístola acha-se explicitamente exposto em Gálatas 3.5 (nossa tradução): “Acaso aquele que vos dá o Espírito e opera maravilhas entre vós assim o faz por causa das obras da lei ou porque ouvistes [o evangelho] e crestes?” Em outras palavras, Paulo e seus leitores têm em comum um contexto carismático, e a questão que agora ocupa os gálatas é o *fundamento* da vida cristã no Espírito.<sup>44</sup> Embora Cosgrove procure justificar por que escolheu Gálatas 3.5 como a expressão fundamental do tema da epístola, sua lógica metodológica não é nada convincente. Além disso, é difícil acreditar que os gálatas estão interessados na lei (incluindo questões básicas como a circuncisão) não no que diz respeito à conversão, mas exclusivamente no que diz respeito ao progresso na vida do Espírito.

### A CONTRIBUIÇÃO DE GÁLATAS

Esta breve carta tem uma importância desproporcional ao seu tamanho. Sempre existe a tendência de as pessoas pensarem que sua salvação (não importa como seja ela entendida) é algo que há de acontecer por meio de suas próprias realizações. Podem variar as maneiras como entendem a salvação e da mesma forma também pode variar o tipo de realizações que consideram necessárias. Mas que o destino eterno delas repousa em suas próprias mãos parece um lugar-comum; é algo tão óbvio que dificilmente precisa ser expresso. Com frequência o cristianismo tem sido entendido como nada mais do que um sistema de moralidade, como uma cuidadosa observação de um sistema sacramental, como uma conformidade a padrões, como uma reunião com outras pessoas na igreja e assim por diante. Sempre se faz necessária a exposição clara e direta que Paulo faz da verdade de que a justificação vem somente pela fé em Cristo. Deve-se dizer isso em oposição àqueles que enfatizam a importância de obras realizadas de conformidade com a Torá ou quaisquer outros feitos do pecador.

A senda cristã ressalta o que Deus fez e não o que os pecadores fazem para alcançarem a salvação. Nenhuma realização humana pode aprimorar a ação divina, seja mediante a observância de rituais seja mediante o aprimoramento

---

<sup>43</sup>John W. Drane comenta que “aqui (aliás, ao longo de toda a sua obra) o argumento de Schmithals baseia-se na pressuposição de que o gnosticismo, como sistema, teve origens pré-cristãs”. Ele passa a dizer que essa afirmação “simplesmente não pode ser comprovada com base em quaisquer evidências conhecidas” (*Paul: Libertine or legalist?*, p. 17).

<sup>44</sup>Charles H. COSGROVE, *The cross and the Spirit: A study in the argument and theology of Galatians*.



moral. A cruz é o único meio de salvação, e parte alguma das Escrituras deixa isso mais claro do que Gálatas.<sup>45</sup>

Não devemos deixar despercebida a importância do apelo de Paulo a Abraão (3.6-9). Isso leva o leitor de volta a um período quando a lei ainda não fora dada; a aliança estabelecida com Abraão tem precedência sobre a lei (3.7). A lei não pode anular a promessa de Deus. Os que estavam abandonando a dependência singela na promessa de Deus estavam-se afastando do caminho determinado por Deus e interpretando erroneamente o verdadeiro propósito da lei (3.19). Se os amigos gálatas de Paulo dessem a devida consideração ao exemplo de Abraão, veriam o erro sério em que passaram a incorrer quando começaram a depender da Torá.<sup>46</sup> Se lermos o relato sobre Abraão e sua fé em sua devida seqüência na história reveladora da redenção, em vez de pressupormos, como fazem muitos judeus, que Abraão deve ter guardado a lei, fica claro que o caminho de Deus sempre foi o caminho da promessa e da fé. Isso leva Paulo ao imponente pensamento de que todas as distinções feitas pelos homens tornaram-se agora irrelevantes (3.28-29). Cristo veio no tempo determinado para resgatar pecadores escravizados (4.4-5), e Paulo faz uma afirmação importante quando diz que Cristo realizou essa obra de redenção “fazendo-se ele próprio maldição em nosso lugar” (3.13). Essa é uma contribuição significativa para nossa compreensão da expiação.

Junto com a ênfase na justificação pela fé em Cristo acha-se uma ênfase na liberdade cristã: “Para a liberdade foi que Cristo nos libertou” (5.1); os crentes devem literalmente “andar no Espírito” (5.16; NVI, “viver pelo espírito”). Mesmo os que são justificados pela fé em Cristo às vezes acham mais fácil submeter-se à escravidão de um sistema. As palavras de Paulo continuam sendo a expressão clássica da liberdade que é o direito de nascença de todo aquele que está em Cristo.

A carta aos Gálatas é um lembrete constante de quão importante é entender as implicações da fé cristã para a vida cristã. Até mesmo Pedro e Barnabé puderam se extraviar. Paulo não se queixa da teologia deles, mas de sua prática, quando os que pertenciam ao grupo “da circuncisão” induziram os dois a afastar-se do convívio à mesa com os gentios (2.11-14). Nenhuma carta deixa tão claro como esta a importância de vivenciar todas as implicações da salvação pela cruz.

---

<sup>45</sup>Cf. as perguntas de JOHNSON: “Será que Deus e em última análise, um contabilista passivo que, depois de formar o mundo, abandona-o, preocupado apenas em registrar os méritos relativos de suas criaturas? Ou será Deus é alguém que está a todo instante criando algo novo, redimindo, santificando, a fonte de tudo o que existe e o alvo para o qual todas as coisas convergem? Acaso Deus age de formas estranhas e inesperadas, ou está preso ao seu próprio passado?” (p. 305).

<sup>46</sup>“Ao firmar seu argumento na fé de Abraão, Paulo tira o debate da esfera da história meramente contingente. Os gálatas não apenas cometeram um erro humano de julgamento, mas se comprometeram com uma alternativa que interrompia seus vínculos com o pai da fé” (CHILDS, p. 308).

---

## efésios

### CONTEÚDO

Após a saudação inicial (1.1-2) vêm o louvor a Deus por sua atividade de predestinação e de redenção em Cristo (1.3-14) e a ação de graças e oração em favor dos destinatários da carta (1.15-23). O capítulo 2 lembra os leitores de sua pecaminosidade e de sua salvação pela graça (2.1-10) e depois fala da paz e da unidade que Cristo traz (2.11-22). Paulo fala do “mistério de Cristo”, em que os gentios estão sendo levados a integrar um corpo junto com o antigo povo de Deus, Israel (3.1-6), e da maneira como o propósito eterno de Deus se realizou em Cristo (3.7-13). Isso conduz a uma oração pelos leitores, terminando com uma doxologia (3.14-21).

Enfatiza-se a importância de manter “a unidade do Espírito” (4.1-6) e também os dons de Deus à igreja, que criam condições para o crescimento em amor (4.7-16). Os leitores são exortados a viver como filhos da luz (4.17—5.21). Seguem orientações para a vida familiar, com exortações a esposas e maridos (5.22-33), a filhos e pais (6.1-4) e a escravos e senhores (6.5-9). Paulo insta seus leitores a vestir a armadura que Deus dá (6.10-18), concluindo com um pedido para que usem a arma da oração em favor dele (6.19-20). A carta termina com saudações finais (6.21-24).

### AUTOR

A opinião tradicional é que Efésios é uma autêntica carta paulina, mas na época atual isso é amplamente negado. Que Paulo escreveu a carta tem apoio em argumentos como os seguintes:<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>Além dos comentários e introduções padrões, veja A. van ROON, em *The authenticity of Ephesians* (SuppNovT 39) e a ponderada resenha de A. T. LINCOLN publicada em *WTJ* 40 (p. 172-5).

1) A carta diz ter sido escrita por Paulo, não somente na introdução (1.1), mas também no corpo da carta (3.1). Afirma-se que deve-se considerar que qualquer carta da antigüidade foi escrita pelo autor que ela menciona, a menos que haja fortes indícios em contrário. Existem muitas notas pessoais: por exemplo, o autor ouviu acerca da fé e amor dos leitores (1.15) e agradece e ora por eles (1.6); ele chama a si mesmo de “o prisioneiro de Cristo Jesus” (3.1; 4.1); ele pede as orações dos leitores (6.19-20). Esse tipo de coisa não é prova cabal, mas indica que o homem que afirma ser Paulo era conhecido dos leitores e estava seguro de que essa afirmação não seria repudiada.

2) Desde tempos antigos a carta teve ampla circulação, e não parece que sua autenticidade tenha sido posta em dúvida. Foi aceita por Marcião (como carta aos laodicenses); acha-se no Cânon Muratoriano; e foi utilizada tanto por hereges quanto por ortodoxos. Ninguém parece ter duvidado da autoria paulina.

3) Há abundância de características paulinas. A estrutura é como a das cartas não contestadas, e há uma boa dose de terminologia paulina, com palavras que ocorrem nessa carta e nos escritos incontestes de Paulo, mas em nenhuma outra parte do Novo Testamento.<sup>2</sup> H. J. Cadbury fez uma pergunta interessante: “O que é mais provável: que um imitador de Paulo, vivendo no século I, compôs um escrito 90 ou 95 por cento de acordo com o estilo de Paulo ou que o próprio Paulo escreveu uma carta que diverge cinco ou dez por cento do estilo usual do apóstolo?”<sup>3</sup> Robert M. Grant reparou nessa pergunta e fez outra: “O que é mais provável poderíamos muito bem indagar — ‘que podemos determinar a autenticidade de uma carta escrita 90 ou 95 por cento de acordo com o estilo de Paulo e com sua maneira de ver as coisas, ou não?’ Ao que parece, *esta* pergunta pode ser respondida. Não estamos em condições de julgar e, uma vez que não se pode provar que a carta não é autêntica, deve-se considerá-la genuína.”<sup>4</sup>

4) É possível explicar o relacionamento com Colossenses de diversas maneiras. Aqueles que rejeitam a autoria paulina sustentam que não seria possível a uma única pessoa escrever duas cartas com tantas semelhanças (*e.g.*, as palavras sobre Tíquico; veja Ef 6.21-22 e Cl 4.7-8), mas também com diferenças significativas (*e.g.*, o “mistério” é a unidade de judeus em Cristo em Ef 3.3-6, ao passo que é Cristo em Cl 2.2). Mas aqueles que entendem que Paulo é o autor “são igualmente enfáticos em afirmar que duas mentes não teriam sido capazes de produzir duas obras desse tipo com uma dose tão grande de interdependência sutil mesclada com independência.”<sup>5</sup> Efésios é mais um desdobramento do que uma cópia de trechos de Colossenses. Pode haver vocabulário semelhante, mas

---

<sup>2</sup>“É difícil acreditar que um imitador tenha produzido uma obra tão parecida com os escritos de Paulo e ao mesmo tempo tão magnífica e original: é difícil acreditar que, na igreja naquela época, houvesse outro gênio espiritual cuja mente fosse tão semelhante à de Paulo e cujos pensamentos fossem tão sublimes” (Clogg, p. 96).

<sup>3</sup>H. J. CADBURY, em *The dilemma of Ephesians* (NTS 5, p. 101).

<sup>4</sup>GRANT (p. 202).

<sup>5</sup>GUTHRIE (p. 511).

também existem diferenças interessantes. Faz sentido pensar que Paulo escreveu Colossenses tendo em mente uma situação específica e que, não muito depois, escreveu Efésios tendo propósitos mais amplos. Também é possível que ele empregou um amanuense e lhe deu certa liberdade para escrever uma das duas cartas. Mas contra este ponto de vista acha-se o fato de que as outras cartas paulinas não têm indícios de liberdade do amanuenses, ou pelo menos do grau de liberdade que essa teoria exige. Por que Paulo iria tratar esta carta de modo diferente das demais?<sup>6</sup>

5) Paulo não é mencionado no Apocalipse, que foi escrita à igreja de Éfeso, entre outras (veja Ap 2.1; cf. 2 Pe 3.15). Por que alguém, escrevendo sob pseudônimo, escolheria o nome de Paulo ao escrever para uma região onde, considerando que o Apocalipse não menciona o apóstolo, não havia qualquer indício de que Paulo ainda era tido em alta estima?<sup>7</sup> Seja como for, ao contrário do que alguns afirmam, parece que a prática de escrever cartas no nome de outra pessoa não era tão disseminada na igreja primitiva. (Veja a seção "Pseudonímia" no cap. 15.)

6) Os paralelos mais próximos de muitos dos temas de Efésios encontram-se nas epístolas paulinas incontestes — por exemplo, a justificação pela fé, o papel da graça, o domínio da carne sobre os não-redimidos, a obra de Cristo como reconciliação, o papel dos judeus e da lei. Aqueles que se opõem à autoria paulina sustentam que isso é resultado de imitação, mas isso precisa ser provado. Indubitavelmente há ensino paulino nesta carta.

7) Paulo estava preso quando escreveu a carta (3.1; 4.1), o que se coaduna bem com essa afirmação. Há um desdobramento a partir das cartas anteriores, mas isso é bastante natural, pois o apóstolo está chegando mais perto do fim da vida. Muito naturalmente a carta é entendida como as palavras de Paulo a uma igreja que, no seu entendimento, precisa de instrução em alguns dos aspectos importantes da fé, alguns dos quais ele não havia enunciado anteriormente, pelo menos não na forma em que agora o faz. A muitos estudiosos parece que essa interpretação é uma maneira de focar a carta melhor do que as alternativas que são propostas. Nenhuma das situações de pseudépígrafes propostas é tão apropriada quanto a opinião de que Paulo está escrevendo de sua última prisão.

Muitos estudiosos contemporâneos não se deixam, porém, convencer por essas considerações. Alegam que as evidências indicam um escritor que não o próprio Paulo.

---

<sup>6</sup>JOHNSON enxerga duas fraquezas principais no argumento de que um imitador de Colossenses produziu essa carta: "Se Colossenses foi imitada com tanta diligência, por que o emprego até mesmo do vocabulário comum experimenta diferenças interessantes? E, se o falsificador teve ao seu alcance outras cartas autênticas, por que não foram usadas de modo mais eficaz e convincente?" (p. 369).

<sup>7</sup>A maioria daqueles que defendem a pseudonímia de Efésios atribuem à epístola uma data tão tardia quanto c. 90 d.C., quase 30 anos depois da morte de Paulo e não muito distante da data mais provável da composição do Apocalipse.

1) Afirma-se que a teologia de Efésios possui características que impedem que a carta seja de Paulo. Ela contém aspectos paulinos, como a afirmação clara da justificação pela fé (2.5-8), mas existem outras doutrinas que não encontramos em Paulo, como, por exemplo, a função cósmica da igreja (3.10). Além disso, em Efésios os crentes são “edificados sobre o fundamento dos apóstolos e profetas” (2.20), ao passo que Paulo entende que Cristo é o único fundamento (1 Co 3.11). Mas essas afirmações não estão, na verdade, se contradizendo; em 2.20 Cristo é “a pedra angular”, o que certamente está em harmonia com o texto de 1 Coríntios. Outros assinalam que em Efésios *ἐκκλησία* (*ekklēsia*) sempre se refere à igreja universal, enquanto normalmente Paulo emprega a palavra para a igreja local. Paulo refere-se à parúsia em todas as suas cartas incontestes, mas esse tema não aparece em Efésios (mas será que essa afirmação faz justiça a 1.14; 4.30; 5.6; 6.8?). Essa carta descreve Paulo como alguém comissionado para levar a cabo a unidade de judeus e gentios na igreja (3.2-6), enquanto Paulo se via como o apóstolo dos gentios (mas em Romanos 11.17-24 ele tem judeus e gentios na mesma oliveira). Efésios emprega o casamento como uma ilustração da união entre Cristo e a igreja (5.23-33), o que, segundo alguns, é algo totalmente impossível para o autor de 1 Coríntios 7. Claro está que tudo isso é subjetivo. O que parece para alguns ser impossível que uma única pessoa tivesse escrito, parece para outros algo bem possível, tendo em vista uma mente de interesses tão amplos e tão inventiva como a de Paulo.<sup>8</sup>

2. O vocabulário de Efésios tem palavras não encontradas em outros trechos paulinos como, por exemplo, *ἀσωτία* (*asōtia*, “dissolução”; mas cf. Tt 1.6), *πολιτεία* (*politeia*, “comunidade”).<sup>9</sup> Esse argumento fica prejudicado com o exame que Harrison faz dos *hapax legomena* (palavras que não ocorrem em nenhum outro escrito do Novo Testamento). Ele constatou que em Efésios há em média 4,6 dessas palavras por página, o que não conflita com os números relativos a outras cartas, como 5,6 em 2 Coríntios e 6,2 em Filipenses.<sup>10</sup> Também se assinala que nessa carta usam-se expressões diferentes para designar a mesma coisa. Por exemplo, enquanto em outros escritos Paulo emprega *οἱ οὐρανοί* (*hoi ouranoi*) para designar “céus”, em Efésios também encontramos *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* (*en tois epouraniois*). Da mesma forma encontramos nesta carta Cristo sendo chamado de *ὁ ἠγαπημένος* (*ho ēgapēmenos*, “o Amado”, Ef 1.6), e o verbo *χαριτόω* (*charitoō*, lit. “dotar de graça”; cf. Ef 1.6), quando Paulo normalmente diria *χάριν δίδωμι* (*charin didōmi*, lit. “dou graça”). Paulo geralmente se refere a Satanás, mas nesta carta encontramos

<sup>8</sup>F. W. DANKER, sob o subtítulo “Theology”, começa dizendo: “É inquestionável que esta epístola se encaixa dentro de limites bastante conhecidos em outras cartas paulinas”; ele demonstra isso com referências às cartas de Paulo (Ephesians [em *ISBE*, vol. 2, p. 113-4]).

<sup>9</sup>Em contraste, alguns acham que Efésios é *exageradamente* paulina: contém reminiscências de um número excessivamente grande de cartas paulinas (veja G. JOHNSTON, em Ephesians [*IDB*, vol. 2, p. 110-1]).

<sup>10</sup>P. N. HARRISON, *The problem of the pastoral epistles* (p. 20).

“diabo”. Essas diferenças são interessantes, mas não chegam a constituir prova, especialmente se o escritor é alguém tão versátil como Paulo.<sup>11</sup>

3) O estilo desta carta é bem diferente. Especialmente o comprimento dos períodos é digno de nota. Nas traduções contemporâneas há uma tendência de dividir esses períodos longos, e o leitor não percebe o comprimento. Mas 1.15-23 é um único período, bem como 3.1-7. Muitas vezes Efésios usa sinônimos em rápida seqüência; é assim que em 1.19 ocorrem quatro palavras que denotam poder.

4) Efésios é considerado um escrito “católico antigo”. Alguns são da opinião de que o autor olha para o passado, vendo os apóstolos como um grupo fechado (2.20; 3.5), e que há um interesse não-paulino em várias ordens de ministério (4.11; mas será que não deveríamos ter em mente 1 Co 12.28-30?). Afirma-se que o emprego do nome de Paulo significa que o escritor está procurando passar adiante a autêntica tradição apostólica.

5) Considera-se que a relação com Colossenses impede que o mesmo escritor tenha redigido as duas cartas. Geralmente Colossenses é vista como uma carta autêntica de Paulo, e acredita-se que Efésios é a obra de um imitador que empregou Colossenses para exprimir alguns de seus pensamentos e estilo. Aliás, às vezes a mesma palavra é empregada com sentidos diferentes (e.g., *μυστήριον* [*mystērion*]; cf. Ef 3.2-13 e Cl 1.25—2.3). Mas, como já vimos, essa linha de raciocínio não é convincente. Temos de admitir que qualquer escritor tem alguma flexibilidade, e para muitos a melhor explicação parece ser a de que a mesma pessoa escreveu Colossenses e, um pouco depois, Efésios, onde diversos dos mesmos pensamentos ocupam sua mente e com uma aplicação mais genérica das idéias que ele expressara tão pouco tempo antes.

É possível considerar tanto Colossenses quanto Efésios cartas não-autênticas. Mas nesse caso Colossenses parece fazer uso apenas de Filemom para levar as pessoas a considerá-la uma autêntica obra paulina, e Efésios se parece com outra obra do mesmo pseudépígrafe. Desta vez, contudo, ele não se dá ao trabalho de usar referências pessoais e também introduz algumas diferenças estilísticas interessantes. Levando tudo em conta, um procedimento assim parece improvável.

Markus Barth identifica quatro escolas de interpretação hoje em dia: a que aceita Paulo como autor, a que entende que Paulo foi responsável por um texto original que foi ampliado por um editor,<sup>12</sup> a que rejeita a autoria paulina e a que acha que não há dados suficientes para uma decisão.<sup>13</sup> Conquanto reconheça o

<sup>11</sup>L. Cerfaux indaga como um imitador consegue “evitar se trair com frases esquisitas, palavras em excesso ou alusões que correspondam a seus próprios interesses. Os falsificadores ou plagiadores da antigüidade deixam-nos perceber sua falta de habilidade. Como exemplo disso, leia-se a assim chamada *Carta aos Laodicenses!*” (ROBERT/FEUILLET, p. 503).

<sup>12</sup>Cf. a opinião de vista de Martin de que “foi Lucas quem publicou esta carta sob a supervisão do apóstolo” (vol. 2, p. 224).

<sup>13</sup>Markus BARTH, *Ephesians* (AB, p. 38).

peso dos outros pontos de vista, ele elabora um argumento “que, mais do que os outros, favorece a autenticidade de Efésios e incentiva o leitor a entender a carta com base em sua origem paulina”.<sup>14</sup>

### LOCAL DE ORIGEM

Parece que essa carta foi escrita no mesmo local que Colossenses, que trataremos no capítulo 13.

### DATA

A carta fala de Paulo na prisão (3.1; 4.1). Em geral isso é interpretado como referência a sua prisão em Roma, perto do fim da sua vida, o que indicaria uma data no início da década de 60. Os que rejeitam a autoria paulina geralmente atribuem a Efésios uma data no período de 70 a 90, período em que, acredita-se, as cartas paulinas foram reunidas. Se não foi escrita por Paulo, deve pertencer ao período pós-apostólico imediato, mas não existem critérios para situá-la no tempo com exatidão. Não pode ser muito posterior a aproximadamente 90, pois parece que é citada por Clemente de Roma, o qual, conforme geralmente se acredita, escreveu sua carta em cerca de 96 d.C.

### DESTINATÁRIOS

Existe um problema representado pelo fato de que “em Éfeso” não se acha em 1.1 em alguns dos melhores manuscritos (*p*<sup>46</sup>, *8*, B, 424<sup>c</sup>, 1739), em Basílio, em Orígenes, aparentemente também em Marcião (que chamou a carta de “a epístola aos laodicenses”) e em Tertuliano. O tom da carta é impessoal, e parece que alguns trechos indicam que o escritor não conhecia os leitores — por exemplo, “tendo ouvido a fé que há entre vós no Senhor Jesus” (1.15) e “se é que tendes ouvido...” (3.2; 4.21). Paulo, no entanto, havia evangelizado os efésios e tinha passado um bom tempo no meio deles (At 19.8, 10; 20.31). O carinho de Paulo por eles e deles pelo apóstolo fica bem evidente em sua última despedida (At 20.17-38, esp. vv. 36-37). É muito difícil imaginar que Paulo teria escrito uma carta tão seca e impessoal a amigos tão queridos. As palavras são, contudo, incluídas por quase todos os manuscritos e por todas as versões antigas; mesmo os manuscritos em que faltam essas palavras trazem “Aos efésios” no título.<sup>15</sup>

<sup>14</sup>*Ibid.* (p. 41).

<sup>15</sup>KÜMMEL diz com toda confiança: “O sobrescrito originou-se na época em que as cartas de Paulo foram reunidas e, portanto, apenas passa adiante uma antiga interpretação cristã daqueles a quem ela foi dirigido” (p. 353). Pode ser que isso seja verdade, mas como poderemos saber com certeza? Não possuímos cópias de MSS tão antigos, de sorte

Em vista disso existe a opinião de que originariamente essa havia sido uma carta circular, provavelmente levada por Tíquico, que a teria complementado com seus próprios comentários (Ef 6.21). Acontece que a cópia destinada aos efésios é a ancestral de quase todos os manuscritos sobreviventes. Uma variante desse ponto de vista é que uma carta sem endereço foi guardada pela igreja em Éfeso e, posteriormente, supôs-se que ela havia sido enviada àquela igreja. Isso se harmonizaria com a hipótese da carta circular, segundo a qual não há quaisquer referências a problemas ou contendas específicos.

Não há nada decisivo contra a opinião de que uma única carta foi enviada a várias igrejas, mas algumas objeções são levantadas. Uma objeção importante é a de que cartas circulares sem qualquer nome apenso são bastante factíveis numa era de máquinas de fotocópias (e mesmo quando era necessário depender de papel carbono), mas quase não fazem sentido numa era em que cada cópia tinha de ser feita pacientemente a mão. Se o texto todo tinha de ser escrito a mão, parece não haver motivo para omitir as duas palavras que designam o nome da igreja específica.<sup>16</sup> A economia de tempo seria insignificante. Também é preciso ter em mente que as cópias em que ocorre a omissão não trazem a palavra “em” nem o topônimo: certamente a preposição “em” permaneceria em cada cópia da circular. Ademais, insiste-se em que é muito curioso que não tenha sobrevivido nenhuma cópia de uma circular além daquela dirigida a uma igreja em particular: mesmo os manuscritos em que falta a expressão “em Éfeso” não trazem outro nome inserido. Além disso, alguns críticos sustentam que seria de esperar que uma circular destinada a igrejas na região em que Éfeso estava situada contivesse algumas saudações de caráter geral. Ao mesmo tempo, também se chama a atenção para detalhes pessoais em Efésios. Será que Paulo escreveria a *todas* as igrejas: “Portanto, vos peço que não desfaleçais nas minhas tribulações por vós, pois nisso está a vossa glória” (3.13)?<sup>17</sup>

Talvez a melhor forma da teoria da carta circular seja a que entende que Paulo, quando enviou Colossenses, também enviou essa carta junto com Tíquico e que a carta foi copiada e começou a circular a partir de Éfeso. Uma vez que era uma circular, havia um espaço em branco em lugar do nome dos destinatários,

---

que que não temos nenhuma informação sobre os sobrescritos daquela época ou de antes. De qualquer maneira, não se deveria reconhecer o valor de uma opinião cristã tão antiga como essa? Isso não significa que devemos aceitar a atribuição da destinação aos efésios, mas simplesmente que devemos ter cuidado no emprego das evidências.

<sup>16</sup> “[A] suposição de haver uma carta com um espaço em branco no prescrito ou uma subsequente inserção do destinatário não encontra nenhum paralelo na antigüidade” (KÜMMEL, p. 355).

<sup>17</sup> Francis LYALL elabora um argumento a partir das alusões jurídicas que encontra em Efésios. Ele assinala que Éfeso era uma sede de governo importante, um local onde a lei romana era conhecida, e observa que “a Epístola aos Colossenses, dirigida a uma igreja menor longe de Éfeso, não possui a mesma quantidade de alusões legais que Efésios” (*Slaves, citizens, sons*, p. 232).



mas a carta, ao ficar conhecida, foi associada a Éfeso e, no devido tempo, o nome da cidade foi apenso a ela.<sup>18</sup>

Outra proposta é que na verdade essa carta foi destinada aos laodicenses, como pensava Marcião. Caso se sustente que é a cópia laodicense de uma carta circular, essa opinião está sujeita a todas as objeções assinaladas; além disso, enquanto existem muitas cópias em que a cidade de destino é Éfeso, não sobreviveu nenhuma em que o destino é Laodicéia. E, caso se alegue que essa é a carta mencionada em Colossenses 4.16, existe o problema adicional de que Efésios e Colossenses são tão parecidas uma com a outra que fica a pergunta por que as igrejas deviam se dar ao trabalho de trocá-las. De qualquer forma, a maioria dos estudiosos sustenta que Efésios é posterior a Colossenses; e, se esse juízo está correto, então Colossenses 4.16 se refere a outro escrito.

E. J. Goodspeed propôs que a carta foi escrita como introdução a toda a obra paulina. A idéia é que, quando algum paulinista leal fez pela primeira vez uma coletânea das epístolas paulinas, ele escreveu essa carta no estilo de seu amado mestre com a intenção de dar aos leitores uma idéia do pensamento paulino. É possível que a coletânea tenha sido feita pela primeira vez em Éfeso, o que explicaria a razão de um número tão grande de manuscritos levar o nome dessa cidade.<sup>19</sup>

Existem dificuldades com essa hipótese. Uma é que não dispomos de nenhum registro de que alguma vez Efésios chegou a ocupar a primeira posição numa coletânea das cartas de Paulo. Existe variação na ordem das epístolas paulinas, mas em nenhuma Efésios serve de introdução ao conjunto. Há também a semelhança com Colossenses. Essas duas cartas se parecem mais do que quaisquer outras duas da obra paulina. Se alguém estava escrevendo uma introdução, por que deu tanta atenção a uma das cartas? E por que incluir as palavras a respeito de Tíquico (6.21-22)? Elas se encaixam muito bem na carta a uma igreja individual ou numa carta circular a ser levada por Tíquico, mas não é fácil entender por que deveriam constar de uma introdução. Na maioria das formas desta hipótese, sustenta-se que as cartas paulinas deixaram de receber atenção e que o surgimento de Atos despertou interesse no grande apóstolo. Mas não existe nenhum indício concreto do suposto esquecimento ou de que a publicação de Atos teria tido uma influência imediata em toda a igreja, a ponto de se fazer uma coletânea dos escritos paulinos. Não se pode dizer que a teoria seja muito convincente.

Levando tudo em conta, provavelmente temos de concluir que não sabemos com certeza para quem a carta foi originariamente escrita. As evidências da grande maioria dos manuscritos e as objeções a todas as outras teorias podem nos conduzir de volta à idéia de que a carta foi destinada à igreja em Éfeso. Se acharmos que é significativa a ausência de expressões paulinas de carinho (que

<sup>18</sup>WIKENHAUSER propõe isso (p. 246).

<sup>19</sup>HARRISON analisa esse ponto de vista, assinalando algumas objeções convincentes (p. 337-9).

seriam de esperar numa carta a uma igreja onde ele havia passado um tempo tão grande, como acontecera em Éfeso) e de referências a situações concretas, então provavelmente pensaremos em alguma forma de circular. Mas, qualquer que seja a teoria que adotemos, teremos dificuldades.

## PROPÓSITO

Não há unanimidade quanto ao propósito da carta. Ela tem o objetivo claro de dar instrução aos leitores, mas a instrução não é apresentada da maneira que nos é familiar nos escritos paulinos em geral. As cartas de Paulo são em sua maioria circunstanciais, tendo sido escritas com um propósito específico numa circunstância específica, mas não é fácil discernir nenhuma situação em particular que tenha dado ensejo a esta carta.<sup>20</sup> Aliás, alguns indagam se na verdade ela deveria ser chamada de carta.<sup>21</sup> N. A. Dahl rejeita esses pontos de vista: “Ela pertence a um tipo de cartas gregas — tanto autênticas quanto espúrias — que substituem um discurso público em vez de uma conversa particular.”<sup>22</sup>

Qual, porém, seria o propósito desse discurso público? Alguns indicam uma possível tensão entre cristãos judeus e gentios e acreditam que Paulo esteja tentando manter a unidade. Outra proposta é que a carta tem o objetivo de instruir convertidos gentios em aspectos importantes de sua nova fé. Alguns que atribuem à carta uma data posterior a Paulo propõem que ela foi escrita para promover os interesses eclesiásticos do catolicismo primitivo. Outros têm sido da opinião de que ela é uma tentativa de expor algumas das maiores verdades que os cristãos primitivos defendiam. Diante de tal diversidade, alguns estudiosos abandonam totalmente a tentativa de encontrar um objetivo único e concluem que existem diversos propósitos por detrás da carta.

Tudo isso significa que a carta tem um caráter solene e que faltam detalhes sobre questões específicas — o que mostra que a carta foi escrita para fazer uma descrição geral do que é útil para os crentes. Não devemos especificar uma situação concreta ou um problema concreto e dizer que a carta trata exclusivamente disso. Em contraste, podemos discernir uma heresia que está sendo enfrentada pela epístola aos Colossenses, mas não existe qualquer ensino falso específico contra o qual a carta aos Efésios esteja dirigida. Podemos dizer que ela

---

<sup>20</sup>Alguns estudiosos classificam uma epístola como Romanos como uma “carta-tratado”: veja Richard N. LONGENECKER, em *On the form, function, and authority of the New Testament letters* (em *Scripture and truth*, ed. por D. A. Carson e John D. Woodbridge [p. 101-14]).

<sup>21</sup>“Presumivelmente o autor não tem nenhuma igreja específica em mente. Ele está meditando e desenvolvendo certos pensamentos — e dá-lhes a forma de carta”; “não é na verdade uma carta, mas um tratado ou um ‘discurso sapiencial’” (MARXSEN, p. 192).

<sup>22</sup>N. A. DAHL, *Ephesians* (IDBSup, p. 268). Ele também diz: “Efésios tem sido considerada o fruto maduro do pensamento de Paulo, o início da distorção desse pensamento, ou uma reinterpretação inspirada” (*ibid.*).

é uma importante declaração da verdade cristã que pode muito bem ter sido grandemente necessária em mais de uma situação do século I.

## TEXTO

Como já assinalamos, existe a questão praticamente insolúvel de se devemos ou não incluir “em Éfeso” em 1.1. Mas, fora esse único trecho, o texto está razoavelmente sem dificuldades. Existem uns poucos problemas, tais como se devemos adotar a forma textual *πάντας* (*pantas*, “todas”) em 3.9 e *ιδίαις* (*idiais*, “próprias”) em 4.28, mas tais variantes são irrelevantes. Exceto o destino da carta na frase introdutória, podemos dizer que não temos dúvidas sobre nenhum trecho substancial da carta.<sup>23</sup>

## ACEITAÇÃO NO CÂNON

Não temos registro de ninguém na igreja primitiva que tenha questionado a canonicidade de Efésios. Houve disputas sobre a quem era destinada a carta; Marcião afirmou que foi escrita aos laodicenses, e mais tarde Basílio disse que em exemplares antigos ela estava dirigida não aos efésios, mas aos santos que também são fiéis em Cristo Jesus. Clemente de Roma provavelmente se refere a ela, embora sem mencionar o autor. Inácio a cita, o que também o fazem Policarpo e outros. Ela aparece no cânon de Marcião (onde, como já vimos, se diz que ela foi escrita aos laodicenses) e no cânon Muratoriano. Os Pais da igreja não nos legaram nenhuma dúvida sobre sua autenticidade.

## EFÉSIOS EM ESTUDOS RECENTES

Os estudos recentes têm dado bastante atenção à questão da autoria. O relacionamento com Colossenses tem sido minuciosamente examinada, e feitas novas considerações, como os paralelos entre Efésios e alguns escritos de Qumran. Isso aponta para tradições partilhadas por segmentos do judaísmo e alguns cristãos primitivos,<sup>24</sup> e em tempos recentes muitos estudiosos têm detec-

---

<sup>23</sup>T. K. Abbott faz uma série de observações “sobre algumas leituras peculiares a um ou dois MSS”, observações estas em que ele examina as formas textuais mais importantes em um seletto grupo de MSS importantes (*A critical and exegetical commentary on the epistles to the Ephesians and to the Colossians*, ICC, p. xl-xlv).

<sup>24</sup>Markus BARTH indica textos em Efésios que refletem tradições do Antigo Testamento, do judaísmo intertestamentário, do culto judaico, de Qumran, do culto dos cristãos primitivos, de hinos e tradições parenéticas cristãs primitivas, de tradições de origem e caráter gentílico, etc. (*Traditions in Ephesians* [NTS 30, p. 3-25]). Muitas tradições claramente se refletem na carta. Para Peter T. O'BRIEN pode-se estabelecer paralelo entre boa parte do estilo das orações de Efésios e a literatura de Qumran (*Ephesians 1: An*

tado uma tradição comum subjacente a Colossenses e Efésios. As semelhanças, portanto, não têm necessariamente de ser explicadas por empréstimo direto: pode muito bem ter havido um uso independente da fonte comum de tradição. Não se explicam assim todas as semelhanças e, levando tudo em conta, deve existir algum relacionamento mais direto, mas pelo menos coloca-se o problema sob outra perspectiva.

Por parte de alguns estudiosos existe uma tendência de encontrar elementos de gnosticismo por trás da maioria dos escritos neotestamentários, por esse motivo não é de surpreender que alguns o tenham descoberto aqui. Nessa linha de raciocínio Bultmann encontra “o mito gnóstico do Redentor” e especificamente “a descida e reascensão do Redentor” em 4.8-10. Na citação de Salmos 68.19 Bultmann enxerga “a idéia de que, subindo aos céus, ele venceu os poderes espirituais inimigos” (com a idéia de vitória sobre os poderes cósmicos também em Cl 2.15).<sup>25</sup> É “linguagem gnóstica” quando o escritor se refere ao “príncipe da potestade do ar” (2.1; e também em 1.21; 3.10) e “as forças espirituais do mal, nas regiões celestes” (6.12).<sup>26</sup> Termos como *πλήρωμα* (*plērōma*, “plenitude”, 1.23, *etc.*) são freqüentemente encontrados na literatura gnóstica. Dificilmente se pode negar que o autor às vezes empregou uma linguagem que também ocorre nos gnósticos posteriores, mas não tem ficado demonstrado que Paulo esteja influenciado pelo gnosticismo ou que esteja escrevendo contra ele. Não é com essa linha de raciocínio que se há de procurar um entendimento proveitoso dessa carta.<sup>27</sup>

A ênfase que a carta dá à igreja é inconfundível; Efésios claramente nos informa mais a respeito da igreja universal do que outros escritos da obra paulina. Esse fato tem dado ensejo a uma boa dose de debate.<sup>28</sup> Para muitos essa atenção dada à igreja é um desdobramento natural e aceitável, mas para Käsemann (entre outros) é uma distorção da verdadeira mensagem cristã. Em Efésios, segundo ele escreve, “o evangelho está domesticado”. O mundo “pode ser seu âmbito, mas somente na condição de moldura em que se encaixa o quadro da igreja”. Käsemann passa a se queixar de que aqui “a cristologia está integrada à doutrina da igreja [...] Cristo é o marco na direção do qual o cristianismo está crescendo e não mais o juiz no sentido estrito da palavra”.<sup>29</sup>

Teologicamente mais reveladores são os estudos que reconhecem ênfases distintivas em Efésios, mas que relacionam essas ênfases com temas centrais da obra paulina. Por exemplo, Lincoln examina o que significa estar assentado com

---

unusual introduction to a New Testament letter [NTS 25, p. 515]).

<sup>25</sup>Rudolph BULTMANN, *Theology of the New Testament* (vol. 1, p. 175).

<sup>26</sup>*Ibid.* (p. 173).

<sup>27</sup>“Tem surgido um crescente consenso, partilhado até mesmo por seus defensores, de que a interpretação das tradições subjacentes a Efésios não pode ser restringida à influência gnóstica” (CHILDS, p. 318).

<sup>28</sup>Veja a bibliografia em *The church in the Bible and the world*, ed. por D. A. Carson.

<sup>29</sup>Ernst KÄSEMANN, *Jesus means freedom* (p. 89).

Cristo nos lugares celestiais (Ef 2.6) e conclui que é como que um equivalente espacial da escatologia inaugurada.<sup>30</sup> Caragounis<sup>31</sup> e Bockmuehl<sup>32</sup> examinaram a terminologia de “mistério” na obra paulina, que é especialmente rica em Efésios; a obra de Bockmuehl, elaborada levando em conta o contexto do entendimento existente no século I sobre a natureza da revelação, é especialmente sugestivo.

## A CONTRIBUIÇÃO DE EFÉSIOS

A carta começa com uma seção que dá forte ênfase à ação divina de operar salvação. Paulo fala das bênçãos espirituais em Cristo desfrutadas pelos crentes e passa a dizer que Deus os escolheu antes da criação do mundo (1.4; veja também. o v. 11). A salvação deles não aconteceu porque a mereciam, mas porque Deus a planejou, uma verdade que é, doutra forma, expressa em termos de uma predestinação que está ligada à vontade e o beneplácito de Deus (1.5) e também ao seu plano (1.11). Essa introdução também inclui referências à filiação por meio de Cristo, à redenção por intermédio do seu sangue e ao selo com o Espírito Santo (1.5, 7, 13). Essa ênfase colossal no papel de Deus é ampliada com referências contínuas à graça.<sup>33</sup>

A obra salvadora de Cristo é ressaltada na introdução, com significativas implicações para a cristologia. Essa ênfase permeia toda a carta: em todos os textos está bem claro que a pessoa de Cristo e a sua obra são cruciais do caminho cristão. É ele quem opera a reconciliação de judeus e gentios na igreja, na notável seção que trata da eliminação da inimizade com a pacificação entre eles (2.11-22). O próprio Cristo “é a nossa paz” (2.14). É algo mais do que a vitória sobre a hostilidade humana. Parte da obra de Cristo é “fazer convergir nele [...] todas as coisas, tanto as do céu como as da terra” (1.10). Os poderes nas esferas celestiais hão de conhecer “a multiforme sabedoria de Deus” por intermédio da igreja (3.10). A obra salvífica de Cristo é de uma importância que somos

<sup>30</sup>Andrew T. LINCOLN, *Paradise now and not yet: Studies in the role of the heavenly dimension in Paul's thought, with special reference to his eschatology*, SNTSMS 43 (Cambridge, Cambridge University Press, 1981).

<sup>31</sup>Chrys C. CARAGOUNIS, *The Ephesian Μυστήριον: Meaning and context* (Lund, Gleerup, 1977).

<sup>32</sup>Markus N. A. BOCKMUEHL, *Revelation and mystery in ancient Judaism and Pauline Christianity*, WUNT 2.36 (Tübingen, J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1990).

<sup>33</sup>*Χάρις* (*charis*, “graça”) ocorre 12 vezes em Efésios, um total superado no Novo Testamento somente em Atos, Romanos e 2 Coríntios, todos consideravelmente mais longos.

incapazes de aquilatar, e a própria existência da igreja é de uma importância que não conseguimos compreender.<sup>34</sup>

Efésios ressalta a importância do crescimento cristão no conhecimento, expresso de diversas maneiras. Às vezes é ressaltado em declarações simples sobre o conhecimento, como quando Paulo diz que Deus “nos desvendou o mistério” (1.9; cf. “o mistério do evangelho”, 6.19). “Mistério” (*μυστήριον* [*mystērion*]) não significa algo difícil de calcular (que é como costumamos empregar a palavra), mas algo impossível de excogitar. Contudo, em Paulo, existe a idéia adicional de que jamais poderíamos descobrir por nós mesmos aquilo que o próprio Deus agora nos revelou (cf. 3.3 e a revelação da “multiforme sabedoria” [3.10]). Por essa razão é significativo que a palavra ocorra em Efésios com mais freqüência do que em qualquer outro livro do Novo Testamento; este livro acentua a revelação divina. A mesma idéia básica pode ser transmitida mediante o conceito de iluminação: “... iluminados os olhos do vosso coração, para saberdes...” (1.18), o que deve ser visto no contexto das trevas dos gentios (4.18). Os leitores são “luz no Senhor” e devem viver como “filhos da luz” e “aprender a discernir o que é agradável ao Senhor” (5.8-10, NVI); devem “compreender qual a vontade do Senhor” (5.17). Ninguém que tenha se aprofundado no pensamento desta carta poderá duvidar da importância de crescer no conhecimento.

Uma das coisas importantes que os leitores devem saber está expressa na oração para que eles estejam “arraigados e alicerçados em amor” e sejam capazes de “compreender [...] qual é a largura, e o comprimento, e a altura, e a profundidade, e conhecer o amor de Cristo, que excede todo entendimento” (3.17-19). A palavra *ἀγάπη* (*agapē*, “amor”) ocorre mais vezes neste livro do que em qualquer outro do Novo Testamento, à exceção de 1 Coríntios e 1 João. O leitor percebe a coisa maravilhosa que é o amor de Cristo e a importância de viver em amor num mundo que dele conhece tão pouco.

A igreja é um “santuário dedicado ao Senhor”, um edifício em que Cristo é “a pedra angular”, “habitação de Deus no Espírito” (2.20-22). De outro ponto de vista, os membros da igreja são ao mesmo tempo “concidadãos dos santos, e [...] da família de Deus” (2.19; cf. 1.5), uma família cujo nome procede do Pai e que possui membros nos céus e também na terra (3.14-15). O fato de gentios e judeus se tornarem membros de um único corpo é definido como mistério (3.4-6), uma verdade profunda e oculta e que nenhum de nós poderia ter descoberto, mas que agora foi revelada por Deus. Há uma unidade que os crentes devem-se esforçar por preservar (4.3); aliás, Paulo chama a atenção para toda uma série de unidades, como um só Espírito, um só Senhor, um só Deus e Pai, um só corpo e uma só esperança, uma só fé, um só batismo (4.4-6), muito embora haja diversos

---

<sup>34</sup>CLOGG entende que isso é bastante relevante para nossa situação moderna. Sentimos “controlados por um imenso mecanismo e por inexoráveis leis de física e outras, e parece que a liberdade humana não faz nenhum sentido em face de forças cósmicas. Nesta epístola aprendemos a crer que tudo isso está tão somente a serviço de um propósito espiritual, e esse propósito espiritual está sintetizado em Cristo” (p. 101).

dons de apóstolos, profetas e outros mais na igreja (4.11-13). O escritor claramente deseja que seus leitores captem a esplêndida visão de uma só igreja, totalmente unida no Senhor (embora ela tenha membros de várias raças) e equipada por Deus para prestar serviço significativo neste mundo.

Um trecho considerável da carta é dedicado à ênfase na importância de vidas que vivem de conformidade com a salvação que Deus deu aos crentes. O tipo de vida que os gentios levam é contrastado com a nova vida que os crentes vivem (4.17—5.21); as trevas do velho caminho são postas em contraste com a luz que há no Senhor (5.8). Isso tem importantes implicações para grupos específicos — esposas e maridos, filhos e pais, escravos e senhores (5.22—6.9). As esposas devem estar sujeitas a seus maridos, embora devamos ter em mente que o verbo “sujeitar-se” não se acha em 5.22; ele deve ser entendido a partir do versículo anterior, de modo que a sujeição das esposas é só um exemplo do dever maior que os crentes têm de se sujeitarem uns aos outros. Paulo tem muito mais a dizer sobre as obrigações que o casamento impõe aos maridos. Eles devem ter por suas esposas um amor semelhante ao de Cristo. Não é uma simples paixão erótica, mas um amor sacrificial, como o amor com que Cristo se entregou em favor da igreja. Esse amor prevalece sobre todos os outros vínculos, tais como aqueles que ligam um filho aos pais. Esse tipo de amor leva Paulo a falar de “um grande mistério; mas eu me refiro a Cristo e à igreja” (5.32). A seção que fala da armadura do cristão é um incentivo ainda maior ao serviço cristão feito de todo coração e também um lembrete de que há provisões completas para aqueles que se envolvem no serviço cristão (6.10-18).

Nesta carta não podemos ignorar o papel supremo de Deus, que opera salvação a despeito da condição indigna dos pecadores. Nem podemos passar ao largo da grandeza de Cristo ou do fato de que a igreja, que é o corpo dele, ocupa um papel importante na execução do grande propósito de Deus.

---

## filipenses

### CONTEÚDO

Depois das costumeiras saudações introdutórias (1.1-2), Paulo agradece a Deus pelos filipenses e ora por eles (1.3-11). Ele passa a assinalar que sua prisão ajudou a divulgar o evangelho (1.12-18) e que ele aguarda ser libertado como resposta às orações deles (1.19-26). O apóstolo insta com eles para que vivam como cristãos devem viver, mesmo que isso implique em sofrimento (1.27-30). Num hino majestoso Paulo insta seus leitores a serem humildes e a seguirem o exemplo de Cristo, o qual, embora tendo “a mesma natureza de Deus” (BLH), tornou-se homem e experimentou a morte numa cruz. Deus, por isso, o exaltou à mais alta posição (2.1-11). Isso leva a outra exortação confiante a seus leitores para que servissem a Deus com fidelidade (2.12-18).

Paulo exprime sua esperança de enviar Timóteo (a quem elogia carinhosamente) aos filipenses e inclusive de ir ele próprio (2.19-24). Ele também fala em enviar Epafrodito, que tinha estado bem próximo da morte mas aparentemente havia se recuperado de sua doença (2.25-30). O apóstolo adverte contra pessoas que estavam (segundo parece) promovendo a circuncisão; ele próprio tinha todos os motivos para confiar em sua vida como judeu, mas agora ele vê tudo isso como perda por amor a Cristo; conhecer a Cristo é muito mais importante (3.1-11). Paulo deixa claro que não alcançara a perfeição: ainda está avançando na direção do alvo. Ele convida os filipenses a se unirem a ele e a não seguirem o exemplo de pessoas que ele censura como “inimigos da cruz de Cristo” (3.12—4.1).

Com a principal parte da carta tendo ficado para trás, vêm saudações a pessoas que haviam trabalhado com o apóstolo (4.2-3), um convite a regozijar-se no Senhor, à oração sem ansiedade, mas com a certeza de que a paz de Deus irá guardá-los (4.4-7). Eles devem pôr em prática as virtudes cristãs de todo o coração (4.8-9). Paulo passa a agradecer aos filipenses por lhe terem enviado ajuda nas dificuldades por que passou, a única igreja que procedeu assim (4.10-20). Isso leva a saudações finais e à benção (4.21-23).



## AUTOR

A carta afirma ter sido escrita por Paulo, e contra essa afirmação não se levanta nenhuma dificuldade séria. O estilo é paulino e, embora seja difícil identificar a carta com um ponto específico na vida de Paulo, a situação pressuposta soa verdadeira. Paulo era o tipo de pessoa que se veria numa situação como essa e teria escrito uma carta como essa.

Um problema é a autoria do hino em Filipenses 2.5-11. Alguns dos vocábulos são incomuns — *μορφή* (*morphē*, “forma”, vv. 6, 7), *ἀρπαγμός* (*harpagmos*, “algo para se apegar”, v. 6, NVI), *ὑπερυψώω* (*hyperypsoō*, “exaltar à mais alta posição”, v. 9, NVI) e outras palavras não são encontradas em nenhum outro trecho de Paulo — e o estilo rítmico não é comum em Paulo, embora seja o tipo de coisa que encontramos na poesia religiosa hebraica. Tanto o vocabulário quanto o ritmo talvez se encaixariam no conceito de o texto ser uma tradução grega de uma composição em hebraico ou aramaico.<sup>1</sup> O trecho fala de Cristo como um “servo” (v. 7), e Vincent Taylor vê nisso “o argumento mais forte” de que é pré-paulino.<sup>2</sup> Tanto antes quanto depois do hino Paulo exorta os filipenses à conduta correta, e afirma-se que o apóstolo não interromperia suas exortações para compor uma música tão bela para depois retornar às exortações. Nem teria omitido temas tão característicos como a redenção por meio da cruz, a ressurreição e o papel da igreja.

Este tipo de raciocínio leva alguns estudiosos a entenderem que o hino é uma composição pré-paulina, talvez originária da igreja palestina primitiva. Em oposição a isso é corretamente afirmado que existem textos indubitavelmente paulinos que possuem em espaço comparável um número igual de palavras incomuns e que existem textos paulinos com estilo rítmico (e.g., 1 Co 1.26-31; 2 Co 11.21-29). Quanto às características palestinas primitivas, deve ser lembrado que a língua materna de Paulo era aramaico (At 22.2; 2 Co 11.22), de modo que elas não são obstáculos para a sua autoria. A afirmação de que o trecho em pauta emprega uma teologia do Servo que não é costume de Paulo, é contrabalançada pelo fato de ele conter uma referência bem paulina à “morte de cruz” (v.

---

<sup>1</sup>R. P. MARTIN fez um estudo detalhado do trecho e cita E. Lohmeyer quanto ao ponto de vista de que “a língua-mãe do poeta era semítica”; “Lohmeyer conseguiu demonstrar que o texto grego deve estar baseado num original semítico subjacente” (*Carmen Christi* [SNTSMS 4, p. 46]). Em seus comentários iniciais sobre a autoria, Martin considera os argumentos “bem equilibrados” (p. 45), mas depois de uma exegese minuciosa ele decide que Paulo empregou um hino mais antigo. Ele acredita que o trecho foi “uma proclamação missionária de algum cristão ou grupo cristão cuja perspectiva atinge o mundo, ultrapassando as fronteiras do cristianismo judaico, e entende que o Cristo cósmico, o Senhor universal, é a única resposta verdadeira para os anseios religiosos do mundo greco-romano” (p. 298-9).

<sup>2</sup>Vincent TAYLOR, *The person of Christ in the New Testament teaching* (p. 63). Em outra ocasião Taylor fala da “relativa pouca atenção [que Paulo dedica] ao conceito de Servo em Isaías lii.13—liii” (*The atonement in New Testament teaching* [p. 65]).

8 — essa é uma expressão paulina característica; e até mesmo aqueles que negam a autoria paulina de todo o trecho freqüentemente interpretam a frase como uma inserção paulina). Não é fácil levar a sério a teoria de que a interrupção na seqüência da exortação elimina Paulo como autor. As cartas de Paulo às vezes dão viradas inesperadas, e não é correto esperar que uma carta sempre siga determinado modelo sem qualquer desvio. Além do mais, essa teoria não admite a possibilidade de que Paulo tenha composto o hino numa data anterior e simplesmente o tenha encaixado a essa altura do seu raciocínio. A ausência de temas paulinos característicos certamente não muito é significativa. Não existe nenhum lugar em que Paulo menciona todos eles juntos; a escolha que faz sempre se deve às necessidades do momento, e talvez a essa altura ele tenha optado por não empregar temas que, em outros escritos, considerou importantes.

Os argumentos estão, portanto, bem equilibrados. Embora, sem dúvida alguma, esse trecho poético seja curto demais para termos condições de chegar a uma prova definitiva a favor ou contra a autoria paulina, provavelmente devemos concluir que ela procede de Paulo, pois (1) ela se encontra numa epístola que, sem dúvida alguma, foi escrito pelo apóstolo, e (2) não existe motivo convincente para rejeitar Paulo como autor ou para atribuir o hino a alguma outra pessoa.

### LOCAL DE ORIGEM

Quando escreveu esta carta, Paulo estava preso (1.7, 13, 17), mas ele não diz a localização da sua prisão. Ele reconhece que sua condição poderia resultar em sua morte (1.20; 2.17), mas em geral ele espera ser rapidamente libertado e aguarda reunir-se novamente com seus amigos em Filipos (1.25-26; 2.23-24). Esses fatos são interessantes, mas nada nos dizem sobre a localização da prisão.

Lemos que Paulo ficou preso em Cesaréia durante dois anos (At 23.33; 24.27) e também em Roma (At 28.16). O próprio apóstolo diz que havia estado “muito mais vezes” preso do que outras pessoas (2 Co 11.23), o que deixa claro que ele havia sofrido mais prisões do que aquelas mencionadas em Atos (Clemente de Roma diz que Paulo esteve sete vezes na cadeia [*1 Clem.* 5.6]). Dessa forma existem três possibilidades: a prisão em Cesaréia, a prisão em Roma e o encarceramento em uma das outras ocasiões, das quais não temos nenhum registro.

Tradicionalmente tem-se alegado que essa prisão é a de Roma. Há uma referência à guarda pretoriana (1.13), que naturalmente se entende como referência à que estava baseada em Roma. Ali Paulo morava em sua casa alugada, tendo um soldado a guardá-lo (At 28.16, 30-31). Isso se harmoniza com a situação descrita em Filipenses, como também ocorre com a referência àqueles que pertencem à “casa de César” e que enviam saudações por meio de Paulo (4.22). Pela carta ficamos sabendo que Paulo estava em condições de coordenar o trabalho de seus cooperadores; ele pôde enviar Timóteo e Epafrodito a Filipos (2.19, 25) e isso se harmoniza com a situação em Roma. O mesmo acontece com o fato de que um bom número de irmãos no Senhor havia sido encorajado pela

prisão de Paulo a pregarem o evangelho (1.14), o que parece ter o sentido de que havia uma igreja bem estabelecida ali. O prólogo marcionita é geralmente citado como evidência bem antiga de que Roma foi o lugar de origem da carta. Outra linha de raciocínio é que em Filipenses o apóstolo tem diante de si duas opções, a morte ou a libertação (1.20), enquanto que em outros lugares que não a capital ele podia apelar a César em face de um veredicto contrário.

Tudo isso constitui um argumento forte, e não é de surpreender que, com bastante frequência, Roma tenha sido considerada o local de onde a carta foi escrita. Mas uma dificuldade é o problema apresentado pelas viagens mencionadas ou implícitas na carta. Uma viagem seria necessária para quem quer que tenha levado aos Filipenses a notícia da prisão de Paulo; uma segunda, para Epafrodito, quando levou o presente deles a Paulo (2.25); uma terceira, para a notícia da doença de Epafrodito chegar a Filipos; e uma quarta, para a preocupação dos filipenses chegar aos ouvidos do enfermo (2.26). Paulo tem em vista mais três viagens, todas aparentemente a se realizarem em futuro próximo: as de Timóteo indo a Filipos e voltando com notícias (2.19) e a de Epafrodito (2.25). Filipos fica a grande distância de Roma (cerca de 1.900 quilômetros), e afirma-se que essas viagens levariam meses, de forma que o local da prisão deve ter sido muito mais próximo de Filipos do que era Roma. É possível encurtar um pouco a lista dizendo que não precisamos pressupor que os filipenses tinham ouvido que Paulo estava na prisão: podem ter ouvido do apelo de Paulo a César e enviado Epafrodito a Roma para esperá-lo. Houve tempo suficiente, pois Paulo se atrasou ao sofrer naufrágio e ter de passar o inverno em Malta. Tem de se admitir essa possibilidade, mas ela é uma conjectura, e o argumento baseado nas viagens ainda tem bastante peso.<sup>3</sup>

Ainda outra objeção provém da anunciada intenção de Paulo de ir a Filipos caso fosse solto (2.24). Quando escreveu à igreja em Roma, ele disse que pretendia ir para a Espanha depois de ter estado com eles (Rm 15.24, 28). Ele pode ter mudado de idéia mas, se for esse o caso, esperaríamos alguma referência à mudança de planos. Devemos também notar o comentário de que os filipenses não haviam tido nenhuma oportunidade de enviar uma dádiva a Paulo antes desta pela qual o apóstolo agradece (4.10). Se Paulo está escrevendo de Roma, perto do fim da vida, isso é muito curioso.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup>Deve-se, no entanto, admitir que alguns atribuem à geografia um peso bem diferente. É assim que Moisés SILVA, ao observar que não mais de três comunicações teriam acontecido na ocasião da escrita (uma das quais pode ter ocorrido até antes de Paulo chegar a Roma), admite dois meses por viagem — uma estimativa generosa — e conclui que são necessários não mais que quatro a seis meses. Silva sustenta que se deve abandonar o argumento baseado na geografia (*Philippians* [WEC, p. 5-8]).

<sup>4</sup>“Caso ele esteja escrevendo de Roma, são passados aproximadamente dez anos desde que eles lhe enviaram a oferta: e parece estranho que não tenham tido nenhuma oportunidade de mandar uma oferta durante um período tão longo. E durante aquele tempo ele havia passado duas vezes por Filipos (At xx.1, 3, 6)” (CLOGG, p. 77).

As objeções a Roma como lugar de origem da carta têm peso suficiente para levar em tempos recentes vários estudiosos a procurar evidências que favoreçam algum outro lugar, e duas candidatas foram apresentadas: Cesaréia e Éfeso. Cesaréia tem a seu favor o sabermos que Paulo esteve preso ali durante dois anos (At 24.27).<sup>5</sup> O pretório pode muito bem ter sido o de Herodes (veja At 23.35), onde Paulo foi posto quando levado para aquela cidade. Além disso afirma-se que a polêmica contra os falsos mestres é parecida com aquela travada contra judaizantes<sup>6</sup> em cartas anteriores e que Filipenses, por esse motivo, deve ser considerada uma carta mais antiga. (Não há esse tipo de polêmica em Romanos, e é provável que os judaizantes não estavam ativos no período em que Paulo chegou a Roma.) Contra Cesaréia pesa o fato de ficar distante de Filipos; como na hipótese de Roma enfrentamos em grande parte o mesmo problema de encaixar as viagens. O argumento de que a igreja situada no local de onde Paulo escreveu deve ter sido bastante grande é uma dificuldade, pois não temos nenhum motivo para pensar na existência de uma igreja forte em Cesaréia. Ademais, a polêmica sobre os judaizantes perde força quando refletimos que a prisão em Cesaréia precedeu imediatamente a prisão em Roma; não houve qualquer intervalo considerável para ocorrer uma alteração dos falsos mestres a que Paulo se opunha. Parece não haver nenhum motivo convincente para sustentar que a carta foi escrita em Cesaréia.<sup>7</sup>

Tem havido firmes defensores de Éfeso. Não temos nenhuma afirmação explícita de que Paulo tenha alguma vez sido preso naquela cidade, mas existem as palavras do apóstolo sobre suas muitas prisões (2 Co 11.23) e o fato de que em uma ocasião ele esteve em sérios apuros ali (1 Co 15.32; veja também 2 Co 1.8-11), o que pode muito bem ter significado, entre outras coisas, uma temporada na prisão. Éfeso não ficava muito longe de Filipos (cerca de 160 quilômetros), e as viagens mencionadas na carta não teriam sido difíceis; aliás, uma delas pode ter sido mencionada em Atos, pois de Éfeso Paulo enviou Timóteo à Macedônia (At 19.22; até onde sabemos Timóteo não esteve com Paulo em Roma). O próprio apóstolo foi de Éfeso para a Macedônia (At 20.1 — o que pode muito bem ter sido a concretização de sua firme esperança mencionada em Fp 2.24). Geralmente se entende que Filipenses possui afinidades literárias com Gálatas, Coríntios e Romanos em vez de com as cartas posteriores, Efésios e Colossenses, embora isso talvez pouco signifique. Poder-se-ia fazer um comentário semelhante sobre a

---

<sup>5</sup>L. JOHNSON defende que as cartas da prisão foram escritas durante esse período (*The Pauline letters from Caesarea* [*ExpTim* 68, p. 24-6]).

<sup>6</sup>Quanto à ambigüidade que cerca essa palavra, veja acima a nota 3 no cap. 9.

<sup>7</sup>Gerald F. HAWTHORNE não entende que as evidências apontem conclusivamente para alguma cidade, mas argumenta que “parece melhor, levando em conta a compreensão e a explicação de Filipenses, fazer uma decisão sobre o local onde foi escrita e fazer uma exegese do texto à luz dessa decisão. Por conseguinte, a pressuposição feita neste comentário é que Filipenses foi escrita por Paulo quando este se encontrava na prisão em Cesaréia” (*Philippians* [WBC, p. xliii]). Em contraste, CHILDS comenta: “a possibilidade de Cesaréia foi virtualmente eliminada” (p. 331).

proposta de que a controvérsia judaizante acha-se por trás desta carta e que isso se encaixa melhor no período anterior a data em que Paulo esteve em Roma, pois na verdade não sabemos quase nada sobre o que os judaizantes estavam fazendo nessa data posterior. A nossa atenção é dirigida para inscrições que mostram que uma guarnição da guarda pretoriana estava estacionada em Éfeso, o que significa que a referência ao pretório se harmoniza com essa cidade. Representantes do imperador que estavam em Éfeso podem muito bem ser quem Paulo tem em mente quando se refere aos santos da casa de César (4.22). Alguns estudiosos alegam que certas partes de Filipenses mostram que Paulo não tinha voltado à cidade desde que fundara a igreja ali (1.30; 4.15-16; veja também 1.26; 2.12, 22), o que já não seria verdade na data da sua prisão em Roma (cf. At 20.1-6). Outros, provavelmente com razão, não acham que Filipenses comprove isso. Outro fator que é avaliado de diversas maneiras é o fato de Filipenses não mencionar Lucas, que certamente passou tempo com Paulo em Roma (2 Tm 4.11). Pode-se associar o silêncio ao fato de que o ministério de Paulo em Éfeso não está narrado em Atos em uma das seções escritas na primeira pessoa do plural.<sup>8</sup>

Isso tudo constitui um argumento forte, mas não conclusivo, em favor de Éfeso como o lugar da prisão de Paulo. Objeta-se que, na temporada que passou em Éfeso, Paulo esteve dando bastante ênfase ao levantamento da oferta para os santos pobres de Jerusalém. Ele menciona o assunto em todas as cartas que, pelo que se sabe, foram escritas naquele período, mas não há nenhuma referência a respeito em Filipenses. Além disso, Paulo fala da igreja da cidade de onde escreveu a carta como uma igreja dividida, onde alguns o apoiavam e outros se opunham firmemente a ele (Fp 1.15-17), mas a igreja em Éfeso, que o próprio Paulo fundara, parece ter dado firme apoio a ele (veja At 20.36-38). A maior parte das evidências pode ser interpretada de diferentes maneiras, e parece não haver nenhum motivo decisivo para dizer que esta ou aquela cidade está comprovada. O ponto de vista tradicional tem muitos defensores, mas esse também é o caso de Éfeso. Talvez haja um pouco mais de evidências em favor de Éfeso do que de Roma, mas não podemos dizer nada mais do que isto (e muitos afirmariam que não podemos dizer nem mesmo isso).<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup>G. S. DUNCAN defendeu energicamente essa posição em sua obra *St. Paul's Ephesian ministry*; com modificações de menor importância ele reiterou seu ponto de vista em "Were Paul's imprisonment epistles written from Ephesus?" (*ExpTim* 67, p. 163-6).

<sup>9</sup>Guthrie, que favorece Roma como o local de procedência, diz o seguinte sobre Éfeso: "O efeito cumulativo dessas evidências é indubitavelmente forte, mas elas não chegam a constituir uma prova. Caso a hipótese de Roma se revelasse inviável, a hipótese de Éfeso provavelmente não seria contestada como teoria alternativa" (GUTHRIE, p. 555). KÜMMEL, contudo, diz que "a probabilidade da hipótese de Éfeso é a mais remota" (p. 235).

## DATA

Identificar a data de escrita desta epístola depende, é claro, de identificar o período de prisão durante o qual Paulo a escreveu. Caso tenha sido escrita enquanto esteve sob guarda em Roma, temos de atribuir à carta uma data próxima do fim da vida de Paulo; caso ela tenha sido escrita em Cesaréia, então a data será um pouco antes. Se pudéssemos ter certeza de que Paulo a escreveu em Éfeso ou Corinto, a carta seria uns poucos anos ainda mais antiga. Tendo em vista nossas incertezas, dificilmente podemos ser mais específicos do que dizer que ela foi escrita no final da década de 50 ou no início da de 60.

## OCASIÃO

Podemos identificar alguns fatores que podem ter ocasionado esta carta. Em primeiro lugar, há a questão de Epafrodito. A igreja de Filipos havia enviado este homem a Paulo para atendê-lo em suas “necessidades” (Fp 2.25). Aparentemente Epafrodito havia se desincumbido de sua tarefa mas caíra doente, a ponto de quase morrer. Os filipenses souberam da enfermidade, e Epafrodito ficou preocupado com isso (2.26-27). Paulo torna a mencionar a gravidade da doença (2.30). Os filipenses talvez não tivessem percebido quão gravemente enfermo Epafrodito tinha estado ou talvez alguns estivessem criticando o tempo em que ele havia ficado com Paulo. Por isso Paulo lhes mandou honrar homens como esse (2.29). Também é possível que alguns tenham criticado Paulo por segurar Epafrodito em vez de enviá-lo de volta mais cedo. Quaisquer que tenham sido as circunstâncias exatas, Paulo escreve para deixar claro aos filipenses que o mensageiro que haviam enviado tinha-se desincumbido bem da sua tarefa e que tinha corrido grande perigo ao realizá-la. Paulo está enviando-o de volta com um elogio cordial.

Há também o fato de que a igreja de Filipos tinha enviado um presente a Paulo (4.14-18; cf. 2.25). Visto que ele deixa para mencionar isso só no fim da carta, é provável que essa não seja a primeira vez que Paulo exprimiu sua gratidão. Mas é evidente que ele apreciou grandemente a ajuda que essa igreja lhe dera; ele escreve carinhosamente da generosidade deles. Expressar uma apreciação sincera por tudo o que os filipenses haviam feito por ele é certamente um dos motivos da carta.

Em terceiro lugar, Paulo dá aos filipenses notícias sobre sua própria situação (1.12 e ss.). Os filipenses vinham orando por ele (1.19), e Paulo os reconhece como seus parceiros no evangelho (1.5). É assim que o apóstolo partilha com eles detalhes suficientes de suas circunstâncias para verem a maneira como o evangelho progredira através daquilo que estava acontecendo com ele.

Em quarto lugar, embora a igreja em Filipos fosse de modo geral uma comunidade cristã próspera, havia alguns problemas. Paulo reconhece que eles carecem de unidade e roga especificamente a duas determinadas mulheres que estejam em paz uma com a outra (4.2). Sua exortação sobre o serviço prestado de todo o coração (1.27—2.18) pode ser ligada a um reconhecimento de que nem

tudo vai bem. Paulo faz advertências contra falsos mestres (3.2-4), pessoas que são “inimigos da cruz de Cristo” (3.18).

Ainda outro motivo para escrever pode ter sido o de recomendar Timóteo a eles e possivelmente de preparar o caminho para uma visita que ele próprio faria (2.19-24). Sua recomendação de Timóteo indica que os filipenses não o conheciam muito bem. Paulo quer se assegurar de que seu jovem colega receba calorosas boas-vindas quando chegar a Filipos.

## TEXTO

“A epístola não apresenta nenhum problema textual importante”, escreveu Marvin R. Vincent quase cem anos atrás.<sup>10</sup> Em certo nível, desde aqueles tempos nada aconteceu que prejudique esse veredicto. Desse modo, na epístola toda o texto UBS<sup>3</sup> tem apenas uma forma textual na categoria D (1.14, onde as opções textuais são “a palavra”, “a palavra de Deus” ou “a palavra do Senhor”). Não há razão para duvidar que temos a carta substancialmente como Paulo a escreveu. Os estudos de crítica textual tornaram-se, no entanto, bem mais sofisticados desde os dias de Vincent, de modo que até mesmo variantes julgadas quase sem importância quando tomadas isoladamente começam a adquirir importância como parte de uma tradição exegética e textual assim que são colocadas dentro do *padrão* de variações de um manuscrito ou tipo de texto. Estudos recentes têm classificado cuidadosamente as 112 variantes (que não constituem uma lista exaustiva) relatadas no texto NA<sup>26, 11</sup>

## ACEITAÇÃO NO CÂNON

Esta é uma das cartas sobre cuja canonicidade parece que houve poucas dúvidas. Ecos da epístola foram percebidos em *1 Clemente* e Inácio, ao passo que Policarpo diz que Paulo escreveu cartas à igreja de Filipos (*Phil.* 3.2). Está incluída no cânon de Marcião, e não há nenhuma evidência de que alguém tenha tido dúvidas de ela ter sido escrita por Paulo.

## FILIPENSES EM ESTUDOS RECENTES

Quatro áreas principais têm tido destaque em estudos recentes desta epístola: questões em torno do hino em 2.6-11, o local em que Paulo estava preso quando escreveu a carta, a unidade da carta e a identificação dos oponentes de Paulo. Não há nada próximo da unanimidade em nenhuma dessas áreas.

<sup>10</sup>Marvin R. VICENT, *A critical and exegetical commentary on the epistles to the Philippians and to Philemon* (ICC, p. xxxvii).

<sup>11</sup>Esse é o entendimento de Silva em *Philippians* (p. 22-7).

## O Hino em 2.6-11

Em tempos passados esse trecho era freqüentemente interpretado como uma solene declaração doutrinária do apóstolo e constituía a base de teorias quenóticas<sup>12</sup> da encarnação. Em tempos mais recentes tem-se dado cuidadosa atenção à sua forma, e agora é amplamente aceito que deve-se considerá-lo tanto como poesia quanto como liturgia — em suma, como um hino. Mas há ampla discordância sobre se o número de estrofes é três, quatro, cinco ou seis ou se devemos pensar em seis dísticos. Existe uma tendência de fundamentar cada teoria tratando palavras e frases como acréscimos secundários, provavelmente feitos por Paulo quando adaptou o hino original à sua argumentação.<sup>13</sup> É difícil resistir à conclusão de que muitos estudiosos contemporâneos têm insistido exageradamente que um hino cristão do século I tem de se conformar a regras modernas de versificação.

Paulo encaixou esse hino em sua argumentação, instando os filipenses a serem semelhantes a Cristo e especificamente a viverem com humildade. Assinala-se que o hino, como geralmente é entendido, é o exemplo mais antigo que conhecemos de uma divisão da vida de Cristo em preexistência, vida na terra e exaltação nos céus. Essa análise é, no entanto, contestada por alguns. G. S. Duncan, por exemplo, aponta para a Peshita (a Bíblia em siríaco, do início do século V) para justificar que o versículo 6 deve ser entendido com o sentido de “Ele foi à imagem de Deus’ (*i.e.*, foi verdadeiramente homem; Gn 1.26)”.<sup>14</sup> Entendida dessa maneira, o texto contrasta Jesus, que deliberadamente tomou o caminho da humildade, com Adão (ou talvez os anjos caídos), que preferiu o caminho da auto-exaltação, o que conduziu à ruína. Mas outros estudos têm demonstrado convincentemente que Filipenses 2.6 deve ser entendido com o sentido de que a “igualdade de Cristo com Deus” não foi algo de que ele *tirou proveito*. Ou seja, essa igualdade lhe era intrínseca, mas sua humildade e sua subserviência à vontade do Pai foram tão grandes que ele escolheu não tirar proveito disso, mas trilhou o caminho da humilhação, encarnação e morte numa cruz.<sup>15</sup>

<sup>12</sup>Do grego *κενώσις* (*kenōsis*, “esvaziamento”; N. do T.).

<sup>13</sup>Não há consenso sobre muito mais do que isso é um hino. “Rapidamente se torna visível [...] que, embora muito tenha sido escrito sobre esses versículos, não há consenso sobre quase nada, se o assunto analisado tem a forma exata desta seção, sua autoria, seu papel e propósito na carta, as fontes empregadas em sua escrita e assim por diante” (HAWTHORNE em *Philippians* [p. 76]). Hawthorne está tão impressionado com a falta de consenso sobre inserções e coisas do gênero que trata tudo como parte do hino original.

<sup>14</sup>G. S. DUNCAN, *Philippians* (em *IBD*, vol. 3, p. 791). Semelhantemente James D. G. DUNN baseia-se nessa cristologia adâmica para justificar sua conclusão de que a pré-existência de Cristo não é ensinada nessa passagem (*Christology in the making* [p. 114-21]).

<sup>15</sup>Veja Roy W. HOOVER, em *The harpagmos enigma: A philological solution* (*HTR* 64, p. 95-119); e esp. N. T. WRIGHT, em *ἀρπαγμός* and the meaning of *Philippians 2:5-11* (*JTS* 37, p. 321-52). Cristo “não considerou o ser igual a Deus [...] algo para usar em seu próprio benefício” (Hoover em *Harpagmos enigma* [p. 118]).



Geralmente se aceita que Paulo empregou um hino existente e, embora alguns estudiosos sustentem que Paulo o escreveu, a opinião mais comum é que Paulo fez uso da composição de alguma outra pessoa e a adaptou para seus propósitos. Nesse sentido H. Koester sustenta que o contexto da cristologia do hino “foi fornecido por uma versão do tema do Servo Sofredor que se desenvolveu na sabedoria especulativa do judaísmo”.<sup>16</sup> Paulo retomou o que originariamente foi escrito sobre a sabedoria e aplicou-o a Cristo. Foi necessária alguma reformulação do hino com a inserção de várias frases em prosa, o que significa que “já não é possível reconstruir a forma poética original”.<sup>17</sup>

Baseando-se em grande parte na obra de E. Käsemann,<sup>18</sup> Ralph Martin rejeita o ponto de vista comumente aceito de que o hino é usado como lição de humildade. Ele acha que deve-se entender a introdução não como traduzido pela ARA (“Tende em vós o mesmo sentimento que houve também em Cristo Jesus”), mas como “agi da maneira como é própria daqueles que estão em Cristo Jesus”. O tema controlador da ética de Paulo “não é imitação, mas morte e ressurreição”. Além disso, a conclusão do hino, com Cristo em glória e honra, é uma maneira estranha de inculcar humildade. Martin entende, em vez disso, que o hino tem o sentido de “tornai-vos em vossa conduta e em vossos relacionamentos na igreja o tipo de pessoas que, por meio da *quenose*, morte e exaltação do Senhor da glória, possuem um lugar em Seu corpo, a Igreja”.<sup>19</sup> Mas em oposição a isso C. F. D. Moule pode dizer: “Entendo toda o trecho como uma exortação a seguir o exemplo de Cristo”;<sup>20</sup> semelhantemente J. L. Houlden dá o seguinte título ao exame que faz do trecho: “Cristo, o modelo de humildade”.<sup>21</sup> Não se pode dizer que haja unanimidade sobre o assunto, mas estudos recentes têm exposto de modo bem convincente as fraquezas da linha de interpretação difundida por Käsemann.<sup>22</sup> De qualquer forma, o que não se pode contestar é que Paulo está ressaltando a importância da humildade.

<sup>16</sup>H. KOESTER, *Philippians* (em *IDBSup*, p. 666).

<sup>17</sup>*Ibid.*

<sup>18</sup>E. KÄSEMANN, A critical analysis of *Philippians 2:5-11*, em *God and Christ: Existence and province*, ed. Robert W. FUNK, JTC 5, p. 45-88. (Käsemann escreveu originalmente esse artigo em 1950, em alemão).

<sup>19</sup>MARTIN, *Carmen Christi* (p. 288, 291). Martin acha que o hino pode ter sido usado num contexto batismal. Ele também sustenta que ele apresenta um “drama soteriológico”. Esses versículos “não são um elemento de especulação cristológica que responde à nossa pergunta sobre quem Cristo era, mas o registro de uma série de eventos de importância salvífica que declaram o que Ele fez” (p. 295). Veja também a análise desse hino em *Filipenses*, de MARTIN. Isso, é claro, não significa que não possamos extrair algumas conclusões sobre a natureza da pessoa que pôde realizar tudo isso.

<sup>20</sup>C. F. D. MOULE, *Further reflexions on Philippians 2,5-11* (em *Apostolic history and the Gospel*, ed. W. Ward GASQUE & Ralph P. MARTIN, p. 269).

<sup>21</sup>J. L. HOULDEN, *Paul's letters from prison* (p. 67).

<sup>22</sup>Veja esp. WRIGHT, em *ἀπαιγμός*.

## O Local da Prisão de Paulo

Conforme analisado acima na seção "Local de origem", as evidências não favorecem conclusivamente nenhum local. O resultado é que os estudiosos ponderam diferentemente os detalhes do local da prisão de Paulo, com defensores de cada um dos três centros lutando energicamente pelo lugar de sua escolha. Mas não há consenso nem (aparentemente) qualquer probabilidade de haver. Outras propostas têm sido apresentadas, notavelmente Corinto,<sup>23</sup> mas nenhuma delas obteve amplo apoio. No final das contas e levando em conta nosso conhecimento atual, temos de provavelmente dizer que o local de origem é um problema insolúvel.

## A Unidade da Carta

Até tempos relativamente recentes não vinha ocorrendo muito debate sobre a unidade de Filipenses. Algumas seqüências desajeitadas de palavras foram observadas, mas elas têm sido aceitas como o que se pode esperar de uma carta ditada por um homem como Paulo. Mas em tempos recentes tem havido uma tendência de enxergar duas ou até três cartas naquilo que vinha sendo considerado uma unidade (Childs data essa tendência de 1950). Várias considerações são feitas em apoio à hipótese

1) Em alguns trechos a interrupção do significado é bem acentuado, notavelmente em 3.1 e 4.9. Há pouca dúvida de que é de Paulo a autoria, mas tem havido muito debate sobre se temos diante de nós uma única carta escrita como tal ou se vários escritos de Paulo foram reunidos. 3.1 parece estar conduzindo à conclusão de uma carta, mas 3.2 passa a apresentar uma advertência contra falsos mestres; será que faz parte de outra carta? Para muitos a transição de 4.9 para 4.10 também parece exigir uma explicação.

2) Epafrodito aparece muito doente em 2.25-30, mas não há nenhum indício disso quando ele é mencionado em 4.18. Alega-se que houve mudança em seu estado de saúde e que tal mudança pressupõe um intervalo de tempo.

3) Os oponentes de Paulo não são os mesmos ao longo da carta. Há um ataque contundente, mesmo inclemente, contra os falsos mestres em 3.2-4, mas nada no trecho precedente da carta nos prepara para algo assim. A conclusão a que se chega é que fragmentos de mais de uma carta foram combinados.<sup>24</sup>

4) Alguns estudiosos vislumbram fragmentos em 4.1-9, 20-23. Esses dois trechos podem ser vistos como finais apropriados de cartas originais.

5) Policarpo fala de Paulo ter escrito "epístolas" aos filipenses (*Phil.* 3.2). Isso é uma evidência de que mais de uma dessas carta foi escrita, o que, portanto,

<sup>23</sup>*E.g.*, veja a análise em HAWTHORNE, *Philippians* (p. xl-xli).

<sup>24</sup>T. E. POLLARD, porém, compara o cap. 3 com o restante da carta e conclui que existem "claras concordâncias verbais entre o capítulo iii como um todo e o restante da carta" (*The integrity of Philippians* [NTS 13, p. 66]).

abre caminho para a hipótese de que algumas foram combinadas na carta aos Filipenses tal como a temos.

Esse tipo de evidências leva vários estudiosos à conclusão de que partes de duas ou talvez três cartas foram reunidas por alguém desconhecido.<sup>25</sup> Não é incomum imaginar ver a primeira carta em 4.10-20 (agradecimento pelo presente dos filipenses), uma segunda em 1.1—3.1; 4.4-7, 21-23 (advertência contra divisões) e uma terceira em 3.2—4.3, 8-9 (ataque a falsos mestres).

As evidências não são, porém, muito convincentes. Interrupções repentinas no fluxo do significado não são inteiramente desconhecidas em Paulo (observem-se as várias interrupções em Rm 16.16-27) e as que aparecem em Filipenses não são maiores do que as que poderíamos esperar numa carta escrita por esse escritor. Essa teoria espera que, no desenvolvimento de um tema, Paulo (ou mesmo qualquer outra pessoa) revele muito mais consistência do que ele sempre mostra. É melhor entender essa carta como uma unidade com mudanças repentinas de tema, algo que todos nós tendemos a fazer de tempos em tempos. As referências a Epafrodito estão perfeitamente normais; não há nenhum motivo por que a sua doença seja trazida à tona toda vez que ele é mencionado. Que várias expressões no capítulo 4 podem ser usadas apropriadamente como conclusão de uma carta não significa que alguma delas tenha sido deliberadamente empregada com esse propósito. E as cartas de que fala Policarpo não foram necessariamente combinadas entre si. Não precisamos supor que mais do que só uma delas tenha sobrevivido. (A maior parte da correspondência de Paulo certamente se perdeu; não podemos imaginar que um homem que era capaz de escrever com tanto poder tenha escrito não mais de 13 cartas ao longo de todo o seu ministério.)<sup>26</sup>

### Os Oponentes de Paulo

Paulo escreve de oponentes que “proclamam a Cristo por inveja e porfia” (Fp 1.15) e que procuram criar problemas para ele (1.17). Isso faz parecer que eles eram membros da igreja, mas um pouco depois o apóstolo refere-se a eles como pessoas que se opõem à igreja e passa a falar de seus leitores como pessoas que sofrem por Cristo (1.28-29). Em 3.2 esses oponentes são “cães”, e as referências subseqüentes à circuncisão e às qualificações físicas de Paulo no judaísmo indicam que eles são de algum tipo judaizantes. Paulo passa a dizer que não alcançou a perfeição (3.12), o que faz parecer que os falsos mestres afirmavam que tinham. Mais adiante ele escreve sobre os “inimigos da cruz de Cristo” e

<sup>25</sup>“A composição é interrompida abruptamente em 2,19; 3,2; 4,2 10. É possível — mas não se pode provar — que Filipenses seja uma fusão de vários escritos que Paulo compôs e enviou a Filipos em várias ocasiões” (WIKENHAUSER, p. 437). Ele acrescenta: “De qualquer maneira, a carta toda tem as marcas da linguagem e estilo de Paulo”.

<sup>26</sup>B. S. Mackay tem uma refutação forte para a idéia de que Filipenses é formada de três cartas (Further thoughts on Philipians (NTS 7, p. 161-70)).

insiste em que “o deus deles é o ventre, e a glória deles está na sua infâmia” (3.18-19).

É possível que tudo isso seja referência a um só grupo de pessoas. Klijn repudia a idéia de uma variedade de oponentes: “A solução mais aceitável para o problema é supor que os elementos mencionados são judeus.”<sup>27</sup> Essa teoria não tem conquistado grande aceitação, e certamente parece mais provável que Paulo esteja sendo confrontado por pessoas que são cristãs em algum sentido.<sup>28</sup> De que outra maneira eles estariam pregando o evangelho, ainda que maldosamente (1.15; Klijn não emprega este versículo em sua argumentação)? Para alguns críticos, as referências à libertinagem (“o deus deles é o ventre”) e ao perfeccionismo indicam uma forma de gnosticismo ou de algum tipo de ensino pré-gnóstico. Este último é uma possibilidade, mas faltam evidências de que nos dias de Paulo houvesse um gnosticismo plenamente desenvolvido. Outra teoria é que os oponentes eram judaizantes e que a expressão “o deus deles é o ventre” refere-se a leis judaicas sobre alimentos. Podemos apenas dizer que, em meio ao atual e confuso debate, algumas possibilidades são regularmente investigadas em livros e artigos.

É provável que Paulo tenha em mente oponentes de mais de uma espécie. Parece que ele está lutando em duas frentes, enfrentando oposição dentro da igreja por parte de alguns que não concordavam com sua pregação e fora dela por parte de alguns que faziam a igreja toda sofrer. As referências a práticas judaicas deixam claro que estão envolvidos oponentes judeus ou então judaizantes, os quais podem muito bem ter sustentado algumas opiniões que mais tarde foram incorporadas nos grandes sistemas gnósticos.<sup>29</sup>

## A CONTRIBUIÇÃO DE FILIPENSES

Muitas cartas paulinas foram escritas pela necessidade de pôr as coisas em ordem em determinada igreja, de se opor a ensino falso ou de corrigir uma prática relapsa. Mas Filipenses, por comparação com as demais cartas, é uma raridade: uma carta escrita a uma igreja que o próprio Paulo fundou e com a qual ele está bastante satisfeito. Ela revela algo da satisfação do apóstolo quando seus convertidos progredem na fé. Nessa carta, como nas demais, ele de fato se opõe a ensino falso, mas esse não é o seu principal objetivo. Enquanto escreve, Paulo faz alguns comentários sobre os oponentes que ele e a igreja de Filipos

<sup>27</sup>KLIJN (p. 110). Ele conclui sua análise da questão assinalando o seguinte: “Os oponentes são, portanto, judeus que não queriam tolerar Paulo em seu próprio território missionário”.

<sup>28</sup>H. KOESTER sustenta que as pessoas a quem Paulo se opõe no cap. 3 são “missionários cristãos de origem e formação judaicas” (The purpose of the polemic of a Pauline fragment [NTS 8, p. 331]).

<sup>29</sup>JOHNSON acha que é possível que eles não tenham sido oponentes de Paulo e que este se refere a eles como exemplos negativos, para mostrar a seus leitores aquilo que não devem fazer (p. 346).

enfrentavam, mas na maior parte da carta ele se ocupa de assuntos mais agradáveis.

Tem destaque, é claro, o hino de 2.6-11. Tem havido controvérsias intermináveis sobre o significado da maioria das partes desse hino, mas assim mesmo esse texto leva aos leitores uma mensagem clara sobre a grandeza de Cristo e o fato de ele ter condescendido em ocupar um lugar humilde a fim de trazer a salvação. Se pudermos aceitar a tradução que a BLH faz das palavras iniciais, Paulo estava-se referindo àquele que era da “mesma natureza de Deus”, que ocupou o lugar mais baixo e morreu na cruz para trazer a salvação. Agora ele está exaltado ao lugar mais alto possível, e Paulo aguarda o momento quando todo joelho se dobrará diante dele e toda língua irá confessá-lo como Senhor. Além do mais, segundo qualquer interpretação este hino é antigo — pelo menos tão antigo quanto Filipenses e talvez mesmo mais antigo — de sorte que constitui evidência que fortemente favorece que numa data bem antiga da vida da igreja confessava-se uma cristologia elevada.

A carta é também um incentivo a cristãos que encontram outros pregando o evangelho de maneiras que eles não apreciam. É de valor permanente para todos nós que ela tenha deixado tão claro que o que importa é que o evangelho seja pregado (1.12-18). Paulo regozija-se com isso e, aliás, o tom da alegria soa por toda esta carta (nesta breve carta o substantivo *χαρά* [*chara*, “alegria”] ocorre cinco vezes, e o verbo *χαίρειν* [*chairein*, “alegrar-se”], nove vezes; somente Lucas usa o verbo mais vezes [12 ao todo]). É importante que os cristãos sejam um povo que se regozija.

Igualmente significativo é o que Paulo chama de “cooperação no evangelho” (1.5). Ao longo de toda a carta há uma harmonia entre escritor e leitores e uma série de vinhetas daquilo que é trabalhar juntos na causa de Cristo. Paulo encoraja seus amigos, assegura-lhes de sua afeição por eles, ensina-lhes lições com base nas circunstâncias que ele próprio enfrenta e aumenta-lhes o conhecimento do caminho cristão. Ora por eles, adverte-os sobre ensinamentos falsos, exorta-os a estarem firmes na vida cristã e envia-lhes Timóteo. Dadas as peculiaridades da carta, não ficamos sabendo muito sobre aquilo com que os filipenses contribuíram para o relacionamento, mas está claro que tinham solicitude e carinho por Paulo, que mandaram alguém da própria igreja para cuidar do apóstolo quando este esteve em dificuldades, que lhe enviaram presentes quando nenhuma outra igreja o ajudou e que obedeceram às suas orientações. É um belo quadro de harmonia cristã.

A epístola tem uma seção notável em que Paulo ressalta a importância de dar atenção aos essenciais por contraste com a “confiança na carne” (3.4). Ele destaca o papel da cruz e da ressurreição na salvação cristã. O sofrimento do cristão se coaduna com isso. Paulo chama a atenção para a maneira como o evangelho progride por intermédio dos sofrimentos que ele próprio experimenta (1.14-18; cf. 2.16-17) e considera os sofrimentos dos filipenses, à medida que experimentam as mesmas lutas que o apóstolo, como uma dádiva de Deus para eles (1.29-30). O importante é o serviço de Cristo. Então, no final da carta, ele registra a majestosa certeza que tem de que “o meu Deus, segundo a sua riqueza em glória, há de suprir, em Cristo Jesus cada uma de vossas necessidades” (4.19).

---

## colossenses

### CONTEÚDO

A saudação inicial (1.1-2) é seguida de ações de graças pela fé e pelo amor dos cristãos de Colossos (1.3-13). Paulo empreende então uma seção magnífica sobre a grandeza de Cristo (1.15-20), na qual apresenta a verdade de que ele é “a imagem do Deus invisível”, que estava ativo na criação de todas as coisas — aliás, ficamos sabendo aqui (algo ímpar no Novo Testamento) que todas as coisas foram feitas *para* ele — e de que ele é o cabeça da igreja. O apóstolo passa a tratar da obra reconciliadora de Cristo (1.21-23) e conta de seus próprios sofrimentos enquanto trabalha para Cristo, de sua luta em favor dos crentes, como os de Colossos e Laodicéia, com os quais não teve contato pessoal (1.24—2.5).

Paulo exorta seus leitores a viverem em Cristo e adverte-os contra serem escravizados por “filosofias vãs e enganosas” (2.6-8 NVI). O apóstolo volta ao tema da grandeza de Cristo, em quem “habita toda a plenitude da Divindade”, e recorda seus leitores da salvação que Cristo operou (2.9-15). À luz disso não devem submeter-se ao que as pessoas pensam sobre leis alimentares e festas religiosas (2.16-23). Isso leva à verdade de que os crentes foram “ressuscitados com Cristo”; eles devem viver à altura desse fato grandioso. Paulo se detém nas coisas que eles devem evitar e as que devem fazer (3.1-17); dá orientação sobre o modo como as pessoas devem viver nos lares cristãos, falando de esposas, maridos, filhos, pais, escravos e senhores (3.18—4.1). Ele conclui esta seção com injunções para que orem e sejam sábios em seu comportamento para com os de fora (4.2-6).

Tíquico, diz Paulo, levará aos colossenses notícias dele, como também fará Onésimo. Seguem-se, então saudações aos cristãos de Colossos por parte de vários dos companheiros de Paulo (4.7-15). Há uma determinação para que a carta seja lida e trocada com outra enviada aos laodicenses, uma ordem para Arquipo (4.16-17) e uma forma abreviada da conclusão costumeira que Paulo dá a uma carta (4.18).

## AUTOR

A autoria desta carta tem sido tema de considerável debate. Até o século passado parece que ninguém havia questionado seriamente a autoria paulina. Mesmo então apenas uma minoria de estudiosos levantou dúvidas. No nosso século, no período entre as duas grandes guerras, Bultmann e outros começaram a falar de Colossenses como um escrito “deuteropaulino”, e essa tendência tem crescido desde 1945. Está bem claro que há uma ligação entre esta carta e Paulo, mas muitos estudiosos recentes acham que um seguidor de Paulo e não o próprio apóstolo foi quem na verdade escreveu o livro. Não se acrescentou nenhuma evidência nova; simplesmente passou-se a dar um peso maior às considerações feitas contra o ponto de vista tradicional. Alguns ainda defendem Paulo como o autor, como Kümmel, Moule, Bruce e O’Brien,<sup>1</sup> mas outros acham que “deuteropaulino” descreve melhor a epístola.<sup>2</sup>

A carta afirma ter sido escrita por Paulo na introdução (1.1), no “eu, Paulo”, de 1.23, e em “eu, Paulo, escrevo esta saudação de próprio punho” (4.18, NVI; “Este é o sinal em cada epístola” [2 Ts 3.17]). Em geral essa afirmação tem sido aceita ao longo dos séculos, mas em tempos recentes tem sido questionada devido a três aspectos básicos: a linguagem, a teologia e o relacionamento com Efésios.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>KÜMMEL, p. 340-6; C. F. D. MOULE, *The epistles of Paul the apostle to the Colossians and to Philemon*; F. F. BRUCE, *The epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, NICNT; Peter T. O'BRIEN, *Colossians, Philemon*, WBC.

<sup>2</sup>E.g., Charles MASSON, em *L'épître aux Colossiens* (CNT); E. LOHSE, em *Colossians and Philemon* (Hermeneia); E. SCHWEIZER, em *The letter to the Colossians: A commentary*; Joachim GNILKA, em *Der Kolosserbrief* (HTKNT); MARXSEN (p. 176-86); PERRIN/DULING (p. 207-18).

<sup>3</sup>Também são apresentados um ou dois motivos bem idiossincráticos para negar a autenticidade desta epístola. Por exemplo, Marxsen considera que “as dúvidas mais sérias no que diz respeito à autoria paulina” provêm da ligação entre 1.21-23 e as afirmações sobre Epafras: “a autoridade de Paulo é reivindicada para a autorização de outros homens”. Marxsen fala da “ênfase [da carta] no apostolado — o que na prática equivale à doutrina da ‘sucessão apostólica’” (p. 180). Isso é mais do que estranho. A única ocorrência de “apóstolo” acha-se em 1.1, e as únicas referências a Epafras estão em 1.7 (onde ficamos sabendo que ele é um “amado servo” e “quanto a vós outros fiel ministro de Cristo”, que trouxe notícias) e em 4.12 (ele é “dentre vós” e “servo de Cristo Jesus” e envia saudações). Essa base é notavelmente frágil para construir uma doutrina de tão amplo alcance como a da sucessão apostólica. Certamente ela não representa nenhum obstáculo sério para aceitar Paulo como o autor. Embora E. Lohse não defenda a autoria paulina, ele assinala que em Colossenses “o ensino é descrito como uma incumbência de toda a igreja” e, dessa forma, não como tarefa de sucessores dos apóstolos; “a igreja não está presa a uma ordem clara de ritual e cargos” (Pauline theology in the letter to the Colossians [NTS 15, p. 216]).

## Linguagem e Estilo

Colossenses traz um bom número de *hapax legomena*, mas isso não constitui um argumento forte contra a autenticidade da epístola, pois o mesmo ocorre em todas as cartas de Paulo. Harrison demonstrou que nesse aspecto Colossenses enquadra-se bem dentro da média usual de Paulo.<sup>4</sup> Sinônimos são colocados lado a lado, como “sabedoria e entendimento” (1.9) e “instruí-vos e aconselhai-vos” (3.16), um fenômeno supostamente não-paulino, como também o estilo prolixo. Esta última apreciação é bastante subjetiva; aliás, é difícil determinar até que ponto Paulo pode divergir do estilo que encontramos nas epístolas geralmente aceitas. Isso é especialmente válido em Colossenses, que apresenta vários aspectos estilísticos que, no Novo Testamento, são encontrados somente em Paulo.<sup>5</sup> Diferenças de vocabulário podem ser parcialmente explicadas pelo uso que Paulo faz de palavras necessárias para opor-se a uma nova heresia; diferenças de estilo, pelo fato de que ele emprega formas poéticas. Ademais, a maioria dos estudiosos sustenta que existe uma boa dose de dados advindos da tradição nessa carta, e isso explica parte do vocabulário e estilo incomuns.

## Teologia

Esta objeção surge em duas formas: a ausência de conceitos paulinos importantes e a presença de conceitos que Paulo não emprega em nenhum outro lugar. No primeiro caso, temos a ausência de termos paulinos característicos como justificação, lei, salvação e justiça. Mas isso não comprova quase nada, pois pode-se fazer uma constatação semelhante em algumas das outras epístolas de Paulo. Não havia necessidade (nem ocasião) para o uso de todos os conceitos paulino em cada carta. Na realidade, pode-se empregar esse argumento em favor da autoria paulina. Embora Paulo, em cada uma de suas cartas, tenha de fato omitido algumas de suas doutrinas características, é muito difícil acreditar que alguém, que dizia estar escrevendo em nome de Paulo, omitiria todos os temas paulinos que estão ausentes desta carta. Certamente seria uma precaução elementar fazer uso das doutrinas mais características do apóstolo.

A segunda objeção diz respeito a aspectos cósmicos da pessoa de Cristo (1.16-19; também 2.9-10) e à sua condição de cabeça da igreja, que é considerada o seu corpo (1.18; 2.19). Também há quem proponha que 1.15-20 é a adaptação de um hino pré-cristão. Essa não é uma objeção concreta, pois, caso um escrito pré-

<sup>4</sup>P. N. HARRISON, *The problem of the pastoral epistles* (p. 20-2).

<sup>5</sup>KÜMMEL relaciona aspectos como o *καί* (*kai*, “e”) pleonástico depois de *διὰ τοῦτο* (*dia touto*, lit. “devido ao que”, 1.9), *οἱ ἅγιοι αὐτοῦ* (*hoi hagioi autou*, “seus santos”, 1.26), *ἐν μέρει* (*en merei*, aqui com o raro sentido de “a respeito de” ou “com referência a”, 2.16) e outros. Ele conclui dizendo que “o vocabulário e o estilo de Colossenses não oferecem, portanto, nenhum motivo para duvidar da origem paulina da epístola” (p. 241).



cristão tenha sido adaptado, isso poderia ter sido feito sem qualquer problema tanto por Paulo quanto por um imitador.

Quanto ao Cristo cósmico, conquanto aquilo que é dito em Colossenses seja um avanço em relação ao que vemos nas cartas paulinas incontestes, certamente encontramos os primórdios do conceito em expressões tais como “um só Senhor, Jesus Cristo, por meio de quem vieram todas as coisas e por meio de quem vivemos” (1 Co 8.6, NVI) e “para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho, nos céus, na terra e debaixo da terra” (Fp 2.10; cf. também os *στοιχεῖα* [*stoicheia*, talvez “princípios básicos”] dos quais Cristo libertou os crentes [Gl 4.3, 9]). O desenvolvimento encontrado em Colossenses existe, mas não está dissociado de suas raízes em escritos paulinos anteriores. Além do mais, Paulo, em vários de seus escritos, apresenta a idéia da igreja como um corpo (Rm 12.4-5; cf. Gl 3.28; o conceito é desenvolvido em 1 Co 12). Há apenas um passo entre isso e a idéia de que Cristo é o cabeça do corpo.<sup>6</sup> Não podemos considerar decisivas objeções como estas.

### Relacionamento com Efésios

É indubitável que Efésios e Colossenses estão intimamente relacionadas entre si. Alguns estudiosos sustentam que uma única pessoa jamais elaboraria dois escritos tão semelhantes: as semelhanças significariam que o autor de uma dessas cartas escreveu imitando o outro. Esse argumento é muito subjetivo. Pode-se contestá-lo dizendo que a melhor maneira de entender as duas epístolas é como expressões de um só escritor, que repete ou quase alguns dos mesmos pensamentos em duas ocasiões não muito distantes uma da outra. De qualquer forma, é estranho o argumento de que não devemos aceitar um escrito como paulino devido a suas semelhanças com outro escrito da obra paulina.

Parece, então, que os argumentos contrários à autoria paulina não são decisivos. Não contam suficientemente com o fato de que uma mente como a de Paulo era capaz de adaptar-se a novas situações e de adotar vocábulos e conceitos novos quando os mais antigos já não faziam frente às necessidades.<sup>7</sup> Também deixam de apresentar um motivo para a carta ter sido dirigida à pouco importante cidade de Colossos. Com certeza um imitador teria escolhido uma cidade de

---

<sup>6</sup>É, apesar disso, um passo bem distinto, entre a descrição da igreja por um lado como um corpo cujos membros são os membros da igreja e que é vivificado pelo Espírito e, por outro, como um corpo do qual Cristo é o cabeça. Veja o artigo útil de Edmund P. CLOWNEY, em *Interpreting the Biblical models of the church: A hermeneutical deepening of ecclesiology* (em *Biblical interpretation and the church*, ed. por D. A. Carson, p. 64-109).

<sup>7</sup>L. Cerfaux comentou: “Não é sábio tentar estabelecer *a priori* limites para o potencial de um pensamento tão original e poderoso como o de São Paulo, que muda com bastante rapidez e chega a novas sínteses. É plausível que a reação contra o sincretismo de Colossos tenha sido um poderoso estímulo para o pensamento de Paulo” (ROBERT/FEUILLET, p. 490).

certa importância, como Laodicéia ou Hierápolis. Tendo em vista as afirmações encontradas na carta e os muitos e inquestionáveis aspectos paulinos que ela apresenta, devemos aceitá-la como um escrito paulino autêntico. Esse fato é confirmado por vários vínculos com Filemom, que é com toda certeza uma carta autêntica do apóstolo. Nas duas epístolas, Aristarco, Marcos, Epafras, Lucas e Demas enviam saudações, os quais claramente estavam com Paulo quando este as escreveu (Cl 4.10-14; Fm 23-24). Onésimo, o escravo que é o pivô da carta a Filemom, é enviado junto com Tíquico e é mencionado como alguém “do vosso meio” (Cl 4.9). Arquipo, “nosso companheiro de lutas” (Fm 2), recebe um recado para terminar o trabalho que recebeu no Senhor (Cl 4.17). À luz dessas referências, é difícil sustentar que Colossenses não foi escrito por Paulo.

### LOCAL DE ORIGEM

Quando escreveu esta carta, Paulo estava na prisão (Cl 4.3, 10, 18). Quanto às possibilidades de Roma, Cesaréia e Éfeso, veja a análise supra no capítulo sobre Filipenses (cap. 12, seção “Local de Origem”). É provável que Efésios, Colossenses e Filemom tenham sido escritas do mesmo lugar. Os vínculos pessoais mencionados no parágrafo anterior são indícios claros de que Colossenses e Filemom foram escritos quase na mesma data, ao passo que o argumento em favor de Efésios fundamenta-se nas semelhanças gerais com Colossenses. Mas não existem estes vínculos pessoais ou semelhanças gerais com Filipenses, e essa carta pode muito bem ter sido escrita de um local diferente.<sup>8</sup>

O pedido de Paulo de que lhe preparem um quarto de hóspede (Fm 22) favorece Éfeso como o local de origem de Colossenses e Filemom, pois Colossos não ficava muito distante de Éfeso, ao passo que o preparo de um quarto de hóspede seria talvez prematuro caso Paulo estivesse em Roma. Contra isso há o fato de que menciona-se que Lucas e Marcos estavam com Paulo quando o apóstolo escreveu, mas Atos não inclui o ministério em Éfeso entre as seções escritas na primeira pessoa do plural e Marcos não esteve com Paulo durante a segunda viagem missionária (At 15.36-41). O escravo fugitivo Onésimo havia conhecido Paulo enquanto este estava preso, e teria sido mais fácil para Onésimo ir de Colossos para Éfeso do que para Roma. É possível, no entanto, que ele tenha preferido ir mais longe e ficar anônimo na populosa Roma. Caso Efésios tenha sido escrita na mesma data de Colossenses, é improvável que Paulo escrevesse à igreja de Éfeso enquanto estava na prisão naquela mesma cidade. Contra isso pode-se dizer que Efésios originariamente foi uma carta circular e poderia ter sido escrita de qualquer local. Parece que os argumentos a favor e contra a cidade de Éfeso se excluem mutuamente.<sup>9</sup>

<sup>8</sup>Bo Reicke sustenta que Filipenses foi escrita de Roma e que as outras três o foram de Cesaréia (Caesarea, Rome, and the captivity epistles, em *Apostolic history and the Gospel*, Fs. F. F. Bruce, ed. por W. Ward Gasque e Ralph P. Martin [p. 277-86]).

<sup>9</sup>MARTIN, no entanto, favorece uma prisão perto de Éfeso (vol. 2, p. 216-22).

Cesaréia é uma possibilidade, mas é difícil imaginar um motivo pelo qual Onésimo optaria por fugir para aquela cidade. Além disso, não temos informações de que Paulo teve ali o mesmo tipo de liberdade para evangelizar que desfrutou em Roma (At 28.30-31; mas cf. At 24.23). Há também o fato de que não é provável que Paulo, escrevendo de Cesaréia, tenha feito pedido de acomodações, pois, quando escreveu Colossenses, esperava ser solto em breve, ao passo que, quando estava em Cesaréia, sua única esperança de ser solto estava num apelo a César. Além do mais, se Paulo estava escrevendo de Cesaréia, poderíamos esperar que tivesse incluído Filipe entre os judeus que “têm sido o meu lenitivo” (Cl 4.11; cf At 2.18).

Objeções a esses outros centros deixam-nos com Roma, embora devamos ter em mente o plano de Paulo de ir de Roma para a Espanha e não para Colossos. Ele pode ter abandonado esse plano, mas não existe nenhum indício disso (a menos que se entenda que as epístolas pastorais apontem para isso). Lucas esteve com Paulo em Roma (At 28.14; 2 Tm 4.11) e Aristarco aparentemente também (At 27.2; cf. Cl 4.10). Não podemos dizer que as evidências favoreçam fortemente determinado centro, mas talvez haja um pouco mais evidência em favor de Roma do que de qualquer outro lugar.

## DATA

Não existem muitas evidências quanto à data, e fica claro que muito depende de nossas conclusões sobre o local em que Paulo esteve preso. Se pudermos pensar que Roma foi o local da prisão, teremos uma data no início da década de 60; se pensarmos em outra cidade, provavelmente a data será no final dos anos 50.

## OCASIÃO

A igreja em Colossos não foi fundada por Paulo (2.1). Aparentemente Epafras foi o pregador que levou o evangelho cristão àquela cidade (1.7). Paulo o descreve como “fiel ministro de Cristo para conosco” (1.7, NVI), o que parece ter o sentido de que Paulo o enviara a Colossos. Paulo não podia pregar em todos os lugares, e fazia sentido enviar colaboradores de confiança para proclamar o evangelho em lugares onde ele não podia ir pessoalmente. Nesse caso ele continuaria se interessando pelo progresso dessas igrejas, e é bem possível que esta carta tenha sido ocasionada por esse interesse. O apóstolo tinha ouvido que alguns falsos mestres haviam chegado a Colossos, de sorte que escreveu para refutar os erros deles, a fim de que a nova e pequena igreja não sofresse dano.

Não está clara a exata natureza do ensino falso (como sempre acontece quando não temos nada do ensino em si, mas somente o que é escrito para refutá-lo), mas algumas coisas são bem evidentes. Paulo dá ênfase à supremacia de Cristo (1.15-19), de sorte que parece que os falsos mestres de alguma forma tinham criticado uma cristologia elevada. Segundo parece achavam que Cristo não passava de um começo; para caminhar na direção da maturidade espiritual,

era necessário seguir as regras e práticas deles. É bem possível que tenham se referido a Cristo em termos elogiosos, mas em última instância viam-no como um ser criado e, portanto, como alguém menos do que Deus. Diante desses ensinamentos, Paulo insiste em que Cristo é “a imagem do Deus invisível” e o agente de Deus na criação (1.15-16). Todas as coisas criadas devem a sua existência a ele, até mesmo os poderes angélicos que esses mestres convidavam as pessoas a adorar. Toda a “plenitude” de Deus habita em Cristo (1.19; 2.9). Ele está acima de tudo, e não existe nenhuma maneira de progredir a alguma espiritualidade mais elevada.

Paulo também fala de “filosofias vãs e enganosas” (2.8, NVI). Infelizmente para nós ele não explica o que quer dizer com isso (os colossenses sabiam muito bem, então por que ele deveria?). Parece que o falso ensino tinha aspectos helenísticos: “sabedoria e conhecimento” (2.3) pode estar revelando raízes gregas, como também o ascetismo (“severidade com o corpo” [2.23, NVI]) e “plenitude” (πλήρωμα [plērōma], 1.19). Há referências que despertam curiosidade em 2.8, 20 àquilo que a NVI chama de “princípios elementares deste mundo” (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου [ta stoicheia tou kosmou]), expressão esta que, segundo alguns, tem o sentido de “espíritos que dominam o universo” (BLH) e, segundo outros, de “ensinos elementares” (“rudimentos”; cf. Hb 5.12).<sup>10</sup> “Espíritos que dominam o mundo (elementares)” significaria que o ensino falso encontrou um espaço para a adoração de espíritos; “ensinos elementares”, que os colossenses haviam deixado de progredir na fé e ainda estavam presos a coisas elementares.

Contudo não devemos entender essa heresia como uma simples aberração grega, pois as referências à circuncisão (Cl 2.11; 3.11) mostram que também havia elementos judaicos nesse ensino.<sup>11</sup> “Tradição dos homens” (2.8) também

---

<sup>10</sup> τὸ στοιχεῖον (to stoicheion) originariamente significava “algo em seqüência” e era empregado para designar coisas como o alfabeto (letras dispostas numa seqüência), o que leva ao ensino básico em geral (o ABC de um assunto). As letras também são os elementos dos quais as palavras são compostas, e o vocábulo veio a ser empregado para referir-se aos elementos de que o universo é composto (“os elementos” de 2 Pe 3.10, 12). A palavra ocorre de novo em Gl 4.3, 9. Bruce sustenta que tanto em Gálatas quanto aqui devemos pensar que “na providência divina houve um tempo quando os *stoicheia* cumpriam um papel de supervisão na vida do povo de Deus, assim como um aio escravo cuidava de uma criança nascida livre até que atingisse a maioridade. A chegada à maioridade do povo de Deus coincidiu com o advento da fé em Cristo: depois disso permanecer sob o controle dos *stoicheia* era sinal de imaturidade espiritual” (*Epistles* [p. 100]). Há um excelente estudo do termo em O'BRIEN, em *Colossians, Philemon* (p. 129-32).

<sup>11</sup>G. BORNKAMM enxerga diversas influências sobrepostas: “Tem sua origem num judaísmo gnosticizado, em que elementos judaicos e pérsico-iranianos (certamente também com influência da astrologia caldéia) amalgamaram-se de modo todo peculiar e uniram-se com o cristianismo” (*The heresy of Colossians*, em *Conflicts at Colossae*, ed. por Fred O. Francis e Wayne A. Meeks, p. 135). Isso leva Andrew J. Bandstra a indagar: “Será que a natureza da religião sincretista que Bornkamm e outros descreveram não é tão incomum que podemos legitimamente perguntar se ela de fato existiu?” (*Did the Colossian*

pode estar apontando para o ensino judaico, talvez a tradição dos anciãos. Os judeus não adoravam anjos, mas tinham bastante interesse neles; o “culto dos anjos” (2.18) pode ser referência a algum desenvolvimento da especulação judaica sobre esses seres celestiais. A guarda do sábado (2.16) era claramente judaica, e as festas religiosas e comemorações de lua nova às quais ela está ligada também podem ser de origem judaica. As regras alimentares (2.16, 21) podem ser judaicas, mas muitas religiões tinham essas regras, de modo que não devemos insistir nisso.

De modo que, salvo melhor juízo, o ensino falso era uma mistura de ensinamentos judaicos e helenísticos.<sup>12</sup> Esse sincretismo era característico do mundo antigo, e não precisamos nos surpreender com o fato de que, quando ele surgiu, exerceu atração sobre cristãos neófitos e deficientemente instruídos: era o tipo de ensino que atraía pessoas do século I.<sup>13</sup> Aliás, foi justamente devido à proliferação desse sincretismo que Morna D. Hooker pôde questionar se de fato existiu qualquer heresia colossense. Ela assinala que, se nos dias de hoje encontramos um pastor evangélico falando ao povo que Cristo é maior do que quaisquer forças astrológicas e que, se lerem seus horóscopos no jornal, os cristãos estarão cedendo às pressões da sociedade contemporânea, não iremos imaginar uma invasão da igreja por falsos mestres.<sup>14</sup> Ela acredita que a situação em Colossos pode ter sido parecida com isso. Paulo está se importando com o assunto a ponto de dedicar tempo para orientar os colossenses sobre as práticas e idéias corretas, mas parece que ele não imagina que a igreja esteja em estado precário. A satisfação que, de modo geral, ele manifesta com os crentes de Colossos reflete-se em toda a carta (veja 1.3-5; 2.5; 3.7). Mas, esteja Hooker certa ou não, podemos estar razoavelmente seguros de que Paulo considera que os crentes de Colossos correm o risco do sincretismo popular e em parte escreve para protegê-los dessa ameaça.

---

errorists need a mediator? *New dimensions in New Testament study*, ed. por Richard N. Longenecker e Merrill C. Tenney, em p. 330).

<sup>12</sup>O'BRIEN traz em seu *Colossians, Philemon* um proveitoso sumário de opiniões sobre a denominada heresia colossense (p. xxx-xli).

<sup>13</sup>É assim que Martin DIBELIUS sustenta que “a igreja sofreu ameaças do perigo proveniente de um movimento sincretista, uma das numerosas seitas ecléticas da Ásia Menor que floresceram naquele momento crítico da história da religião” (*A fresh approach to the New Testament and early Christian literature*, p. 167).

<sup>14</sup>Morna D. HOOKER, *Were there false teachers in Colossae?*, em *Christ and Spirit in the New Testament*, Fs. C. F. D. Moule, ed. B. LINDARS & S. S. SMALLEU, p. 315-31. Kirsopp e Silva Lake disseram algum tempo atrás: “Há espaço para dúvida quanto a se Paulo está enfrentando cristãos gentios — em outras palavras, heresia — ou gentios que estão procurando converter cristãos à sua maneira de pensar. Esse aspecto talvez não recebeu suficiente atenção, e escritores têm falado com demasiada superficialidade da ‘heresia’ colossense” (LAKE, p. 151).

## TEXTO

Não há motivo para duvidar que temos o texto da carta substancialmente como Paulo o escreveu. Existem uns poucos trechos em que é impossível estarmos certos quanto à forma textual correta, mas elas não afetam o sentido global. Como exemplo, em 3.6, depois da expressão “a ira de Deus”, um número bem pequeno de manuscritos acrescenta “sobre os filhos da desobediência”. Não é fácil decidir se as palavras adicionais foram acrescentadas por copistas que se lembraram de Efésios 5.6 ou se foram acidentalmente omitidas por um erro de cópia. Mas, qualquer que seja a forma textual que adotemos, o sentido é praticamente o mesmo. Existem problemas com 2.18, 23, mas parece que eles giram mais em torno do significado de vocabulário incomum do que da incerteza quanto ao texto. O mesmo acontece com outros textos questionados.<sup>15</sup>

## ACEITAÇÃO NO CÂNON

É possível que haja uma referência a Colossenses na *Epístola de Barnabé*, caso contrário temos de nos reportar a Justino Mártir, que viveu em meados do século II, para encontrar referências a esta carta. Mas ela é aceita por Marcião, está incluída no Cânon Muratoriano, é encontrada nas versões siríaca e latina antiga e é citada por autores tais como Ireneu, Clemente de Alexandria e Tertuliano. Parece que na antigüidade não se levantou qualquer dúvida quanto à sua autenticidade e que a igreja não teve nenhuma dificuldade em reconhecer Colossenses como Escritura.

## COLOSSENSES EM ESTUDOS RECENTES

Alguns autores insistem enfaticamente em que não é tão importante quem de fato escreveu a carta. Concorde-se que há uma conexão paulina: no mínimo o autor deve ter sido um dos dedicados seguidores de Paulo, tendo apresentado em sua carta um ponto de vista paulino. Esses estudiosos tendem a dedicar a maior parte de sua atenção à maneira como a carta acomoda a posição paulina à situação em que o autor se encontra.

---

<sup>15</sup>É difícil compreender por que ENSLIN diz que “o texto da carta se encontra em estado muito mau de conservação” (p. 292). Ele cita apenas 2.18-19 (que ele afirma estar “totalmente ininteligível”) em apoio à sua opinião, ao passo que o texto UBS<sup>3</sup> classifica na categoria B as únicas palavras contestadas desses versículos. O'BRIEN reconhece que existem diferenças de opinião quanto a detalhes, mas diz que “a linha geral do pensamento de Paulo é razoavelmente clara” (*Colossians, Philemon* [p. 141]). Ralph P. MARTIN concorda: “Estes versículos estão repletos de dificuldades lingüísticas e conceituais. Felizmente a linha de raciocínio do pensamento de Paulo é clara” (*Colossians and Philemon* [NCB, p. 92]).

Conforme ressalta Childs, “A carta aos colossenses está firmemente ancorada no apóstolo Paulo, tanto em sua pessoa quanto no evangelho que ele anunciava”.<sup>16</sup> Childs não está sustentando que foi Paulo quem necessariamente escreveu a carta, mas que, tenha sido ele ou não, há um forte vínculo entre o apóstolo e o escrito. Não se pode pensar em Timóteo nem em Epafras como o autor, afirma Childs, e a carta se identifica com Paulo na introdução, no término e também no corpo da carta (1.23—2.5). Childs ressalta a maneira como os colossenses são ordenados a permanecerem na tradição representada por Paulo e que lhes foi transmitida. Childs sustenta que os conservadores têm estado demasiadamente prontos a insistir na autoria paulina. Ele acha que muito mais importante é o fato de que “em Colossenses um ensino falso exigiu uma resposta apostólica específica, que empregou essa heresia como uma transparência através da qual projetou um testemunho novo e positivo da verdade do evangelho”.<sup>17</sup>

Tem havido bastante interesse no ensino falso em Colossos. O problema é como reunir tudo o que Paulo diz sobre os erros e reconstruir um sistema coerente. Hoje em dia o mais comum é entender que Colossenses se opõe a alguma forma de gnosticismo — principalmente pelo fato de que o gnosticismo era sincretista, reunindo elementos provenientes de muitas fontes. Kümmel chega a dizer: “Hoje em dia dificilmente existem diferenças básicas de opinião. Paulo, numa atitude obviamente correta, entende que o ensino herético é gnosticismo, sabedoria secreta de tipo sincretista (2.8, 18), que combina a adoração ascética e ritualista dos elementos com o ritualismo judaico e a especulação judaica sobre os anjos.”<sup>18</sup> Mas isso é muito genérico. Childs está mais certo ao dizer que, “embora haja amplo consenso de que [em Colossenses] está representada alguma forma de sincretismo judaico, continua havendo discordância sobre a natureza exata daquilo a que Paulo se opõe”.<sup>19</sup> Como que apresentando ainda outra possibilidade, N. T. Wright sustenta que “todos os elementos da polêmica de Paulo em Colossenses fazem sentido como uma advertência contra o judaísmo”.<sup>20</sup>

Kümmel pode falar em nome dos estudiosos com os quais está alinhado, mas de ninguém mais. O gnosticismo maduro é uma série de sistemas difundidos no século II por grandes mestres como Valentino e Basíledes. Esse gnosticismo apresentava um grande número de intermediários celestes, ou eões, emanações da divindade e que transpunham o abismo entre o supremo Deus bom e esta criação material. Típico era um contraste entre espírito (que era bom) e matéria (que era má). O gnosticismo era eclético, reunindo ensinamentos provenientes de uma variedade de fontes, e não precisamos duvidar de que alguns desses ensinamentos podiam ser encontrados já no século I. Mas não seus ensinamentos característicos, como

<sup>16</sup>CHILDs (p. 344).

<sup>17</sup>Ibid. (p. 346).

<sup>18</sup>KÜMMEL (p. 239).

<sup>19</sup>CHILDs (p. 343).

<sup>20</sup>N. T. WRIGHT, *The epistles of Paul to the Colossians and to Philemon* (p. 27).

os que acabamos de mencionar.<sup>21</sup> Por trás de Colossenses certamente existem alguns ensinamentos que mais tarde se vêem em algumas formas de gnosticismo, mas isso não significa que o gnosticismo era em si o problema em Colossos.

Childs está mais próximo de acertar na mosca quando constata que “continua havendo discordância”. O problema é que não temos informações sobre mestres que combinassem todos os aspectos aos quais Paulo se opõe. Determinado estudioso pode escolher certas características e dizer que elas nos apresentam os elementos essenciais, mas outros não concordarão com a escolha. O lembrete de Morna Hooker de que podemos reconhecer boa parte do que lemos nesta carta como aspectos da vida pagã ou judaica do século I é importante. Os colossenses eram cristãos neófitos. Não fazia muito tempo que haviam deixado o paganismo ou o judaísmo, e era fácil para eles retornarem às práticas e maneiras de pensar às quais tinham estado acostumados antes de sua conversão, as quais ainda encontravam e cuja atração lhes era impossível negar. Na opinião da maioria dos escritores recentes isso não explica toda a situação, mas certamente faz parte dela e torna mais difícil esboçar os elementos essenciais do ensino a que Paulo está se opondo. Mas, se não surgirem mais informações, não poderemos identificar com certeza os falsos mestres nem de dizer com segurança se eles tinham um sistema unificado ou se Paulo está se referindo a mais de um conjunto de ensinamentos.

Outro aspecto do debate recente tem sido um interesse por aquilo que é visto como dados advindos da tradição e litúrgicos que o autor adotou e empregou para apresentar sua argumentação. A atenção tem sido concentrada em 1.15-20, que grande número de estudiosos consideram como um hino, adaptado pelo autor para expor ensinamentos importantes sobre Cristo e suas funções. O'Neill, contudo, nega que seja um hino; ele não encontra estrutura hínica nessa passagem, mas indícios de que Paulo está empregando dados da tradição.<sup>22</sup> Há margem para mais debates a respeito.

## A CONTRIBUIÇÃO DE COLOSSENSES

Os falsos mestres colocaram uma barreira entre Deus e o seu povo. Eles pensavam em espíritos elementares que se colocavam como barreira e que permitiam o acesso a Deus só mediante a prática do ascetismo. Em face desses ensinamentos, Paulo ressalta a supremacia de Cristo, que é a “imagem do Deus invisível”, que deu origem à criação e a sustenta, estando acima de toda a criação, preeminente em tudo. E junto com tudo isso ele é “a cabeça do corpo, da igreja”, que fez a paz por meio do sangue que derramou na cruz (1.15-20). Essa combinação da grandeza de Cristo com sua obra salvífica em favor dos crentes permeia toda a epístola. Ela torna sem sentido qualquer afirmação de que outros

<sup>21</sup>Veja adiante análise no cap. 21.

<sup>22</sup>J. C. O'NEILL, *The source of the Christology in Colossians*, (NTS 26, p. 87-100).



poderes levam as pessoas a Deus ou de que práticas meritórias, tais como o ascetismo, abrem o caminho.

Cristo reconciliou os crentes (1.22), é neles “a esperança da glória” (1.27). Há uma maneira inusitada de entender a expiação quando Paulo diz que Deus perdoou os nossos pecados, “tendo cancelado o escrito de dívida, que era contra nós e que constava de ordenanças, o qual nos era prejudicial, removeu-o inteiramente, encravando-o na cruz” (2.14). A suficiência da expiação de Cristo é, assim, exposta de uma forma nova. Também, em Cristo estão “todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento” (2.3); “nele, habita, corporalmente, toda a plenitude da Divindade” (2.9) e em Cristo os crentes “recebem a plenitude” (2.10, NVI). Quando estavam mortos em seus pecados, Deus os vivificou junto com Cristo (2.13). Eles morreram com Cristo “para os princípios elementares deste mundo” (2.20, NVI) e foram ressuscitados com ele (3.1). Cristo “é tudo e em todos” (3.11) e eles são o “povo escolhido de Deus” (3.12, NVI). Eles dão graças a Deus Pai por meio de Cristo (3.17). Os grandes temas da excepcional excelência de Cristo e da salvação completa que ele operou ao morrer por seu povo na cruz permeiam esta carta. Em nenhuma outra parte eles são expressos desta forma, e, dessa maneira, Colossenses tem algo distintivo a dizer. Não basta debater questões sobre a autoria e a exata natureza do ensino a que Paulo se opõe.<sup>23</sup> O que importa é a maravilha do amor de Deus em Cristo e magnificência da salvação que ele operou em favor do seu povo.

Nada disso significa que Colossenses fala acerca de um Deus diferente ou de um Cristo diferente ou de uma salvação diferente. Esta carta é essencialmente paulina e trata do mesmo Deus, do mesmo Salvador e da mesma salvação que vemos ao longo da obra paulina. O que é diferente é a maneira como tudo é expresso, com algumas introspecções novas, tais como ser resgatado do “domínio das trevas” e ser levado para “o Reino do seu Filho amado” (1.13, NVI). Colossenses está repleto dos ensinamentos de Paulo, muito embora haja novos aspectos que atendem a novas necessidades de crentes confrontados com um novo desafio proveniente do Maligno.

Paulo insiste na supremacia de Cristo sobre todas as forças sobrenaturais que os colossenses estavam tratando com tanto respeito. Alguns de nós talvez percamos parte da relevância daquilo que ele está dizendo porque não cremos nessas forças da maneira como os colossenses criam. Mas com o crescimento do ocultismo no ocidente, nosso ceticismo está sendo ridicularizado; e, de qualquer

---

<sup>23</sup>CHILDS não é nada justo nesse assunto. Ele faz menção daqueles que “sustentam que foi o próprio Paulo que ‘traduziu’ sua mensagem para expressões diferentes a fim de enfrentar a nova situação” e depois acrescenta que, “na minha opinião, as evidências filológicas e estilísticas depõem contra essa posição”. Childs passa a se referir à “veemência da defesa que os conservadores fazem de uma autoria paulina direta”, dizendo que tal defesa brota “de uma hermenêutica tradicional que vincula a autoridade do livro à intenção do autor” (p. 349). Mas por si só a, “opinião” de Childs, não resolve nada. Além do mais, pelo menos alguns conservadores estão mais interessados em evidências do que em veemência, hermenêutica tradicional e coisas do gênero.

forma, com freqüência tem-se assinalado que, nos dias atuais, há uma crença generalizada de que somos dominados por nossa herança e pelo ambiente em que vivemos e de que não podemos ser verdadeiramente livres. Parte da mensagem aos colossenses é que em Cristo podemos vencer qualquer coisa. A cruz desarma todos os poderes que se opõem ao propósito divino (2.15), e isso continua sendo um aspecto importante da mensagem cristã.

Paulo jamais estivera em Colossos e não havia se encontrado com membros da igreja daquele lugar (2.1). O amor e o interesse carinhoso por eles que se manifestam em cada linha da carta são ainda mais significativos. Esta carta apresenta, talvez como nenhum outro escrito do Novo Testamento, a verdade de que todos os crentes formam uma única igreja. Paulo é enfático ao dizer que na igreja “não pode haver grego nem judeu, circuncisão nem incircuncisão, bárbaro, cita, escravo, livre; porém Cristo é tudo em todos” (3.11). Nós que somos membros do corpo de Cristo pertencemos uns aos outros e não podemos ser indiferentes às preocupações e interesses de outros membros. A carta deixa claro para todos nós a importância da solicitude por toda a igreja e não apenas pelo pequeno segmento em que vivemos.

Porém, junto com essa ênfase na unidade da igreja, devemos dar ouvidos ao ensino da carta de que existem diferenças que distinguem os crentes entre si. Paulo dá orientações a esposas e maridos, filhos e pais, escravos e senhores (3.18—4.1). Todos são servos de Cristo e devem viver como tais, mas isso não anula os relacionamentos dentro da sociedade. Nossas respectivas posições diferem, e, conquanto paire sobre todos nós a obrigação de viver a altura da fé, a forma exata que essa obrigação assume varia de acordo com as circunstâncias particulares de cada um.

Em cada geração os cristãos são tentados a seguir a filosofia que está na moda. Nunca é uma situação confortável destoar do que nossa comunidade acredita ser a melhor cultura do momento. Mas essa cultura pode destoar de Deus, que criou a todos nós. É sempre oportuna a advertência paulina sobre “filosofias vãs e enganosas, que se fundamentam nas tradições humanas e nos princípios elementares deste mundo” (2.8, NVI). Ao mesmo tempo, devemos dar ouvidos às advertências sobre práticas religiosas que desviam a atenção, a observância de festas religiosas que detraem daquilo que é fundamental (2.16) e o costume de fazer das regras a essência da religião (2.20-21). Essas práticas geram uma humildade falsa e na realidade promovem a falta de espiritualidade (2.18). Nada pode compensar a perda de contato com a Cabeça da Igreja (2.19).

---

## 1 e 2 tessalonicenses

### CONTEÚDO

#### 1 Tessalonicenses

Paulo vincula Silas e Timóteo consigo na saudação (1.1) e agradece a fé, o amor e a esperança dos cristãos de Tessalônica (1.2-3), assinalando que a maneira como haviam posto em prática a fé cristã havia feito deles um modelo para outros (1.4-10). Ele os lembra do exemplo que ele e seus companheiros haviam dado aos tessalonicenses quando evangelizaram a cidade (2.1-12) e dá graças pela sua receptividade, mesmo quando sofreram a oposição dos judeus (2.13-16).

Paulo fala de seu anseio por vê-los (2.17-20) e lembra-os de que havia enviado Timóteo até eles e de que Timóteo havia relatado que eles permaneciam firmes no Senhor (3.1-10). Paulo faz uma breve oração (3.11-13), exortando seus leitores a continuarem progredindo na vereda cristã (4.1-2). Ele menciona a pureza sexual (4.3-8), o amor fraternal (4.9-10) e o ganhar o próprio sustento (4.11-12).

Evidentemente alguns desses novos crentes tinham problemas com a parúsia. Paulo lhes diz que não precisam ficar desesperançados com relação aos crentes que tinham morrido. Quando o Senhor voltar, primeiro os crentes falecidos serão ressuscitados, e depois os crentes remanescentes serão arrebatados para se encontrarem com o Senhor (4.13-18). Não se sabe quando tudo isso vai acontecer (5.1-3), mas eles devem viver de tal maneira que esse dia não os pegue desprevenidos (5.4-11). A carta termina com algumas exortações genéricas (5.12-27) e com a bênção (5.28).

## 2 Tessalonicenses

Assim como na primeira carta, Silas e Timóteo aparecem junto com Paulo na saudação (1.1-2), após o que Paulo dá graças pelos tessalonicenses (1.3-5), fala do juízo divino sobre aqueles que os perturbam (1.6-10) e ora por eles (1.11-12). O apóstolo insta-os a não se deixarem alvoroçar por pessoas que dizem que “o Dia do Senhor” já chegou (2.1-2) e, num trecho notável e difícil, trata do “homem da iniquidade” e daqueles que o seguem (2.3-12). Ele insta os tessalonicenses a permanecerem firmes (2.13-15) e faz uma curta oração em favor deles (2.16-17). Ele pede que orem por ele e por seus colegas (3.1-2), lembra-os da fidelidade de Deus (3.3-5), adverte-os contra a ociosidade (3.6-13) e a desobediência (3.14-15) e termina a carta com outra oração (3.16), com seu autógrafo (3.17) e com a bênção (3.18).

### AUTOR

As duas cartas afirmam que Paulo foi o autor. Nenhuma objeção séria tem sido feita à autoria paulina de 1 Tessalonicenses (a não ser pela escola de Tübingen, mas suas objeções não têm sido aceitas).<sup>1</sup> O vocabulário e o estilo são paulinos,<sup>2</sup> bem como as idéias expostas. Embora às vezes tenham existido estudiosos que negam a autoria paulina de 1 Tessalonicenses, isso tem sido raro, e hoje em dia é amplamente reconhecido que as razões apresentadas não são convincentes. Se não é uma carta autêntica, não é fácil perceber por que ela foi composta. Como carta a uma jovem igreja que precisava receber orientação, ela soa verdadeira. Mas por que alguém iria escrever uma carta como essa e afirmar que ela procedia de Paulo? É difícil imaginar um motivo. A carta mostra que a igreja à qual ela foi escrita não tinha uma organização complexa, o que indica uma data remota. O mesmo se pode dizer do debate sobre o destino dos que morreram antes da parúsia, pois essa questão deve ter surgido na igreja em tempos bem remotos. É difícil acreditar que alguém que escreveu mais tarde teria atribuído a Paulo palavras como as que se encontram no capítulo 4, que poderiam ser entendidas com o sentido de que a parúsia aconteceria durante a vida do apóstolo. Também tem-se assinalado que a própria existência de 2 Tessalonicenses, tenha ela sido escrita por Paulo ou outra pessoa, é prova da existência de 1 Tessalonicenses.

Às vezes levantam-se objeções com base em que o que é dito na carta nem sempre concorda com o que lemos em Atos. Por exemplo, Lucas diz que Paulo

<sup>1</sup>Sobre a Escola de Tübingen, veja no cap. 6 acima a seção “Data”.

<sup>2</sup>J. E. FRAME examinou detalhadamente as palavras e frases empregadas nessas duas cartas e demonstrou de forma conclusiva que a linguagem indica a autoria paulina de ambas. Ele reforça isso com um exame do que ele chama de “Equação Pessoal”, a saber, indicações da personalidade que está por trás das palavras (*A critical and exegetical commentary on the epistles of St. Paul to the Thessalonians*, ICC, p. 28-37).

falou na sinagoga durante três sábados (At 17.2), ao passo que Paulo diz que trabalhou em sua profissão na cidade, o que deixa implícito (alega-se) um período mais longo (1 Ts 2.7-9). Frequentemente procura-se confirmar isso, dizendo-se que mais de uma vez Paulo recebeu ajuda dos filipenses enquanto esteve em Tessalônica (Fp 4.16), mas já foi demonstrado que o grego significa “tanto (quando eu estava em Tessalônica) quanto mais de uma vez (quando estava em outro lugar) enviastes...”<sup>3</sup> De qualquer maneira, deve ficar claro que nem Paulo nem Atos dizem quanto tempo ele permaneceu na cidade. Atos pode muito bem estar apresentando o tempo que ele passou entre os judeus, após o que ele pregou entre os gentios. De um modo ou de outro parece que sua campanha evangelística foi curta. Não vamos longe com objeções como a de que em Atos 17.4 os convertidos são tanto judeus quanto gentios, ao passo que na carta lemos que eles abandonam os ídolos e, por isso, são gentios (1 Ts 1.9). Indubitavelmente houve convertidos provenientes de ambos os grupos, e essas afirmações não são contraditórias. Os relatos são independentes, mas isso não dá base para eliminar a autoria paulina da carta.<sup>4</sup>

É maior o número dos que consideram 2 Tessalonicenses não-autêntica.<sup>5</sup> Insiste-se em que a escatologia desta carta é incompatível com a da primeira e, aliás, com o que Paulo escreve em outros lugares. Na primeira carta a parúsia acontecerá repentinamente, ao passo que na segunda haverá sinais e o surgimento do iníquo. Essa objeção exige uma consistência que não encontramos na literatura apocalíptica, que frequentemente combina as idéias da iminência do Fim com as de sinais preparatórios. O fato de que nas outras cartas paulinas não há nenhum paralelo para a idéia do homem da iniquidade não chega a ser objeção, pois também não há nenhum paralelo exato em outras passagens e, Paulo tem o mesmo direito de qualquer outro de aparecer com uma idéia ou expressão inteiramente nova. Em nenhum outro lugar Paulo precisa refutar a afirmação de que “já tenha chegado o dia do Senhor” (2.2), de modo que não é de surpreender que a solução que aqui ele propõe não ocorra em nenhum outro lugar.

Alguns estudiosos vêem uma marcante diferença de estilo entre os dois escritos e concluem que um só autor não teria escrito de duas formas tão diferentes. Eles dizem que a primeira carta é calorosa e pitoresca e que a

---

<sup>3</sup>Veja Leon MORRIS, em *ἀπαξ καὶ δὶς* (NovT 1, p. 205-8). Parece que a expressão *ἀπαξ καὶ δὶς* (*hapax kai dis*) significa “mais de uma vez”; com *καί* (*kai*) prefixado, ela tem o sentido de “tanto em Tessalônica e mais de uma vez (algures)”. Não há contradição mesmo que Atos apresente o tempo total que Paulo passou em Tessalônica.

<sup>4</sup>MOFFATT nos lembra que é necessário assumir uma atitude de bom senso diante de problemas como este: “É incoerência dizer que a epístola é uma fraca imitação, se concorda com Atos, e não-autêntica, se discorda” (p. 71).

<sup>5</sup>Exemplo típico é J. A. Bailey, que argumenta incisivamente que 2 Tessalonicenses não foi escrito por Paulo, mas na última década do século I por um escritor que opunha-se ao ensino gnóstico e insistia no papel de idéias apocalípticas na mensagem cristã (Who wrote II Thessalonians? [NTS 25, p. 131-45]).

segunda é mais fria e formal. É possível que a diferença esteja sendo exagerada. Na verdade ela repousa em umas poucas expressões, tais como “cumpre-nos dar sempre graças a Deus” (2 Ts 1.3) e “nós vos ordenamos” (2 Ts 3.6). Também devemos ter em mente que a parte mais pitoresca da primeira carta aparece na seção em que Paulo se defende de seus críticos (2.1—3.13); fora disso e a diferença não é muito acentuada. Mas de qualquer forma devemos indagar por que Paulo teria sempre de escrever no mesmo estilo. Alguém faz isso?

O principal motivo apresentado para considerar 2 Tessalonicenses como não-autêntica é a combinação de semelhança e dessemelhança com a primeira carta. Em alguns lugares são semelhantes não somente as idéias apresentadas, mas até mesmo as palavras com que as idéias são expressas.<sup>6</sup> Insiste-se em que um escritor tão competente como Paulo não se repetiria dessa forma, e esses trechos são considerados evidências de imitação deliberada. Se esse tipo de coisa for somada as diferenças como aquelas que acabaram de ser vistas na escatologia, afirma-se que devemos considerar outra pessoa que não Paulo como o escritor de 2 Tessalonicenses. Contra essa conclusão, alguns têm afirmado que, quando temos todas as idéias, estilo e vocabulário paulinos nesta segunda carta, é melhor pensar no mesmo autor do que postular outro. Devemos, além disso, observar que os textos com fraseado semelhante são usadas de modo diferente. Por exemplo nas duas cartas o escritor fala de trabalhar com suas próprias mãos, mas, enquanto na primeira carta isso é dito logo no começo e revela o seu amor pelos convertidos e sua resolução de não ser pesado para eles (2.9), na segunda carta a expressão aparece mais tarde e é dita a fim de “oferecer-vos exemplo em nós mesmos, para nos imitardes” (3.7-9). Também devemos ter em mente que uma boa dose da semelhança na linguagem aparece no arcabouço literário — a introdução e a conclusão. Ainda outra consideração é o conhecimento detalhado da situação em Tessalônica, pressuposto naquilo que se diz em 3.6-15.

Portanto parece que não há objeções decisivas à autoria paulina e, tendo em vista as razões favoráveis, devemos sustentar que 2 Tessalonicenses é um escrito autêntico do apóstolo.<sup>7</sup> Se entendemos que esta carta foi escrita pouco depois da primeira carta em resposta a algumas dificuldades que haviam surgido, temos aí a melhor solução para o problema. Temos também de admitir a possibilidade

<sup>6</sup>B. RIGAUX apresenta listas desses textos (*Les épîtres aux Thessaloniens* [p. 133-4]).

<sup>7</sup>JOHNSON comenta: “*Second Thessalonians* é às vezes considerada não-autêntica, embora seja difícil apresentar uma argumentação convincente” (p. 266). E. BEST observa que “é curioso como a imensa maioria dos comentaristas aceita a carta como autêntica ao passo que aqueles que a rejeitam se acham entre os que abordam a carta do ponto de vista de ‘introdução’” (*A commentary on the first and second epistles to the Thessalonians*, p. 52). Robert JEWETT traz um útil apanhado de argumentos sobre autenticidade. Ele entende a primeira epístola como paulina e a segunda como provavelmente também autêntica (*The Thessalonian correspondence*, p. 3-18). Sobre esta última ele diz: “Embora a probabilidade de se demonstrar definitivamente a autoria paulina de 2 Tessalonicenses permaneça num nível baixo, a improbabilidade de falsificação é extremamente elevada” (p. 17-8).

de que Paulo empregou um secretário, o qual pode muito bem ter sido responsável por parte da redação.<sup>8</sup> Também devemos ter em mente que a segunda carta termina com “a saudação é de próprio punho: Paulo. Este é o sinal em cada epístola; é assim que eu assino” (3.17).<sup>9</sup> Se esta carta não é autêntica, é falsificação.<sup>10</sup> Não há nenhuma possibilidade de que o autor seja uma pessoa honesta e sincera, que escreve em nome de Paulo a fim de exprimir idéias que acha que o apóstolo teria satisfação em aceitar. A carta leva uma assinatura que explicitamente afirma ser a de Paulo. Será que um falsificador redigiria uma carta tão cristã como esta?<sup>11</sup>

### LOCAL DE ORIGEM

Estas cartas dão a impressão de serem bem antigas e de terem sido escritas de Atenas ou Corinto. Depois de fundar a igreja em Tessalônica e de fugir da cidade quando os judeus deram início a um tumulto (At 17.1-9), Paulo teve uma experiência parecida em Beréia, a qual fez com que ele fosse mandado para Atenas (At 17.10-15). Ele pregou naquela cidade, mas aparentemente com pouco resultado, após o que ele partiu para Corinto (At 18.1). Ele deve ter ficado bastante desanimado. Depois de bons começos em Filipos, Tessalônica e Beréia, seu trabalho fora atrapalhado por adversários fanáticos e, em seguida, experimentara quase nenhum sucesso em Atenas. Não é de admirar que ele dissesse aos coríntios: “Foi em fraqueza, temor e grande tremor que eu estive entre vós” (1 Co 2.3). Mas então Silas e Timóteo chegaram (At 18.5) com notícias de que os crentes em Tessalônica permaneciam firmes. Isso significava que, apesar dos reveses que Paulo experimentara, Deus estava realmente abençoando o seu trabalho.

Paulo diz que Timóteo “acaba de chegar da parte de vocês” (1 Ts 3.6,NVI). É possível entender que isso tem o sentido de que Timóteo acabou de juntar-se a Paulo em Atenas, pois, quando o apóstolo chegou ali, ele mandou um pedido para que Silas e Timóteo fossem estar com ele (At 17.15), e eles podem tê-lo alcançado ali. Nesse caso, ele os mandou de volta, porque, quando ele se encontrava em

<sup>8</sup>“Acaso não é o papel de um secretário (cf. 2 Ts 3.17) um fator importante para solucionar as dificuldades?” (HARRINGTON, p. 230).

<sup>9</sup>MCNEILE comenta que “a audácia, para não dizer algo pior, de acrescentar iii.17 é maior do que podemos admitir como possível, mesmo numa era em que a pseudonímia era um artifício literário admitido” (p. 117).

<sup>10</sup>“Se não é paulina, esta é uma falsificação extremamente ostensiva” (D. E. WHITELEY, *Thessalonians* [London, Oxford University Press, 1969] p. 11).

<sup>11</sup>Holland Hendrix, numa resenha do livro de Jewett, assinala que, caso se possa demonstrar que a carta não é autêntica, “o explícito reconhecimento da assinatura de Paulo como uma prática em *todas* as suas cartas (2 Ts 3.17) deve ser considerado compreensível como uma tática autenticadora por parte do falsificador” (*JBL* 107 [1988]: 765).

Corinto, eles chegaram vindos da Macedônia (At 18.5). Mas a interpretação mais provável de tudo isso é que Paulo escreveu 1 Tessalonicenses pouco depois de Timóteo alcançá-lo em Corinto. O período mais longo parece necessário para a situação chegar ao ponto que percebemos em 1 Tessalonicenses e para a fé dos crentes tornar-se conhecida em “toda parte” (1 Ts 1.8).<sup>12</sup> Como parece que 2 Tessalonicenses foi escrita não muito depois da primeira carta, ela também deve ter sido escrita em Corinto.

## DATA

Aquilo que dissemos sobre o local de origem revela as evidências básicas para a datação dessas cartas. Parece que ambas foram escritas em Corinto durante a campanha evangelística de Paulo naquela cidade. O fato de que a organização da igreja implícita nessas cartas é a mais simples possível harmoniza-se com essa reconstrução. Não há nenhuma referência a oficiais como presbíteros ou diáconos, mas somente “os que vos presidem no Senhor” (1 Ts 5.12). Isso também harmoniza-se com o trecho sobre a parúsia (1 Ts 4.13-18), a qual alguns têm interpretado (erroneamente segundo nosso ponto de vista) com o sentido de que a segunda vinda aconteceria durante a vida de Paulo. É difícil imaginar que a afirmação teria sido feita nessa linguagem caso a carta tenha sido escrita depois da morte de Paulo.

Pode-se sustentar, com base numa inscrição, que o procônsul Gálio (perante quem Paulo foi levado em Corinto [At 18.12]) chegou a Corinto no início do verão de 51 d.C.<sup>13</sup> Como Paulo havia exercido um ministério em Corinto antes da chegada de Gálio, muito provavelmente o apóstolo chegou a Corinto no início do ano 50. A primeira carta aos tessalonicenses teria sido escrita logo depois disso e a segunda alguns meses depois. Essas cartas estão, portanto, entre as mais antigas de Paulo que sobreviveram. Alguns colocam Gálatas mais cedo, mas nenhuma das outras.

Conforme assinalamos anteriormente, às vezes afirma-se que a estada de Paulo em Tessalônica deve ter durado mais do que a narrativa de Atos deixa transparecer. Em apoio a isso há a declaração de Paulo de que trabalhou noite e dia a fim de não ser um fardo para os tessalonicenses (1 Ts 2.7-9) e há também a declaração do apóstolo sobre a ajuda que os filipenses lhe enviaram enquanto ele estava em Tessalônica (Fp 4.16); afirma-se que essas declarações pressupõem um período mais longo. Mas mesmo que se admita tudo o que essas considerações implicam sobre a duração da estada de Paulo, isso não muda o fato de que

---

<sup>12</sup>MOFFATT considera que as referências à Acaia (1 Ts 1.7-8) são “suficientes para demonstrar” que a carta foi escrita de Corinto (p. 73).

<sup>13</sup>Veja acima o cap. 7. Veja também Leon MORRIS, em *The first and second epistle to the Thessalonians* (NICNT, p. 24-6).



Paulo não pode ter estado em Tessalônica por mais do que uns poucos meses. Suas cartas à igreja ali ainda seriam bem antigas.<sup>14</sup>

Aqueles que negam a autoria paulina de 2 Tessalonicenses tendem a atribuir uma data bem posterior à carta. Desse modo Enslin acredita que ela foi escrita “depois da morte de Paulo, talvez nos primeiros anos do século II”. Ele defende essa posição, alegando que a epístola foi escrita depois da morte de Paulo por alguém que queria assegurar que sua carta, na qual estava expondo “idéias posteriores acerca da parúsia”, tivesse a autoridade de Paulo<sup>15</sup>. Dificilmente isso constitui uma evidência convincente em favor de uma data posterior. Ademais, Enslin nem mesmo examina a questão de como, segundo sua teoria, a carta teria sido reconhecida como canônica já nos tempos de Marcião.<sup>16</sup> Marxsen atribuiu-lhe a uma data “logo depois de 70 d.C.”,<sup>17</sup> mas não apresenta nenhuma prova.

## A RELAÇÃO ENTRE 1 E 2 TESSALONICENSES

As duas cartas são dirigidas à igreja em Tessalônica, e o conteúdo coaduna-se com os destinatários. Não há motivo algum para duvidar disso. Mas por que duas cartas assim seriam enviadas à mesma igreja num curto espaço de tempo? Como entenderemos a maneira pela qual essas semelhanças e diferenças vieram a ser combinadas nas duas? Diversas soluções têm sido propostas.

### Uma Divisão entre Cristãos Judeus e Cristãos Gentios

A. Harnack tentou solucionar o problema em termos de destinatários. Ele achava que havia certa tensão entre os membros judeus e gentios da igreja e que Paulo, reconhecendo isso, escreveu duas cartas: 1 Tessalonicenses teria sido

---

<sup>14</sup>*E.g.*, R. H. FULLER chama a atenção para as considerações assinaladas acima (e comenta os presentes dos filipenses a Paulo, “dois numa quinzena é muita coisa!”), mas ainda atribui a 1 Tessalonicenses a data de 50 d.C. (p. 20). De qualquer forma, Fuller e aqueles que concordam com ele no que diz respeito a dois presentes enviados de Filipos enquanto Paulo estava em Tessalônica estão interpretando o grego com excessiva confiança. Provavelmente se refere a não mais de um presente em Tessalônica. Veja acima a seção “Conteúdo”, junto com a nota 3.

<sup>15</sup>ENSLIN (p. 244).

<sup>16</sup>PERRIN/DULING entendem que essa carta é “uma imitação deliberada de 1 Tessalonicenses por um membro de uma escola paulina” e situam-na no “contexto que conhecemos do livro de Apocalipse, que é um texto do final do primeiro século cristão” (p. 208-9). Mas eles não mencionam a dificuldade de sua inclusão no cânon de Marcião se foi escrita numa data tão tardia como essa.

<sup>17</sup>MARXSEN (p. 44).

dirigida ao segmento gentílico, e 2 Tessalonicenses, aos cristãos judeus.<sup>18</sup> A referência ao deixar os ídolos (1 Ts 1.9) caracteriza a primeira carta como dirigida a ex-pagãos, e Harnack achava que na segunda carta há um toque judaico que a torna apropriada para pessoas que conheciam o Antigo Testamento. Contudo, esse estilo judaico não tem sido óbvio para todos. Alguns indicam, por exemplo, que em 2 Tessalonicenses não há uma única citação do Antigo Testamento.

Um argumento correlato depende de aceitarmos a forma textual “Deus os escolheu como seus primeiros frutos” (2 Ts 2.13, NVI marg.), em vez de “Deus vos escolheu desde o princípio”. Em que sentido os tessalonicenses podiam ser rotulados de primícias? Eles não eram os primeiros cristãos, nem mesmo na Macedônia (essa honra era dos filipenses). Mas pode-se dizer que os judeus foram os primeiros em Tessalônica (At 17.4), e essa observação tem alimentado o argumento de que 2 Tessalonicenses foi escrito exclusivamente à ala judaica da igreja. Entretanto, mesmo que a forma textual alternativa “primeiros frutos” seja aceita, não é necessário concluir que a epístola seja dirigida a um grupo tão restrito. Em Tiago 1.18 todos os crentes são as primícias da criação divina; em Apocalipse 14.4 testemunhas e mártires fiéis são as primícias da humanidade. No contexto que está diante de nós é bem provável que a igreja como um todo seja as primícias (caso essa seja a forma textual correta) da humanidade para Deus.<sup>19</sup> Mas o mais importante é que há fortes motivos para sustentar que a ARA está correta: a forma textual deve ser “desde o princípio” e não “como seus primeiros frutos”.<sup>20</sup> Por outro lado, não existe maior conteúdo no argumento de que, visto que Paulo insiste em 1 Tessalonicenses que “todos” sejam saudados com um beijo santo e que a primeira carta seja lida a “todos” (1 Ts 5.26-27), ela deve ter sido escrita tanto para judeus quanto para gentios. Orientações como essas são bastante normais numa carta dirigida a toda a igreja, sem referências específicas a grupos dentro da igreja.

---

<sup>18</sup>A. HARNACK, *Das Problem des zweiten Thessalonicherbriefs* (SAB 31, p. 560-78). Kirsopp e Silva Lake sustentam que 1 Tessalonicenses foi escrito principalmente a gregos e 2 Tessalonicenses “exclusivamente para judeus”. Eles entendem que a segunda carta foi escrita para cristãos judeus quando Paulo percebeu que a primeira carta não os satisfaria (LAKE, p. 134-5).

<sup>19</sup>Esse é o entendimento de F. F. Bruce em *1 and 2 Thessalonians* (WBC, p. 190).

<sup>20</sup>A diferença é entre *ἀπαρχήν* (*aparchēn*, “como [suas] primícias”) e *ἀπ’ ἀρχῆς* (*ap’ archēs*, “desde [o] princípio”). Os MSS estão divididos quanto às evidências, e qualquer lado pode reivindicar um bom apoio nos MSS. Do ponto de vista da transcrição a probabilidade favorece “desde o princípio”, pois essa não é uma expressão paulina típica, ao passo que “primícias” é (e, por essa razão, os escribas tenderiam a alterar “desde o princípio” para “primícias” em vez de o contrário). Em nenhuma outr trecho Paulo associa primícias com eleição, mas ele tende a unir eleição com alguma expressão que a coloque no princípio. R. V. G. TASKER favorece “desde o princípio”, pois parece que isso está “de conformidade com o pensamento de Paulo” (*The Greek New Testament*, p. 440).

Independentemente de argumentos tais como esses, é impensável que Paulo aceitasse uma situação em que uma igreja estava tão dividida que era incapaz de se reunir como um todo. Quando enfrentou a divisão na igreja em Corinto, ele não tratou de nenhum outro assunto até ter deixado claro que se opunha totalmente a qualquer divisão em panelinhas dentro do grupo. Uma divisão assim é contestada por tudo o que sabemos da igreja apostólica. É verdade que havia diferenças de opinião, mas não a ponto de os crentes se desligarem uns dos outros. É claramente impossível conciliar o elogio que Paulo faz aos tessalonicenses com uma divisão marcada por ressentimento. Além disso, os destinatários das duas cartas são praticamente idênticos; certamente não há nenhuma indicação de que elas tenham sido dirigidas a grupos diferentes de crentes dentro da igreja. Há outras dificuldades. Na opinião de Harnack, Paulo apresenta aos crentes gentios o exemplo das igrejas judaicas na Judéia e os elogia por imitarem essas igrejas (1 Ts 2.14). As dificuldades se multiplicam: a hipótese deve ser rejeitada.

É possível que tenha mais base a idéia de Martin Dibelius, de que a carta “foi enviada somente a um grupo especial da igreja”,<sup>21</sup> ou a de E. Earle Ellis, de que devemos considerar “os irmãos” uma designação dos colaboradores tessalonicenses de Paulo e entender que a primeira epístola foi enviada a toda a igreja e a segunda epístola aos “irmãos”.<sup>22</sup> Ellis chama especialmente a atenção para a designação “primícias”, que é aplicada especificamente aos “irmãos” (2 Ts 2.13), indicando-os como separados para a obra de Deus. Ele também vê os “ociosos” (2 Ts 3.6-15) como pessoas que “recebem apoio financeiro ou, pelo menos, refeições comunais”, e acha que Paulo está desafiando-os a seguirem o seu exemplo.<sup>23</sup> Mas pode-se questionar o raciocínio de Ellis. As evidências textuais de “primícias” não são suficientes, e é difícil entender a incisiva denúncia dos ociosos como referência a uma classe de obreiros da igreja.

Um problema com todas as hipóteses de que 2 Tessalonicenses foi escrita para um grupo diferente de 1 Tessalonicenses é a indicação dos destinatários. Em sua forma presente a carta foi enviada “à igreja dos tessalonicenses”, expressão idêntica à da introdução de 1 Tessalonicenses. Não há provas de que isso substitua qualquer outra forma de indicação de destinatário. Surgem duas perguntas. Primeiro, se as duas cartas foram originariamente enviadas a dois grupos diferentes de cristãos, por que são dirigidas ao mesmo grupo? Segundo, se originariamente havia uma indicação diferente de destinatário em uma das cartas, por que isso foi mudado? Quando acrescentamos que o conteúdo de ambas as cartas é bastante apropriado a epístolas dirigidas a toda a igreja tessalonicenses, parece que a hipótese não ficou demonstrada.

---

<sup>21</sup>Martin DIBELIUS, *A fresh approach to the New Testament and early Christian literature* (p. 152).

<sup>22</sup>E. Earle ELLIS, *Paul and his co-workers* (NTS 17, p. 449-51).

<sup>23</sup>*Ibid.* (p. 450).

### Co-autoria

Silas e Timóteo são ligados a Paulo na introdução das duas cartas, e isso dá espaço para a proposta de que um dos dois foi responsável por uma das cartas ou pelas duas. Se um dos dois escreveu as duas, temos o mesmo problema que com Paulo. Se Paulo escreveu 1 Tessalonicenses e um deles 2 Tessalonicenses, temos o problema da semelhança entre as duas cartas e também o fato de que Paulo assinou 2 Tessalonicenses. Embora pouco saibamos sobre o exato papel de um amanuense no século I,<sup>24</sup> parece que propostas dentro dessa linha de raciocínio correm o risco de explicar o obscuro com o que é mais obscuro ainda.

### Inversão na Ordem

Alguns têm proposto que 2 Tessalonicenses foi escrita antes de 1 Tessalonicenses.<sup>25</sup> Não pode haver qualquer objeção *a priori* à inversão na ordem; é uma questão de evidências. Nenhuma carta afirma vir antes ou depois da outra, e é possível que a ordem tradicional tenha surgido por nenhuma razão mais profunda que não o comprimento maior de 1 Tessalonicenses. Na igreja primitiva havia a tendência de dispor as cartas em ordem de tamanho, com as mais compridas primeiro. De modo que devemos examinar os argumentos apresentados.

Alguns estudiosos acreditam que nossos problemas ocorrem principalmente porque lemos as cartas na ordem tradicional, pressupondo que 2 Tessalonicenses fica na esteira de 1 Tessalonicenses. 2 Tessalonicenses, por sua vez, é muito mais atraente como uma primeira carta e, por deixar um bom número de assuntos sem tratamento, requer uma carta mais completa em seguida. A objeção é apoiada por várias considerações. Por exemplo, as tribulações que estão no auge em 2 Tessalonicenses são coisa do passado na primeira carta (veja 1 Ts 2.14). As dificuldades internas da igreja são algo novo na segunda carta, mas não constituem novidade na primeira. Os esclarecimentos sobre o autógrafo (2 Ts 3.17) são úteis numa primeira carta, mas não numa posterior.<sup>26</sup> Que os crentes não precisam ser instruídos acerca de datas (1 Ts 5.1) seguiria ao ensino dado na segunda carta. Paulo teria enviado uma carta junto com Timóteo quando o enviou a Tessalônica (1 Ts 3.2). Propõe-se que essa carta deve ter sido 2 Tessalonicenses.

---

<sup>24</sup>Veja Richard N. LONGENECKER, em *On the form, function, and authority of the New Testament letters* (*Scripture and Truth*, ed. por D. A. Carson e John D. Woodbridge, p. 101-14).

<sup>25</sup>A hipótese é defendida, por exemplo, por T. W. MANSON, em *Studies in the gospels and epistles* (p. 268-78).

<sup>26</sup>Em contraste, W. Hendriksen enfatiza “em cada epístola” (“em todas as minhas cartas”, NVI) e comenta que isso “é mais fácil de entender caso essa tenha sido uma segunda em vez de uma primeira carta” (*New Testament commentary: Exposition of I and II Thessalonians*, p. 17).

Estas e outras considerações não são suficientemente persuasivas. Não é de todo certo que as tribulações tinham acabado quando 1 Tessalonicenses foi escrita (veja 1 Ts 3.3). Guthrie afirma que, “visto que 1 Tessalonicenses teve em parte o objetivo de encorajar, algumas tribulações ainda eram esperadas no futuro”.<sup>27</sup> Também não há quaisquer indícios de novas dificuldades internas em 2 Tessalonicenses. E que não era preciso explicar um autógrafo na primeira carta é demonstrado pelo fato de que não se vê nenhuma explicação do gênero em quaisquer das outras cartas de Paulo (a maioria das quais são primeiras cartas).<sup>28</sup> Seu uso aqui indica a existência de circunstâncias incomuns em Tessalônica (veja 2 Ts 2.2). O argumento escatológico é muito fraco; ele poderia ser expresso para favorecer a prioridade tanto de uma quanto da outra carta. Dificilmente Timóteo seria o portador de uma carta da qual ele era um dos autores.

Contra a idéia de que as epístolas aos tessalonicenses devem ser invertidas, afirma-se que os problemas decorrentes de perseguição, a parúsia e a ociosidade parecem ser mais urgentes em 2 Tessalonicenses.<sup>29</sup> Também se assinala que nessa carta existem referências a uma carta de Paulo (2 Ts 2.15; 3.17), o que parece nos indicar 1 Tessalonicenses. O tom mais caloroso da primeira carta seria um resultado natural da notícia que Timóteo acabara de trazer, e o tom um pouco mais frio de 2 Tessalonicenses seria natural mais tarde. Causa impacto em Wikenhauser o vigor das expressões em que Paulo fala de estar separado dos tessalonicenses (1 Ts 2.17—3.6); ele diz sem rodeios que, segundo esse trecho, 1 Tessalonicenses é “sua primeira epístola à comunidade”.<sup>30</sup> Certamente ela soa assim.

Parece, então, que não há motivos suficientes para inverter a ordem das duas cartas. É melhor ficar com a ordem tradicional.

## OCASIÃO

Timóteo havia acabado de chegar de Tessalônica, e alguns sustentam que ele trouxe uma carta à qual 1 Tessalonicenses era uma resposta. Indicam as palavras “quanto a” (4.9, 13; 5.1), que Paulo emprega ao responder a assuntos

<sup>27</sup>GUTHRIE (p. 600).

<sup>28</sup>Chama-se a atenção para o autógrafo em 1 Co 16.21, que não é a primeira carta de Paulo aos coríntios (veja 1 Co 5.9).

<sup>29</sup>Segundo William NEIL, “em cada um dos temas abordados — perseguição, segunda vinda, ociosidade — há uma óbvia intensificação das dificuldades e um desdobramento da situação, em relação à primeira carta, o que torna impossível qualquer alteração da seqüência”. Acrescenta Neil: “Faltam aqui as reminiscências pessoais tão características da primeira epístola — elas não são mais necessárias naquilo que é praticamente um apêndice” (*The epistle of Paul to the Thessalonians* [London, Hodder & Stoughton, 1950], p. xx).

<sup>30</sup>WIKENHAUSER (p. 370).

levantados numa carta que os coríntios lhe enviaram (1 Co 7.1, 25; 8.1). Propõem que Paulo trata de alguns temas como se preferisse não fazê-lo (1 Ts 4.9; 5.1), o que significa que ele está respondendo a assuntos que haviam sido levantados numa carta.

Uma carta assim pode ter existido, mas não temos indícios suficientes para ter certeza. “Quanto a” é usado com outros objetivos além de responder cartas, e todos temos às vezes de tratar de assuntos que não escolhemos, mesmo quando não estamos respondendo a uma carta. Claro está que Paulo escreve para atender às necessidades dos tessalonicenses, que o relatório de Timóteo lhe havia trazido.

Parece que adversários judeus da igreja estavam caluniando Paulo. Se conseguissem persuadir os convertidos de que Paulo estava simplesmente procurando arrancar dinheiro deles e que a mensagem que ele pregava provinha dele próprio, sem autorização divina, eles tornariam difícil para os novos cristãos permanecerem firmes em sua fé. De sorte que Paulo gasta um bom tempo dos três primeiros capítulos refutando o tipo de acusação que poderia ser feita contra ele. Ele tem como objetivo fortalecer seus amigos numa época de perseguição (1 Ts 2.14) e incentivá-los a viverem vidas verdadeiramente cristãs, não adotando padrões sexuais pagãos (4.3-8). Parece que alguns crentes achavam que Cristo voltaria logo e, quando alguns deles morreram, os sobreviventes acharam que os falecidos perderiam todas as maravilhas da parúsia, de sorte que Paulo escreveu para corrigi-los quanto a esse assunto (4.13-18). Semelhantemente havia necessidade de ensino sobre os últimos tempos (5.1-11). Alguns dos crentes aparentemente eram ociosos, dependendo do sustento de outros (4.11-12). A autoridade dos líderes talvez tenha sido questionada (5.12-13), e o papel dos dons espirituais não estava claro para todos (5.19-20).

Em resumo, Paulo escreveu para atender às necessidades do seu rebanho. Os crentes de Tessalônica constituíam uma igreja nova, não tendo estado na fé o tempo suficiente para compreenderem muitas coisas que já eram ponto pacífico para cristãos mais amadurecidos. Paulo, o seu pai espiritual, estava interessado neles e escreveu para ajudá-los a prosseguirem no serviço de seu Senhor.

2 Tessalonicenses basicamente aprofunda os mesmos assuntos. Em alguns aspectos a primeira carta tinha tido sucesso, e não havia necessidade de repetição. É assim que Paulo passa boa parte do tempo em 1 Tessalonicenses defendendo-se de ataques caluniosos, mas não trata disso na segunda carta.<sup>31</sup> É evidente que ele havia calado a oposição. Mas em outros aspectos ele enfrenta os mesmos problemas. Existe ensino novo (como na questão do “iníquo”, 2.8), mas na maior parte da carta parece que Paulo está reforçando aquilo que escrevera na anterior. O problema da ociosidade persistia e, portanto, recebe maior ênfase nesta segunda carta (2 Ts 3.6-13). Mal-entendidos sobre a parúsia tinham de ser corrigidos, os vacilantes tinham de ser encorajados, pecadores tinham de emen-

<sup>31</sup>“As palavras dele atingiram o alvo; na segunda epístola não existe o menor eco da *apologia*” (FRAME, em *Commentary* [p. 10]).

dar seus caminhos. 2 Tessalonicenses é mais uma obra de aconselhamento pastoral, um meio de pôr a jovem igreja no caminho certo.

### TEXTO

Uma indicação do estado em geral bom do texto é que nos oito capítulos dessas duas epístolas o texto grego UBS<sup>3</sup> assinala apenas 20 trechos em que variantes merecem ser registradas, e nenhuma dessas variantes é suficientemente incerta para exigir classificação na categoria 'D'. Isso não significa que não existem problemas. Podem ocorrer debates intermináveis sobre se devemos ler "dóceis" ou "filhos" em 1 Tessalonicenses 2.7, onde os manuscritos divergem apenas quanto a incluir ou omitir um  $\nu$  grego (a letra *n*). Mas, qualquer que seja nossa escolha, a força do argumento de Paulo não é muito afetada. O mesmo acontece com outros textos.

### ACEITAÇÃO NO CÂNON

É possível que haja reflexos da primeira epístola em *1 Clemente* e em Inácio, mas isso não é certo. O que está claro é que ela é incluída no cânon de Marcião<sup>32</sup> e no Fragmento Muratoriano e é citada nominalmente por Ireneu. Parece que ela não despertou dúvidas. 2 Tessalonicenses é atestada por Policarpo e possivelmente Inácio e Justino. Está incluída no Cânon de Marcião e no Fragmento Muratoriano. Ireneu cita-a nominalmente.

Vemos que as duas cartas foram aceitas em épocas bem remotas; parece que não houve dúvidas na igreja primitiva sobre seu lugar no cânon.

### TESSALONICENSIS EM ESTUDOS RECENTES

A tendência dos trabalhos recentes sobre a correspondência tessalonicense é a tentativa tanto de elucidar a *história social* do contexto em que essas cartas foram escritas como de elaborar *modelos sociológicos* que lancem luz sobre a igreja ali existente. Escritores como R. Jewett,<sup>33</sup> A. J. Malherbe<sup>34</sup> e W. A. Meeks<sup>35</sup> têm ressaltado a importância de examinar o contexto cultural pressuposto por essas cartas. Malherbe, por exemplo, aponta para a importância da "ínsula", que

---

<sup>32</sup>Quando Marcião é citado, devemos ter em mente a afirmação de KÜMMEL de que é "muito improvável que Marcião tenha sido o primeiro a reunir essas epístolas". De acordo com Kümmel, "pelo menos por volta do início do século II uma coletânea de epístolas paulinas era conhecida na Ásia Menor e é muito provável que esse cânon já contivesse todas as dez epístolas do cânon de Marcião" (p. 338).

<sup>33</sup>R. JEWETT, *The Thessalonian correspondence*.

<sup>34</sup>A. J. MALHERBE, *Paul and the Thessalonians*.

<sup>35</sup>W. A. MEEKS, *The first urban Christians*.

era comum nas cidades da época: uma fileira de lojas voltadas para a rua, enquanto proprietários, trabalhadores e suas famílias viviam em cima ou atrás das lojas e constituíam uma comunidade natural em que os pregadores podiam trabalhar e pregar. Ele indica o cuidado pastoral tão evidente naquilo que Paulo escreveu e tão ausente na maioria das cartas daquela época que chegaram até nós. Jewett examina as condições políticas, sociais, econômicas e religiosas vigentes na cidade. Essas abordagens lançam novas luzes sobre essa correspondência e nos ajudam a compreender melhor algumas coisas que Paulo escreveu. Por contraste, a tendência de impor modelos sociológicos contemporâneos (Jewett dedica seu capítulo nono ao “modelo milenarista”) a igrejas do século I é, com frequência, um pouco enganosa. Em comparação com os universos estatísticos imensos em que esses modelos contemporâneos foram inicialmente empregados, dispomos de bem poucas informações sobre o século I. Às vezes esses modelos se tornam coercivos, e informações sutis mas importantes são desconsideradas ou deformadas no esforço de fazer com que o modelo se encaixe.

Uns poucos eruditos têm sustentado que 1 Tessalonicenses é uma obra composta, às vezes pensando ver Paulo como autor de fragmentos que foram ajuntados e às vezes atribuindo trechos da carta a outros que não Paulo. E. Best analisa,<sup>36</sup> por exemplo, as teorias de K. Eckart<sup>37</sup> e W. Schmithals<sup>38</sup>, mas acha difícil aceitar suas teorias. “Paulo era ao tanto um pensador demasiadamente profundo quanto uma personalidade demasiadamente irrequieta para ser enquadrado dentro das categorias de um padrão imutável de redação de cartas.”<sup>39</sup> Uma vez que aceitamos a tese de que não se pode limitar Paulo às convenções dos seus tempos quanto à redação epistolar, os supostos problemas de 1 Tessalonicenses já não parecem difíceis. Certamente não exigem a hipótese de que o apóstolo escreveu várias cartas que foram combinadas numa única.

Tem-se prestado bastante atenção, especialmente nos Estados Unidos, à forma da carta e à função das várias partes que a crítica da forma revela. Em geral acredita-se que esse aspecto dos estudos paulinos remonta à publicação, em 1939, do livro *Form and function of the Pauline thanksgiving*, de P. Schubert.<sup>40</sup> Isso conduz a diferenças de opinião quanto à centralidade da seção autobiográfica.

<sup>36</sup>BEST, *Commentary* (p. 30-5). J. C. Hurd sustenta que “com relação a 1 Tessalonicenses teorias de partição têm parecido arbitrarias e são certamente contraditórias”. Ele vê um “um pouco mais de peso” no ponto de vista de que 2.13-16 é um trecho não-paulino, mas estudos estruturais “tornam improvável até mesmo esta proposta” (*Thessalonians, First Letter to* [*IDBSup*, p. 900]).

<sup>37</sup>K. G. ECKART, *Der zweite echte Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher*. (*ZTK* 58, p. 30-44).

<sup>38</sup>W. SCHIMITHALS, *Die Thessalonicherbriefe als Briefkompositionem*, em *Zeit und Geschichte*, Fs. Rudolf Bultmann, ed. E. DINKLER (p. 295-315).

<sup>39</sup>BEST, *Commentary* (p. 35). W. MARXSEN considera “a clara estrutura e a consistência interna da carta” uma objeção à hipótese de uma combinação de partes originariamente separadas (p. 36).

<sup>40</sup>P. SCHUBERT, *Form and function of the Pauline thanksgiving*.



ca de 1 Tessalonicenses (caps. 1—3) e à seção parenética (caps. 4—5). Vários escritores têm chamado a atenção para aquilo que é denominado de a *parúsia* apostólica (ou seja, sua presença ou sua aparição iminente) — uma seção que aparece entre o corpo da carta e a exortação e que revela o desejo do escritor de ir até os destinatários, dos obstáculos a isso, talvez o envio de um emissário, da busca da aprovação divina e indicações do benefício que resultaria para o apóstolo, para os destinatários ou ambos. Por esse motivo H. Boers insiste em que “em 1 Tessalonicenses o propósito da carta se vê na íntima relação entre ação de graças, defesa apostólica e *parúsia* apostólica”.<sup>41</sup> Uma dose considerável de esforço árduo tem sido dedicada a esse estudo da carta mas, com todo respeito aos participantes, não é fácil ver que isso tenha trazido algum progresso significativo em nosso entendimento do que Paulo escreveu.

Em tempos recentes vários estudiosos têm dado atenção a problemas relacionados com a autoria de 2 Tessalonicenses. Como vimos anteriormente, tem havido propostas de que um dos auxiliares de Paulo escreveu a carta, que 2 Tessalonicenses na verdade foi escrita antes de 1 Tessalonicenses ou que as duas foram escritas para públicos diferentes. Outros têm proposto que 2 Tessalonicenses foi escrita para Filipos ou que a carta é constituída de diversos fragmentos ajuntados por um redator. Nenhuma dessas teses tem conquistado ampla aceitação. Vários estudiosos exploram a teoria de que 2 Tessalonicenses é um pseudepígrafe. Às vezes eles propõem que o propósito era substituir 1 Tessalonicenses (alguns sugerem que isso está implícito em 2 Ts 2.2), que por diversos motivos desagradava o escritor do pseudepígrafe.<sup>42</sup> Outros acham que o escritor escreveu devido à sua estima por Paulo e tentou, no espírito do grande apóstolo, acrescentar uma mensagem para seus próprios dias àquilo que o apóstolo escrevera para atender às necessidades de um período anterior. Essas hipóteses, contudo, não têm tido muito mais sucesso do que as outras que assinalamos.

Um problema é que ninguém parece ter trazido uma situação histórica convincente para um pseudepígrafe. Quando foi escrito? Para quem? Com que objetivo? As respostas apresentadas a essas perguntas satisfazem poucas pessoas além dos proponentes das hipóteses. Childs queixa-se de que “as duas tentativas mais recentes, por Trilling e Marxsen, de elaborar a hipótese de pseudepígrafe na forma de um comentário levantaram uma nova série de dificuldades exegéticas”. Ele percebe um problema na situação imaginada na carta; ademais, “o esforço de descobrir aspectos pós-paulinos, em particular para desenvolver um

---

<sup>41</sup>H. BOERS, *The form-critical study of Paul's letters: 1 Thessalonians as a case study* (NTS 22, p. 153).

<sup>42</sup>F. F. BRUCE (*1 and 2 Thessalonians*, p. xl) examina o ponto de vista de A. Lindemann (*Zum Abfassungszweck des zweiten Thessalonicherbriefes* [ZNW 68, p. 35-47]), que sustenta que um escritor desconhecido que não gostava da escatologia de 1 Tessalonicenses escreveu 2 Tessalonicenses para substituí-la. A igreja não partilhou da rejeição, mas aceitou o pseudepígrafo.

retrato ideal de Paulo, parece freqüentemente pouco convincente e bastante forçado”. Em Marxsen “surge uma nova forma de psicologização”.<sup>43</sup>

Childs passa a levantar a possibilidade de que “2 Tessalonicenses foi escrita por alguém sob a orientação geral de Paulo e assinada pelo apóstolo para legitimar a carta, a qual foi de fato escrita por meio de um auxiliar”.<sup>44</sup> Ele não entende que a vinculação de Silas e Timóteo a Paulo na introdução milite contra isso e passa a situar a carta “num período consideravelmente posterior ao proposto pela posição tradicional”. Mas, quando chega à situação que deu origem a essa carta, ele é capaz apenas de dizer que essa foi “uma situação histórica peculiar de uma igreja, cujos detalhes exatos foram em grande parte perdidos”<sup>45</sup> — o que se aproxima bastante da objeção que o próprio Childs fez a outros que apresentaram a hipótese de pseudepígrafe.<sup>46</sup>

Alguns têm defendido que essas cartas são corretamente entendidas apenas quando se entende que elas tratam do problema do gnosticismo. Marxsen sustenta assim com relação a 2 Tessalonicenses. Ele cita 2.2, “supondo tenha chegado o Dia do Senhor”, e diz: “A dificuldade desaparece, se reconhecermos que aqui uma idéia gnóstica está sendo expressa apocalipticamente.” Ele passa a dizer: “Isso nos fornece uma pista para entendermos a situação toda.”<sup>47</sup> Mas essa base é muito tênue para, em cima dela, construirmos uma superestrutura gnóstica: durante séculos outras explicações para esse texto foram consideradas bastante satisfatórias. F. F. Bruce talvez acertou na mosca ao dizer o seguinte sobre essa abordagem: “Na verdade não há nada nas cartas aos tessalonicenses que exija uma explicação em termos de gnosticismo; o gnosticismo transparece nessas cartas somente depois de o afirmarmos.”<sup>48</sup>

## A CONTRIBUIÇÃO DAS EPÍSTOLAS AOS TESSALONICENSES

Estas cartas oferecem contribuições importantes ao nosso conhecimento da escatologia. Na primeira carta ficamos sabendo que não há problema algum com

---

<sup>43</sup>CHILDS (p. 365).

<sup>44</sup>*Ibid* (p. 370).

<sup>45</sup>*Ibid* (p. 371).

<sup>46</sup>Ele afirmou a respeito de outros: “Está longe de ser óbvio que a hipótese pseudepígrafa tenha sido bem-sucedida na descrição de um contexto histórico apropriado para a carta. As propostas continuam vagas e hipotéticas, com poucos indícios concretos em que se basear” (CHILDS, p. 364). Certamente é válido fazer essa crítica ao seu próprio ponto de vista

<sup>47</sup>MARXSEN (p. 39). A teoria de Marxsen implica ainda a pressuposição de que o autor de 2 Tessalonicenses não foi Paulo, sobre o que MARTIN comenta: “A tese de Marxsen cai por terra devido às íntimas conexões lingüísticas entre as duas epístolas” (vol. 2, p. 168).

<sup>48</sup>BRUCE, *1 and 2 Thessalonians* (p. xlvi). Para um exame do ponto de vista de W. Schmithals de que Paulo está sendo confrontado por um gnosticismo semelhante ao de Corinto, veja BEST, em *Commentary* (p. 16-9).

crentes que morrem antes da parúsia. Quando Jesus voltar, essas pessoas serão as primeiras a ressurgir dos mortos, e elas virão com ele. Depois disso os crentes que estiverem vivos na ocasião serão arrebatados para se encontrarem com o Senhor. “E assim, estaremos para sempre com o Senhor” (1 Ts 4.17). Nenhum outro trecho das Escrituras é tão explícito quanto este; qualquer que seja a maneira como entendamos o assim chamado arrebatamento, é esta carta que fala a respeito dele. E perto do fim de cada capítulo desta carta há referência a algum aspecto da segunda vinda. Mas Paulo não estimula a especulação a respeito da data da parúsia. Ela ocorrerá inesperadamente (1 Ts 5.1-2), e o importante é que, “quer estejamos acordados quer dormindo, vivamos unidos a ele” (1 Ts 5.10, NVI).

Na mesma linha de raciocínio, na segunda carta Paulo estimula os crentes a não ficarem agitados ou perturbados com especulações escatológicas (2 Ts 2.2) e passa a indicar eventos que precederão a parúsia, especialmente o aparecimento do “homem do pecado” (2 Ts 2.3, NVI). Pode não ser fácil combinar essas idéias de que a parúsia ocorrerá de forma totalmente inesperada (como um ladrão de noite) e de que será precedida de sinais, mas os dois aspectos ocorrem em outras passagens do Novo Testamento. O que Paulo registrou de forma tão cristalina nesses escritos mais antigos é o ensino cristão primitivo padrão. Não devemos desconsiderar o outro detalhe que, embora em outras partes do Novo Testamento tenhamos informações sobre o Anticristo e sobre o mal que coincidiria com seu aparecimento, este é o único lugar em que ele é chamado de “homem do pecado” (NVI). A descrição paulina do que o Anticristo fará e de como será vencido são também peculiares ao apóstolo. Ele está nos contando algo novo e não simplesmente repetindo ensino escatológico padrão.

As duas cartas expressam a profunda solicitude pastoral que o apóstolo tinha por seus convertidos e, com isso, revelam-nos algo da personalidade do grande apóstolo.<sup>49</sup> Os tessalonicenses eram crentes novos e se viram objeto de alguma forma de perseguição por causa de sua fé. Por esse motivo necessitavam de orientação e estímulo, e Paulo lhes forneceu ambos. Não devemos deixar de observar que essa atitude se vê já tão cedo na história do cristianismo. Mas, em que pesem os seus conselhos e suas instruções diretas dados de tempos em tempos, Paulo evita o paternalismo. Ele havia deixado Tessalônica pouco depois da fundação da igreja e, embora estivesse pronto a escrever cartas que ajudassem seus convertidos, confiava que dependeriam do Senhor e não dele.

Segundo parece, Paulo fora acusado de várias fraquezas: ele havia enganado os convertidos com adulações e coisas do gênero, ele estava interessado no dinheiro e não no progresso espiritual deles, ele não tinha nenhum amor por eles. Ao refutar essas acusações, expõe a evangelistas e pastores de todas as tempos lições importantes sobre o tipo de vida que devem ter (1 Ts 2.1-10).

---

<sup>49</sup>“Temos, portanto, um vislumbre da natureza do missionário Paulo [...] Em nenhuma outra parte encontramos um Paulo mais humano e amável” (NEIL, em *Thessalonians* [p. xxvii]).

E ele apresenta verdades importantes sobre o tipo de vida que as pessoas das congregações cristãs devem ter. Nos tempos como os nossos o seu ensino sobre a pureza sexual é importante (1 Ts 4.3-8). Hoje em dia, com frequência as pessoas imaginam que uma moralidade sexual menos rígida é algo inteiramente novo e talvez um sinal do espírito contemporâneo esclarecido. O raciocínio delas é que o cristianismo era adequado para tempos anteriores, quando as pessoas viviam de forma mais correta, mas não para tempos como os nossos. Devemos ter em mente que o mundo romano do século I tinha um padrão moral bem baixo,<sup>50</sup> alguém já disse muito apropriadamente que a única virtude inteiramente nova que os cristãos trouxeram ao mundo foi a castidade. Essa carta bem antiga mostra o caminho da libertação para pessoas sujeitas à concupiscência, que caracteriza muitos que pensam que foram emancipados, mas que na verdade são escravos de seus próprios desejos.

Paulo quer que, em todas as esferas da vida, seus convertidos vivam como “filhos da luz e filhos do dia” (1 Ts 5.5). Isso importa em aceitar padrões elevados em todas as áreas da vida. Na Tessalônica do século I isso significava trabalhar e ter o seu ganha-pão (1 Ts 4.11-12; 5.14). Alguns dos convertidos aparentemente eram lerdos em aprender essa lição, e na segunda carta Paulo tem mais a dizer a respeito (2 Ts 3.6-12).

Também é importante assinalar que 2 Tessalonicenses deixa claro que estamos todos sujeitos ao juízo de Deus. Há uma descrição vívida do que isso significa (2 Ts 1.5-10); deve estar claro para nós de que todos somos pessoas responsáveis. Um dia, Paulo está dizendo, teremos de prestar contas de nós mesmos a Deus, e isso não é simples formalidade. O mal será castigado, e os pecadores não devem jamais imaginar que conseguirão escapar. O fogo ardente e os anjos poderosos de que Paulo escreve lembram-nos da força que prevalecerá no fim e da certeza da derrota final do mal.

Muito disso há de ser encontrado em outras passagens do Novo Testamento. Mas está incluído aqui, visto que estas cartas encontram-se entre os mais antigos escritos cristãos que temos, sendo possivelmente os mais antigos. Não devemos deixar despercebida a natureza revolucionária do que elas ensinam, mesmo que boa parte disso agora faça parte da herança comum do conhecimento cristão.

---

<sup>50</sup>W. E. H. LECKY resumiu a atitude grega: “Uma combinação de circunstâncias havia elevado [toda a classe de cortesãs], em seu valor real e na estima popular, a uma posição sem precedentes, e uma aversão ao casamento tornou-se bastante generalizada, e relacionamentos extramatrimoniais surgiram com a mais absoluta franqueza e em meio a uma total publicidade” (*History of European morals from Augustus to Charlemagne*, vol. 2, p. 297).

---

## as epístolas pastorais

### A RELAÇÃO DAS PASTORAIS COM OUTRAS EPÍSTOLAS PAULINAS

As duas epístolas a Timóteo e a a Tito são geralmente classificadas juntas sob o título “Epístolas Pastorais”, que aparentemente lhes foi dado por D. N. Berdot em 1703, no que foi seguido por Paul Anton em 1726.<sup>1</sup> Nos estudos contemporâneos a expressão é empregada quase que universalmente. Objeta-se que o título não é totalmente apropriado porque as cartas não estão repletas de deveres pastorais. No entanto, por serem dirigidas a pessoas que tinham responsabilidades pastorais e estavam incumbidas de nomear pastores, não devíamos implicar com o título. As três cartas constituem uma unidade pelo fato de serem as únicas cartas neotestamentárias dirigidas a indivíduos com essas responsabilidades (Filemom é dirigida a um indivíduo, mas que não estava numa posição como a de Timóteo ou Tito).

Não há, contudo, nada que indique que foram escritas na mesma data ou do mesmo local ou que o autor pretendesse que fossem estudadas em conjunto. Em estudos contemporâneos são quase rotineiramente tratadas como um grupo, e é necessário considerar as três juntas se vamos seguir o método contemporâneo. Mas entre elas existem diferenças que podem ser importantes. Por exemplo, enquanto 1 Timóteo trata bastante do ministério da igreja, 2 Timóteo não tem praticamente nada a respeito, e Tito bem pouco. Os falsos ensinamentos estão sendo atacados em todas as três cartas, e é comum considerá-los como se fossem os

---

<sup>1</sup>Conforme Donald GUTHRIE, em *The Pastoral Epistles* (p. 11).

mesmos em todos os casos,<sup>2</sup> mas precisamos verificar se isso corresponde de fato à verdade. Vendo a questão de outro ângulo, Johnson destaca que a correspondência tessalonicense poderia muito bem dar uma impressão diferente caso decidíssemos isolar essas cartas dos demais escritos paulinos e tratá-las como um grupo independente. Ele mostra da seguinte maneira o outro lado da moeda: “Se lermos Tito junto com outras cartas de viagem ou 2 Timóteo junto com outras cartas da prisão, diminui grandemente a estranheza que elas causam”.<sup>3</sup> Ao tratarmos de problemas que surgem a partir desses três escritos, devemos ter em mente que as coisas parecem bem diferentes se estudamos cada uma delas isoladamente ou num grupo à parte.

A ortodoxia crítica contemporânea insiste em que as epístolas pastorais foram todas elas escritas por outra pessoa que não Paulo e numa data consideravelmente posterior à do apóstolo. Considerações de estilo, vocabulário, atenção à ordem eclesiástica e atitude diante da ortodoxia e de ensinamentos heréticos são algumas das coisas que levam a maioria dos estudiosos a sustentar que as cartas são pseudonímicas e que não se encaixam no mundo de Paulo. Apesar de todas as suas diferenças, existem muitos elos com o ensino de Paulo, de forma que em geral se aceita que elas procedem de um paulinista convicto. A idéia é que o escritor está tratando de problemas dos seus próprios dias como alguém que bebeu profundamente do poço paulino. Ele está tentando dizer às pessoas dos seus próprios dias aquilo que achava que Paulo teria dito se o apóstolo tivesse sido confrontado com essa situação. As seguintes considerações são importantes.

### Vocabulário

Um forte argumento é elaborado a partir das diferenças de vocabulário entre as três epístolas pastorais e as dez epístolas paulinas. P. N. Harrison trabalhou em cima da obra de estudiosos que o precederam e compilou algumas estatísticas impressionantes.<sup>4</sup> Ele destacou que as três epístolas pastorais empregam 902

---

<sup>2</sup>Essa teoria faz parte de um esforço conjunto, entre estudiosos contemporâneos, para elaborar um contexto exato e confiável para todas as três epístolas pastorais, vistas conjuntamente. É apresentado incisivamente (embora partindo de perspectivas diferentes) por, entre outros, David C. VERNER, em *The household of God: The social world of the pastoral epistles* (SBLDS 71); Gordon D. FEE, em *1 and 2 Timothy, Titus* (GNC); e Philip TOWNER, em *The goal of our instruction: The structure of theology and ethics in the pastoral epistles*, (JSNTSupp 34).

<sup>3</sup>JOHNSON (p. 382).

<sup>4</sup>P. N. HARRISON, *The problem of the pastoral epistles* (p. 20 e ss). O argumento de Harrison é polido e reforçado por K. GRAYSTON & G. HERDAN, que empregam um método estatístico melhorado (*The authorship of the pastorals in the light of statistical studies* [NTS 6, p. 1-15]). Mais recentemente A. Q. Morton e alguns de seus colegas utilizaram análises estatísticas de aspectos como a palavra final nas frases paulinas, o comprimento das sentenças, a gama de diferentes tipos de conjunções e coisas do gênero. Anthony

palavras, das quais 54 são nomes próprios. Das 848 palavras restantes, 306 (mais de um terço do total) não ocorrem nas outras dez epístolas paulinas. Desses 306, nada menos do que 175 não ocorrem em nenhum outro texto do Novo Testamento. O argumento é então desdobrado em duas direções.

Primeiro, assinala-se que isso deixa 542 palavras partilhadas pelas cartas paulinas e pelas epístolas pastorais, das quais não mais de 50 são palavras paulinas características no sentido de que não são usadas por outros escritores do Novo Testamento. Entre as 492 palavras encontradas em todos os três grupos — as epístolas pastorais, o restante de Paulo e o restante do Novo Testamento — estão, é claro, as palavras básicas sem as quais seria totalmente impossível escrever e palavras que todo escritor cristão necessariamente empregaria (*e.g.*, “irmão”, “amor”, “fé”). Além disso, algumas palavras têm sentidos diferentes de um livro para outro. Paulo, por exemplo, utiliza *ἀντέχομαι* (*antechomai*) com o sentido de “amparar”, “ajudar”, (1 Ts 5.14); as epístolas pastorais com o significado de “apegar-se a” (Tt 1.9); *κοινός* (*koinos*) significa “leviticamente impuro” em Paulo (Rm 14.14) e “comum” (como em “a fé comum”) nas pastorais (Tt 1.4).

Em segundo lugar, alega-se que muitas das palavras em questão são encontradas nos pais apostólicos e nos apologistas do início do século II. Das 306 palavras nas epístolas pastorais que não se acham nas epístolas paulinas, 211 são encontradas nesses escritos do século II.<sup>5</sup> Esse tipo de raciocínio leva muitos à conclusão de que o autor das epístolas pastorais não foi Paulo, mas provavelmente um escritor que viveu no início do século II. Afirma-se que não é razoável pensar que, na sua velhice, Paulo repentinamente começaria a apresentar uma variedade de novas palavras, que, além do mais, são encontradas num período posterior.

O raciocínio parece impressionante, mas não é tão convincente quanto parece à primeira vista. Aqueles que o apresentam geralmente não observam, por exemplo, que a maioria das palavras partilhadas pelas pastorais e pela maioria dos escritores do século II também são encontradas em outros escritos anteriores a 50 d.C.<sup>6</sup> Não se pode alegar que Paulo não as teria conhecido, nem que o vocabulário total de Paulo é o número de palavras encontradas nas dez cartas (2.177 palavras). Não é necessário sustentar que Paulo empregou centenas de novas palavras em sua velhice, pois, se ele pôde usar 2.177 palavras, não há motivo para supor que ele não poderia usar outras 306 palavras, a maioria das quais, conforme se sabe, eram corriqueiras em sua época. O fato de que algumas palavras são usadas com sentidos diferentes significa simplesmente que os

---

KENNY faz uma admirável avaliação desse trabalho em *A stylometric study of the New Testament*.

<sup>5</sup>HARRISON, *Problem* (p. 70).

<sup>6</sup>Como mostra Donald GUTHRIE (*The pastoral epistles and the mind of Paul*, p. 9), que cita, entre outros, F. R. M. Hitchcock em *Tests for the pastorals* (*JTS* 30, p. 272-9) e em *Philo and the pastorals* (*Hermetheua* 56, p. 113-35).

contextos são diferentes. Paulo emprega palavras com sentidos diferentes em contextos diferentes nas dez cartas.

É enganador dizer simplesmente que as epístolas pastorais têm 306 palavras que não aparecem nas dez epístolas paulinas. Com base nos próprios números de Harrison, dessas 306 palavras existem 127 que ocorrem somente em 1 Timóteo, 81 somente em 2 Timóteo e 45 somente em Tito.<sup>7</sup> Isso significa que a imensa maioria se encontra em apenas uma das epístolas pastorais e que as três diferem uma da outra tanto quanto (ou mais do que) diferem de Paulo. Será que devemos dizer que há três escritores pseudonímicos? As estatísticas não chegam a ser um argumento de peso em favor de um único autor. Ou, expressando o argumento de forma diferente, se as cifras mostram que as três epístolas pastorais foram escritas por um único autor, também mostram que o autor pode muito bem ter sido Paulo.

Deve-se ter isso em mente quando argumentos correlatos são apresentados. Por exemplo, destaca-se que não há mais do que meia dúzia de referências ao Espírito Santo nas epístolas pastorais, ao passo que Paulo refere-se a ele 90 vezes. Isso levanta a pergunta se existem trechos nessas cartas em que Paulo precisa falar do Espírito. O apóstolo faz referências ao Espírito nas seis ocasiões em que era apropriado, e não temos condições de dizer que o Paulo das dez cartas teria se referido ao Espírito com maior freqüência. Devemos nos resguardar contra assumirmos posição de onisciência sobre aquilo que se passava na mente de Paulo.

## Estilo

P. N. Harrison enfatiza bastante que 112 partículas, preposições e pronomes aparecem nas dez mas não nas três.<sup>8</sup> Ele considera improvável que, “passados poucos anos, encontremos o mesmo escritor redigindo três epístolas sem uma única vez empregar uma única palavra de toda aquela lista — *sendo que uma ou outra dessas palavras aparecem em média nove vezes em cada página que Paulo escreveu*”.<sup>9</sup> Novamente Harrison elaborou o que parece ser uma argumentação bem convincente. Mas Guthrie assinala que ele não levou em conta todas as evidências. Existem outras 93 partículas, preposições e pronomes que, com apenas uma exceção, aparecem nas pastorais e, com apenas sete exceções, aparecem no restante de Paulo. Ele acrescenta essas 93 palavras à lista de Harrison e destaca que das 205 palavras existem 92 ocorrências nas pastorais, o que se compara favoravelmente com as 131 ocorrências em Romanos, 113 em

---

<sup>7</sup>HARRISON, *Problem* (p. 137-9). Existem 75 palavras que ocorrem em 1 Timóteo e em nenhum outro livro do Novo Testamento, mais 52 palavras que aparecem em 1 Timóteo e nos livros não-paulinos do Novo Testamento. Com relação a 2 Timóteo os números são 48 e 33, respectivamente; e com relação a Tito, 30 e 15, respectivamente.

<sup>8</sup>HARRISON, *Problem* (p. 36-7).

<sup>9</sup>*Ibid.* (p. 35; os grifos são de Harrison).



2 Coríntios, 86 em Filipenses e assim por diante. Ele conclui que “as deduções do Dr. Harrison baseadas no material conectivo parecem inválidas”.<sup>10</sup>

Em outro nível, o argumento baseado no estilo pode ser expressado da seguinte maneira: “Observa-se também que a agilidade e vivacidade da argumentação paulina, com seus rompantes emocionais, sua forma dialogal de pensamento, sua introdução de adversários e objeções reais ou imaginários e de metáforas e ilustrações, são substituídas por um estilo um tanto pesado e repetitivo.”<sup>11</sup> Nem todos colocariam exatamente assim, mas Beker chama a atenção para uma diferença bem real. Ele, entretanto, não conseguiu eliminar o fato de que as pessoas empregam estilos diferentes em circunstâncias diferentes. Ninguém escreve uma carta comercial, por exemplo, no mesmo estilo em que escreve uma carta de amor. A questão é se a diferença de estilo entre as epístolas pastorais e as dez cartas de Paulo é maior do que a diferença que poder-se-ia legitimamente esperar entre cartas particulares a colaboradores de confiança e cartas públicas a igrejas, que geralmente tratam de dificuldades específicas. Até o momento isso não foi demonstrado. Os argumentos apresentados simplesmente afirmaram que Paulo não acharia necessário mudar de estilo ao passar de um tipo de carta para outro ou então que Paulo seria incapaz de ter escrito no estilo monótono das pastorais. Mas quem já conseguiu mostrar de que o verdadeiro Paulo era capaz?<sup>12</sup>

### Problemas Históricos

Muitos estudiosos chamam a atenção para a dificuldade de harmonizar as situações pressupostas nas epístolas pastorais com o que sabemos da vida de Paulo com base em Atos e nas cartas paulinas. Afirma-se que essa harmonia é impossível e, por esse motivo, propõem que o autor dessas cartas inventou alusões que dariam a impressão de um contexto histórico. A isso existem duas réplicas. Uma é que Atos termina com Paulo na prisão em Roma, mas com boas perspectivas de ser solto. Festo concluiu que Paulo “nada praticara passível de

<sup>10</sup>GUTHRIE, *The pastoral epistles and the mind of Paul* (p. 13).

<sup>11</sup>J. C. BEKER, *Pastoral letters* (IDB, vol. 3, p. 670).

<sup>12</sup>Claro que é possível que parte do estilo se deva a um secretário. C. F. D. MOULE propõe “que Lucas escreveu todas as três epístolas pastorais. Mas ele as escreveu enquanto Paulo estava vivo, a pedido de Paulo e, em parte (mas só em parte), por ditado de Paulo” (The problem of the pastoral epistles: A reappraisal [BJRL 47, p. 434]). HARRISON é outro que favorece o uso de Lucas como secretário e alista aspectos lingüísticos comuns a Lucas e às pastorais (p. 363). A força dessa posição acha-se no número bastante grande de palavras existentes nas pastorais que, no Novo Testamento, são encontradas somente em Lucas. Veja a lista em *Luke and the pastoral epistles*, de S. G. WILSON (p. 5-11). Wilson acredita que essas epístolas podem ter sido escritas para serem o terceiro volume de uma trilogia da qual Lucas-Atos eram os dois primeiros volumes (p. 139-40).

morte” (At 25.25), e Agripa afirmou que não havia nenhum motivo de acusação contra ele e que, se não tivesse apelado a César, poderia ter sido libertado (At 26.32). Mesmo enquanto esteve em Roma, “foi permitido a Paulo morar por sua conta, tendo em sua companhia o soldado que o guardava” (At 28.16); ele “permaneceu na sua própria casa, que alugara, onde recebia todos que o procuravam” (At 28.30); ali ele desfrutou de liberdade suficiente para poder convocar líderes judeus e ter uma reunião com eles. Isso não se parece com os preliminares de uma execução. Não é nada improvável que Paulo tenha sido posto em liberdade e tenha se envolvido em ainda outras atividades do tipo indicado nas pastorais. A outra possibilidade surge do fato de que sabemos muito pouco do que Paulo fez durante os anos de seu ministério. Quando ele passou por suas freqüentes prisões, seus cinco açoitamentos nas mãos dos judeus, seus três naufrágios e os outros sofrimentos que ele menciona apenas uma vez (2 Co 11.23-27)? Alguém poderá dizer “Não vejo como harmonizar os incidentes mencionados nas pastorais na vida pregressa de Paulo”; todavia não poderá dizer que “aqueles incidentes *não podem* ser harmonizados com a vida pregressa de Paulo”. Simplesmente não dispomos de informações suficientes. Especialmente se não interpretarmos as pastorais como uma unidade, mas considerarmos individualmente as cartas, não há nenhuma dificuldade insuperável.<sup>13</sup>

Não devemos desconsiderar a dificuldade de enquadrar as reminiscências pessoais nas epístolas pastorais no arcabouço imaginados pelos que entendem que as cartas são pseudônimas. Por que haveríamos de ler sobre a capa e os pergaminhos de Paulo (2 Tm 4.13)? Ou de ele deixar Timóteo em Éfeso quando foi para a Macedônia (1 Tm 1.3)? Ou de sua esperança de encontrar-se em breve com Timóteo, mas sem muita certeza de que não haveria um atraso (1 Tm 3.14-15)? Qual é a razão de dizer que Onesíforo procurou Paulo em Roma e o encontrou (2 Tm 1.16-17)? Ou de sua instrução a Tito para que ajudasse o advogado Zenas e Apolo (Tt 3.13)? Se aceitarmos a teoria de que as cartas provieram do século II, de um autor que não conhecia a situação de Paulo, não é fácil descobrir o que fazer com essas e outras referências do gênero. Certamente qualquer autor adequaria suas reminiscências àquilo que se sabe da vida de Paulo. Nenhum motivo convincente foi apresentado para a criação de situações hipotéticas dessa natureza. Além do mais, todas essas referências nas três cartas trazem a marca de especificidade histórica. Não há nada semelhante aos detalhes lendários que são um aspecto de, digamos, os *Atos de Paulo*, do século II. As epístolas pastorais estão muito mais próximas das cartas aceitas de Paulo do que de documentos pseudônimos conhecidos que circularam na igreja primitiva.

---

<sup>13</sup>Vários escritores têm proposto maneiras em que as informações constantes das pastorais podem ser harmonizadas com o que, com base em outras fontes, sabemos das andanças de Paulo. Veja, e.g., J. A. T. ROBINSON, em *Redating the New Testament* (p. 67-85 e a literatura ali citada). Veja esp. C. SPICQ, em *Les épîtres Pastorales* (4a. ed.), e S. de LESTAPIS, em *L'énigme des Pastorales de Saint Paul*.

## Os Falsos Mestres

Em geral se pressupõe que as três cartas se opõem o mesmo ensino falso. Isso pode ser ou não verdade, mas certamente parte desse ensino incluía um forte elemento judaico. Existem referências a “mestres da lei” (1 Tm 1.7), aos “da circuncisão” (Tt 1.10), a “fábulas judaicas” (Tt 1.14) e a “contendas e debates sobre a lei” (Tt 3.9). Há uma advertência contra o “saber como falsamente lhe chamam” (1 Tm 6.20), a qual, junto com referências a “fábulas e genealogias sem fim” (1 Tm 1.4; cf. 4.7; Tt 3.9), é freqüentemente entendida como referência a sistemas gnósticos. Isso tem o apoio de textos que mencionam práticas ascéticas (e.g., 1 Tm 4.3). Mas o gnosticismo maduro pertence a uma época já bem dentro do século II, e estas cartas não são desse período. O ensino falso descrito nestas cartas não é diferente do que existia durante o período do ministério de Paulo.<sup>14</sup> Embora alguns continuem entendendo que se trate de uma heresia do século II, não existem bases concretas para dizer que ela não poderia ter surgido enquanto Paulo estava desenvolvendo o seu trabalho.

## A Organização Eclesiástica

Muitos estudiosos acreditam que a noção de vida eclesiástica pressuposta nessas cartas não poderia ter surgido durante a vida de Paulo. Imaginam ver especificamente uma igreja fortemente organizada com um ministério ordenado.

Devemos primeiramente observar que Paulo parece ter tido algum interesse no ministério, pois ele e Barnabé nomeavam presbíteros nas igrejas que fundaram (At 14.23) e ele escreve aos bispos e diáconos de Filipos bem como aos santos dali (Fp 1.1).

Em segundo lugar, para encontrarmos nas epístolas pastorais um interesse no ministério, temos de excluir 2 Timóteo, pois nesta carta não se menciona um ministério ordenado nem qualquer forma de organização eclesiástica. Paulo fala do *χάρισμα* (*charisma*) de Deus que está em Timóteo pela imposição de suas mãos (2 Tm 1.6) mas esta, em vez de ordenação, pode muito bem ser o equivalente do que posteriormente ficou conhecido como confirmação (na seqüência do texto fala-se de “poder [...] amor e [...] domínio próprio” [BLH], que são tão importantes para a vida cristã quanto para o ministério cristão). Em Tito há uma ordem no sentido de “constituir presbíteros em cada cidade” (Tt 1.5) e uma indicação do tipo de pessoas que deviam ser constituídas anciãos ou bispos (parece que as duas palavras denotam a mesma função). É só em 1 Timóteo que encontramos bastante ensino sobre o ministério. Aqui encontramos menção das qualidades que devem ser procuradas em bispos e diáconos (cap. 3) e a indicação de que presbíteros são pessoas honradas, que devem ser tratadas com respeito e remuneradas pelo seu trabalho (5.17-20). Parece bem claro que o presbítero é

<sup>14</sup>KÜMMEL diz que a heresia atacada nessas cartas é “bem plausível durante a vida de Paulo” (p. 267).

identificado com o bispo em Tito 1.5-7, e nas outras duas cartas não existe nada que indique a existência de algum outro sistema. A despeito das inferências feitas por alguns, nas epístolas pastorais não existe realmente nada que exija uma maior organização do que os “bispos [‘supervisores’, NIV] e diáconos” de Filipenses 1.1. Contra uma data no século II existe a atenção que o escritor dedica às qualidades procuradas em presbíteros e diáconos. Por volta do século II essas qualificações certamente seriam bem conhecidas, ao passo que nos dias de Paulo teria sido oportuno alistá-las. Há também uma “lista de viúvas” (1 Tm 5.9, NVI), mas não está claro o que isso significa (de qualquer maneira, parece que desde o início as viúvas desfrutaram de uma condição especial [At 6.1]). Certamente nada disso tem grande peso no nível de organização; e pode ter surgido na igreja em dias comparativamente remotos.<sup>15</sup>

### Teologia

Muitos afirmam que essas três cartas trazem um bom número de termos helenísticos para o evento da salvação, que Paulo não teria empregado. Lemos do “aparecimento de nosso Salvador Cristo Jesus, o qual não só destruiu a morte, como trouxe à luz a vida e a imortalidade, mediante o evangelho” (2 Tm 1.10); há “um só Mediador entre Deus e os homens” (1 Tm 2.5); “a graça de Deus se manifestou salvadora a todos os homens” (Tt 2.11). Entretanto, estas e outras expressões do gênero freqüentemente incorporam termos paulinos — talvez empregados de forma diferente, mas ainda assim paulinos. E existem muitos termos utilizados como Paulo os utiliza, como a vinda de Cristo para salvar pecadores (1 Tm 1.15); a salvação por causa da misericórdia divina e não das nossas obras (Tt 3.5); a importância da fé em Cristo (1 Tm 3.13), da eleição (Tt 1.1) e da graça (2 Tm 1.9). O debate por esse caminho não leva a conclusão alguma. Aqueles que imaginam um autor que não Paulo ficam impressionados com o número de novos termos e com os novos usos dos antigos; aqueles que acham que Paulo escreveu as cartas ressaltam o número de termos comuns e consideram os novos termos e os novos usos como uma mera e legítima variação que caracteriza qualquer pessoa que esteja escrevendo numa variedade de situações.

Pode-se ilustrar o problema considerando as seguintes palavras: “Sabemos [...] que a lei é boa, se alguém dela se utiliza de modo legítimo, tendo em vista que não se promulga lei para quem é justo, mas para transgressores e rebeldes”

---

<sup>15</sup>Bo REICKE chama a atenção para o *mebaqqer* dos rolos de Qumran, que desempenhava funções de supervisão não diferentes das do bispo cristão. Esse “não é um caso de ocupar um cargo específico ou funções determinadas, mas sim um exemplo de tipos semelhantes de desenvolvimento interno” (em *The scrolls and the New Testament*, ed. Krister STENDAHL, p. 155). O *mebaqqer* mostra que em círculos judaicos um administrador podia aparecer em data bem remota. Não faz sentido dizer que a função *requer* uma data tardia.

(1 Tm 1.8-9). Sobre esse texto Moule comenta que “é surpreendente que alguém, agindo com seriedade, atribua a Paulo, em qualquer época de sua vida, a definição aqui apresentada sobre em que reside a bondade da lei”,<sup>16</sup> ao passo que Zahn cita o mesmo texto em apoio à autoria paulina e passa a falar da “ousada afirmação (1 Tm i.9) de que para o homem justo e conseqüentemente para o pecador que foi feito justo por meio da misericórdia do Salvador (1 Tm i.13-16) não há lei”.<sup>17</sup> Quando declarações tão díspares podem ser feitas sobre o mesmo texto, fica claro que ele não pesa conclusivamente contra a autoria paulina. O mesmo se pode dizer de muitos trechos. Embora pessoas que fazem objeções à autoria paulina insistam em que algumas afirmações comprovam que Paulo não pode ter sido o autor, outros as aceitam como coisas que Paulo teria dito.

A questão não é, contudo, somente de terminologia. Muitos sustentam que nas epístolas pastorais toda a idéia de piedade é diferente. Há uma preocupação com “piedade” (*εὐσεβεία* [eusebeia], 1 Tm 2.2, etc.), ensino correto (1 Tm 6.3) e, acima de tudo, “sã doutrina” (2 Tm 4.3). Kümmel fala “dessa descrição racional, voltada para a ética, da vida cristã e de suas exigências” e cita M. Dibelius, que “chamou de ‘burguês’ esse cristianismo que se instala no mundo e emprega uma linguagem fortemente helenística”, e Bultmann em favor da teoria de que esse é “um paulinismo um tanto diluído”.<sup>18</sup> Ninguém nega que nessas cartas há uma diferença de ênfase, mas a questão é se estudiosos como esses não estariam exagerando. Reconhecendo que existe certa mudança de ritmo, será que é possível, com toda seriedade, negar que Paulo exigia coisas tais como piedade (2 Co 1.12), ensino correto (Rm 6.17) e sã doutrina (veja sua ênfase no conhecimento, sua repetida expressão “não quero que sejais ignorantes” e suas veementes denúncias do ensino falso)? Chegamos de novo a um impasse. Para alguns o estilo geral das epístolas pastorais parece totalmente incompatível com o das dez outras cartas paulinas; para outros isso não passa de um desenvolvimento, bastante apropriado em circunstâncias diferentes.<sup>19</sup>

Algumas partes dessas cartas são bem paulinas, e alguns estudiosos postulam que o autor fez uso de fragmentos autênticos escritos originariamente por

<sup>16</sup>MOULE, *Problem* (p. 432).

<sup>17</sup>ZAHN (vol. 2, p. 121). Zahn também comenta: “Em parte alguma dessas epístolas encontramos frases que soam tão ‘não-paulinas’ como em 1 Co vii.19; e que podem ser tão facilmente confundidas como uma fusão de ensino paulino autêntico com seu oposto, como Gl v.6” (*ibid.*).

<sup>18</sup>KÜMMEL (p. 270). Essa teoria pouco imaginativa do conteúdo tem sido empregado num argumento em favor da autenticidade dessas cartas. Será que alguém com imaginação suficiente para produzir cartas pseudônimas redigiria algo assim?

<sup>19</sup>Isso levanta toda a questão do “catolicismo primitivo”, sobre o que veja no cap. 4 acima a seção “Lucas em estudos recentes”. Veja também *The place of historical reconstruction in New Testament criticism*, de Moisés SILVA (em *Hermeneutics, authority, and canon*, ed. por D. A. Carson e John D. Woodbridge, p. 105-33, 383-8).

Paulo. P. N. Harrison, por exemplo, pensa encontrar cinco desses fragmentos,<sup>20</sup> mas sua hipótese não conquistou apoio universal. Ninguém parece ter sido capaz de apresentar um motivo convincente para os fragmentos terem sido preservados. (O que aconteceu com as cartas das quais eles faziam parte? Por que somente partes delas sobreviveram?) Nem está claro por que o autor deve ter inserido os fragmentos nos diversos lugares propostos. Existe a dificuldade adicional de que a principal razão para a identificação dos fragmentos é que eles se harmonizam com aquilo que sabemos sobre alguma parte da vida de Paulo — mas será que esse é um critério suficiente? Existe algum motivo pelo qual a epístola em particular em que aparecem não poderia ter sido escrita como uma obra completa naquela ocasião? Ou pelo qual os fragmentos não poderiam se harmonizar com outra parte da vida de Paulo? Não se pode dizer que a hipótese tenha muitas evidências a seu favor. Temos de pensar em todo o conjunto de cartas como proveniente de Paulo ou sustentar que todo ele é pseudonímico.

Existe um problema raramente enfrentado no que diz respeito a teoria de que essas cartas são pseudônimas. De acordo com Childs, “o propósito atendido pelas epístolas pastorais é fortemente distorcido devido à sua classificação literária pressuposta de pseudepígrafes. Não se consegue (segundo essa teoria) chegar ao significado das epístolas pastorais a partir do sentido verbal do texto, mas deve-se extraí-lo a partir de uma reconstrução das ‘verdadeiras’ intenções do autor, que foram intencionalmente ocultadas [...] O testemunho querigmático do texto é, dessa forma, emudecido, e sua interpretação depende alegadamente de outras forças externas que são colocadas numa relação causa-e-efeito.”<sup>21</sup> Não há consenso sobre a situação exata do autor pseudônimo nem certeza quanto aos problemas que ele enfrentava nem quanto à data em que ele os enfrentou nem quanto à situação eclesiástica que deu origem a esses problemas. Como, então, podemos descobrir o significado real do que ele diz?

Parece improvável que certa parte do conteúdo tenha sido escrito por um admirador de Paulo. Será que uma pessoa assim iria se referir a Paulo como o principal dos pecadores (1 Tm 1.15)? Será que ele traria à tona, muitos anos depois da morte de Paulo, que o apóstolo havia sido “perseguidor, e insolente” (1 Tm 1.13)? E ficamos a duvidar se esse escritor lembraria às pessoas de que numa hora crítica não houve nenhuma delas que ficasse ao lado do grande apóstolo (2 Tm 4.16). Nessas cartas todas as referências históricas soam como

---

<sup>20</sup>HARRISON, *Problem* (p. 115-27). Posteriormente Harrison alterou sua teoria para incluir somente três fragmentos. Outros têm procurado trechos paulinos autênticos inseridos nas cartas. Mas parece que nenhum deles concorda com qualquer um dos outros, o que faz com que toda a empreitada pareça suspeita e subjetiva.

<sup>21</sup>CHILDS (p. 382-3). Deve-se acrescentar que Childs é bem favorável à concepção de que essas cartas são pseudônimas.

afirmações genuínas procedentes da vida de Paulo, mas o mesmo não se poderia dizer de uma data bem depois que ele havia morrido.<sup>22</sup>

Aqueles que negam a autoria paulina das epístolas pastorais pressupõem que epístolas pseudônimas eram aceitas como algo bastante natural no seio da comunidade cristã primitiva. Essa teoria tem sido reforçado pelo fato de que escritos pseudônimos de outras categorias (apocalipses, evangelhos, atos) com certeza eram amplamente aceitos no século I. Mas o assunto não é simples assim, de modo que vale a pena gastar algum tempo para examinar toda a questão de escritos pseudônimos.

### PSEUDONÍMIA

Na antigüidade não era incomum que escritos trouxessem a afirmação de que haviam sido compostos por determinado autor, mas geralmente reconhecidos como não sendo daquele autor. Com freqüência se diz que certos escritos apocalípticos, por exemplo, foram escritos por Enoque ou Moisés ou alguma outra grande personalidade da antigüidade. Não se sabe se os primeiros leitores teriam ou não aceito a autoria declarada, mas leitores posteriores não têm aceito que esses escritos procedam dos grandes nomes que levam.<sup>23</sup> Escritos não apocalípticos foram publicados sob pseudônimos entre os gregos e romanos bem como entre os judeus e os cristãos.

Um fato notável entre os judeus e os cristãos é a raridade de *cartas* pseudepigráficas. Escritores podiam reivindicar que grandes nomes foram responsáveis por outros tipos de literatura, mas apenas duas cartas pseudônimas chegaram até nós vindas de fontes judaicas, a saber, a *Epístola de Jeremias* e a *Carta de Aristéias*, sendo que nenhuma delas é realmente uma carta. A primeira é um pequeno sermão e a última é um relato da tradução do Antigo Testamento em grego. Não há nenhuma epístola entre os escritos canônicos do Antigo Testamento, de forma que não havia um precedente oficial a seguir. Provavelmente seria mais fácil detectar uma afirmação falsa sobre o autor de uma carta do que,

---

<sup>22</sup>De outro ponto de vista, JOHNSON comenta: "Mesmo aqueles que, como eu, não estão totalmente convencidos de que as cartas venham diretamente de Paulo, consideram não convincentes alguns dos motivos apresentados para atribuir sua composição a um escritor pseudepígrafo" (p. 381). Johnson também indica as diferenças entre as cartas como um problema. "Por que três dessas cartas seriam escritas, cada uma delas voltada para uma situação que era internamente consistente mas ao mesmo tempo muito difícil de conciliar com as situações para as quais as outras duas estavam voltadas? Aqui teríamos um falsificador capaz de sutilmente criar a verossimilhança de uma igreja estabelecida (em Éfeso) e de uma igreja nova (em Creta) junto com orientações apropriadas a cada uma e ao mesmo tempo incapaz de imitar mais convincentemente textos paulinos que estavam ao seu alcance" (p. 388-9).

<sup>23</sup>No que diz respeito a escritos apocalípticos, Leon MORRIS analisou o problema da pseudonímia em *Apocalyptic* (2 ed, p. 51-4).

digamos, sobre o autor de um apocalipse. Qualquer que seja o motivo, cartas pseudepigráficas são extremamente raras entre os judeus.

Essas cartas também não são comuns entre os cristãos. Se pudermos começar pelo próprio Novo Testamento, encontramos Paulo instruindo os tessalonicenses a não darem crédito a nenhum espírito [ou] qualquer “palavra [ou] epístola, como se procedesse de nós” (2 Ts 2.2), falando-lhes do “sinal” característico em todas as suas cartas (2 Ts 3.17). Isso indica que cartas pseudonímicas não eram totalmente desconhecidas; de outro lado, certamente mostra que o apóstolo não concordava com a prática da pseudonímia — pelo menos no caso em que alguém estava escrevendo uma carta em *seu* nome! Ele não considera isso aceitável; em princípio ele repudia a prática, considerando a pseudonímia algo de que se precaver, pois dá a seus leitores um sinal pelo qual poderiam saber que escritos procediam dele e quais eram falsos.

Alguns estudiosos dão a impressão de que cartas que alegavam terem sido escritas por uma pessoa mas na verdade foram escritas por outra estavam regularmente circulando entre os adeptos da nova fé. Mas não é assim. Os cristãos produziram pseudônimos de outros tipos de literatura, como evangelhos e atos, mas bem poucas epístolas. M. R. Jones cita apenas seis, a maioria indo do século IV até o XIII, e a nenhuma ele atribui uma data próxima dos tempos do Novo Testamento. Podemos apenas fazer conjecturas sobre a raridade de epístolas quando, por outro lado, existe um número tão grande de exemplos de evangelhos, atos e apocalipses. Talvez a carta fosse um escrito mais pessoal e íntimo. Alguém poderia, por exemplo, escrever um apocalipse, escrito sinceramente no estilo que imaginava que algum grande personagem do passado empregaria e publicá-lo no nome desse personagem a fim de prestar-lhe homenagem. Mas escrever uma carta como se ela tivesse vindo do punho desse personagem poderia dar a impressão de demasiada intimidade, de um conhecimento demasiadamente profundo dele. James indica como motivo que “a epístola constituía, de modo geral, uma empreitada séria demais para o falsificador, talvez mais fácil de ser detectada como fraude e provavelmente com menos chances de granjear a popularidade desejada do que uma narrativa ou um apocalipse”.<sup>24</sup> Seja ou não algum desses o motivo correto, não devemos estudar as epístolas do Novo Testamento como se fosse comum para os cristãos primitivos escreverem cartas que não em seu próprio nome. Até onde sabemos, não há uma só dessas cartas escrita por cristãos que viveram próximos da era do Novo Testamento, e são bem poucas mesmo as que foram escritas em tempos posteriores. Talvez seja verdade que os cristãos neotestamentários comumente escreviam cartas não em seus próprios nomes (uma opinião que estudiosos costumeiramente perpetuam), mas deve ficar claro que isso contraria todas as evidências que possuímos da maneira como cartas eram escritas em comunidades judaicas e

---

<sup>24</sup>M. R. JAMES, *The apocryphal New Testament* (p. 476). Ele também menciona duas outras cartas aparentemente sem valor suficiente para serem citadas.



cristãs do século I.<sup>25</sup> Com freqüência se diz que os destinatários de cartas pseudopigráficas reconheciam o gênero e estavam bem conscientes de que as cartas que estavam lendo não provinham de Paulo nem de Pedro nem de algum outro suposto autor. Mas em favor dessa opinião também não há nenhuma evidência.

Parece que os cristãos primitivos não sofriam pressão forte para associar nomes apostólicos aos escritos que estimavam. Mais da metade do Novo Testamento consiste de livros que não levam os nomes de seus autores (os quatro evangelhos, Atos, Hebreus, 1 João; até mesmo “o presbítero” de 2 e 3 João não é muito explícito). Aparentemente a veracidade dos documentos e as evidências de que o Espírito Santo esteve atuando nas pessoas que os escreveram dava credibilidade, e a associação de nomes apostólicos não era considerada necessária. Recai sobre aqueles que defendem teorias de autoria pseudônima o ônus de explicarem por que essa forte tradição de anonimidade foi descartada em favor não de autores assinarem seus próprios nomes naquilo que escreveram (como fez Paulo), mas os nomes de outras pessoas.

O modo como a igreja tratou as poucas cartas espúrias das quais temos conhecimento não favorece o ponto de vista de que a pseudonímia era considerada aceitável. Sabemos de uma carta espúria relativamente antiga pelo fato de ser citada no apócrifo *Atos de Paulo*. Como esse livro é mencionado por Tertuliano, deve ter sido escrito aproximadamente em meados do século II (James é da opinião de que foi escrito por volta de 160 d.C.). Entre outras coisas, esse *Atos* contém uma carta que Paulo supostamente escreveu à igreja de Corinto (“3 Coríntios”), uma carta que era tão apreciada nalguns setores da igreja que, por algum tempo, esteve incluída no cânon das igrejas síria e armênia, sob a impressão (segundo parece) de que Paulo a escrevera. Em outras regiões, contudo, foi reconhecido que o escrito era pseudônimo e, por essa razão, ele foi rejeitado; seu conteúdo edificante não foi suficiente para assegurar seu reconhecimento. Tertuliano fala de escritos “que erroneamente levam o nome de Paulo” e nos conta que, “na Ásia, o presbítero que redigiu um deles, como se estivesse aumentando a fama de Paulo a partir de seus próprios conhecimentos, depois de ter sido considerado culpado e de confessar que assim procedera por amor a Paulo, foi deposto de seu cargo”.<sup>26</sup> Não importou que a obra fosse vista como ortodoxa e edificante. Não importou que tivesse sido escrita “por amor a Paulo”. A carta afirmava ter sido escrita por Paulo, mas isso não era verdade. Seu autor era, portanto, um homem culpado, e foi despojado de sua honrosa função.

Outra epístola espúria atribuída a Paulo é a *Epístola aos Laodicenses* (que é claramente uma tentativa de preencher o vácuo criado com a perda da carta

---

<sup>25</sup>Philip CARRINGTON comenta: “Parece não haver absolutamente nenhuma evidência de que essas missivas foram com toda liberdade escritas em nome de pessoas recentemente falecidas” (*The early Christian church*, vol. 1, p. 259; citado também em HARRISON, p. 332).

<sup>26</sup>TERTULIANO, *Sobre o batismo* (17).

mencionada em Cl 4.16).<sup>27</sup> Ela é pouco mais do que “um inútil amontoado de textos e expressões paulinos, extraídos principalmente da Epístola aos Filipenses”.<sup>28</sup> Seu único aspecto interessante é que ela faz parte desse pequeno número de cartas que circulava entre os cristãos sob um nome falso. Não há nenhuma dúvida de que seu autor tinha elevada consideração por Paulo. Mas também não há nenhuma dúvida de que a carta, embora fosse ortodoxa, não foi aceita pela igreja cristã. A igreja simplesmente não aceitava cartas forjadas.

O Cânon Muratoriano fala da carta aos Laodicenses, à qual associa uma que foi escrita aos Alexandrinos, “ambas falsificadas em nome de Paulo”. O documento passa a dizer que essas cartas “não podem ser recebidas na Igreja Católica; pois não é apropriado misturar fel com mel”.<sup>29</sup> Isso harmoniza-se com o que vimos em outras fontes; cartas pseudônimas não eram aceitas.

Deve-se fazer menção de Serapião, que foi bispo de Antioquia perto do final do século II. Ele descobriu que o *Evangelho de Pedro* estava sendo usado na igreja de Rosso e embora ele, ao que parece, não conhecesse o livro, inicialmente permitiu que a igreja continuasse a lê-lo. Quando, mais tarde, leu o livro e descobriu que estava promovendo heresias, proibiu o seu uso. Claramente sua permissão para usar esse livro baseava-se na opinião de que ele não era prejudicial, mas não de que era autorizado. Ele escreveu: “De nossa parte, irmãos, recebemos tanto Pedro quanto os demais apóstolos como se fossem Cristo, mas, como homens experientes, que sabemos que essas coisas não nos foram transmitidas, rejeitamos os escritos que falsamente levam os nomes deles”.<sup>30</sup> Há, é claro, uma diferença adicional de que agora estamos tratando de um evangelho espúrio, não de uma epístola espúria. Mas é importante assinalar que Serapião fez claríssima distinção entre os escritos apostólicos que ele acolhia de todo coração (“como se fossem Cristo”) e aqueles que “falsamente levam os nomes deles”. Estes últimos, se não fossem prejudiciais, podiam ser usados, mas não eram canônicos. Eles não tinham lugar entre as Escrituras autorizadas.

Aqueles que sustentam que uma ou mais das epístolas do Novo Testamento são pseudônimas deveriam examinar mais cuidadosamente as evidências do que geralmente fazem. Não dizemos que era impossível que cristãos do período neotestamentário empregassem o método pseudépígrafo. Podemos facilmente imaginar um cristão primitivo com tanta certeza de que sabia o que Paulo ou Pedro teriam dito em determinada situação que escreveria alguma coisa, reivindicando a autoria do apóstolo para aquilo que ele próprio redigira. Certamente devemos ser compreensivos com o presbítero do século II que redigiu um escrito em nome de Paulo “por amor a Paulo” e ter pouca dificuldade em

<sup>27</sup>O texto aparece em HENNECKE (vol. 2, p. 131-2).

<sup>28</sup>Knopf-Krüger, citado em HENNECKE (vol. 2, p. 129).

<sup>29</sup>Citado em *A new Eusebius*, de J. STEVENSON (p. 146). Ambas as cartas são heréticas, o que talvez esteja em mente na comparação entre fel e mel, mas o adjetivo “falsificado” aplica-se estritamente a pseudépigrafia, e o cânon condena totalmente essa prática.

<sup>30</sup>Citado em *H.E.* (6.12.3.) de Eusébio.

imaginar que houvesse um exemplo mais antigo do mesmo tipo de raciocínio. A dificuldade não é a idéia de pseudonímia, mas a falta de *evidências* de que cristãos do período neotestamentário lhe davam apoio. Em parte alguma citam-se evidências de que algum membro da igreja neotestamentária aceitava a idéia de que um crente piedoso podia escrever algo em nome de um apóstolo e esperar que o escrito fosse bem aceito. O contrário disso, conforme vimos, é frequentemente sustentado. Por exemplo, em seu livro-texto padrão, P. N. Harrison diz que o pseudo-Paulo que escreveu as pastorais “não tinha consciência de estar de alguma maneira distorcendo o Apóstolo; ele não estava enganando conscientemente alguém; aliás, não é necessário pressupor que ele chegou a enganar alguém. Parece bem mais provável que aqueles a quem, inicialmente, ele mostrou o resultado de seus esforços devem ter tido plena consciência daquilo que ele havia feito”.<sup>31</sup> Mas Harrison não apresenta nenhuma prova em favor dessa suposta prática; simplesmente diz que era assim. Isso não é suficiente. O ônus da prova cabe àqueles que sustentam a idéia de que escrever cartas pseudônimas era uma prática aceita entre os cristãos primitivos com o objetivo de apresentarem provas em favor de suas idéias. Pelo contrário, as provas de que dispomos são de que, todas as vezes em que, com certeza, se identificava esse tipo de escrito, ele era rejeitado.

Não se presta suficiente atenção a essa questão no recente estudo feito por David G. Meade.<sup>32</sup> Para Meade a pseudonímia está arraigada na religião judaica e ele vê uma série de escritos pseudônima ligados a Isaías, Salomão e outros. Para ele as epístolas pastorais são simplesmente o desdobramento natural dessa tradição. Paulo foi um grande mestre, e aqueles que o seguiam levaram adiante e desenvolveram a tradição emanada dele.<sup>33</sup> Meade entende o processo “não como uma mera reprodução, mas uma tentativa de reinterpretar uma tradição básica devido a um novo e frequentemente diferente *Sitz im Leben*”.<sup>34</sup> Ele elabora um argumento forte em favor do desenvolvimento de uma tradição contínua no judaísmo e no cristianismo primitivo. Mas quase não dá atenção ao fato de que isso não está ligado a cartas. Ele, aliás, sustenta que esse processo é independen-

---

<sup>31</sup>HARRISON, *Problem* (p. 12).

<sup>32</sup>David G. MEADE, *Pseudonymity and canon*.

<sup>33</sup>Meade, contudo, pressupõe a pseudonímia em vez de demonstrá-la. Numa resenha do livro de Meade, Dan G. MCCARNEY comenta: “Simplesmente continua sem provas a afirmação de que escritores bíblicos na verdade consideravam aceitável a pseudonímia e, portanto, a empregaram. Meade tão-somente defendeu sua aceitabilidade por escritores bíblicos baseado na crença *a priori* de que a pseudonímia não somente existia (o que de fato aconteceu, fora do cânon), mas foi conscientemente admitida no cânon. Esse é um raciocínio circular. Por outro lado existem *claras* evidências de que os escritores bíblicos desaprovavam alguma outra pessoa que escrevesse em seus nomes (2 Ts 2.2)” (*WJT* 51 [1989]: 171).

<sup>34</sup>MEADE, *Pseudonymity and canon* (p. 133).

te do tipo de literatura em que se manifesta.<sup>35</sup> Mas uma coisa é dizer que os judeus e os primeiros cristãos escreveram apocalipses e atos pseudônimos e outra bem diferente é que eles escreveram cartas supostamente escritas por certa pessoa mas que na verdade foram redigidas por outra. Precisamos de evidências que comprovem isso, e Meade não oferece nenhuma.

Existe um problema adicional com as epístolas pastorais pelo fato de todas conterem uma advertência contra enganadores (1 Tm 4.1; 2 Tm 3.13; Tt 1.10) e de em certo texto o escritor dizer que, embora no passado ele tivesse sido um enganador, tudo isso tinha mudado agora que ele tinha sido salvo (Tt 3.3). Será que uma pessoa que fala dessa maneira a respeito do engano colocaria o nome de Paulo numa carta que ela mesma havia escrito?<sup>36</sup> Será que diria com tanta firmeza “afirmo a verdade, não minto” (1 Tm 2.7)?<sup>37</sup>

A pseudonímia deve ser vista à luz dos debates ocorridos na igreja sobre a questão de canonicidade. Na igreja primitiva houve sérias dúvidas sobre se alguns livros deviam ou não ser colocados na lista de livros aceitos, e esses debates tendiam a girar em torno da questão de autoria. No caso de 2 Pedro, por exemplo, a questão debatida foi se o autor era de fato o apóstolo Pedro. Se era autêntico, o livro era aceito; se não, era rejeitado. Parece que na igreja primitiva não há nenhum exemplo de alguém que tenha aceito um livro como verdadeiramente canônico negando que foi escrito pelo autor cujo nome aparece no livro. Um exemplo bem conhecido da abordagem típica é Eusébio, que estava disposto a aceitar o livro de Apocalipse se fosse possível demonstrar que o autor foi o apóstolo João, mas também a rejeitá-lo sem qualquer reserva se o livro não fosse apostólico. Aparentemente não lhe ocorreu a possibilidade de que um escrito

---

<sup>35</sup>Meade faz muitas afirmações do gênero “Nas epístolas pseudonímicas paulinas e petrinhas a indicação de autor deve ser basicamente considerada uma declaração de tradição oficial, não de origem literária” (*ibid*, p. 193). Mas isso tem de ser demonstrado; uma declaração incisiva desprovida de evidências não é suficiente. Talvez devamos assinalar que Meade fala de *1 Enoque* 91—103 como “A epístola de Enoque” (p. 96), mas nesse documento não existe nada parecido com as formas epistolares com que estamos familiarizados no Novo Testamento. O documento começa com “agora, meu filho Matusalém, (por favor) convoca todos os teus irmãos”, e, quando estes chegam, prossegue com “Então ele (Enoque) falou a todos eles” (*1 Enoque* 91.1, 3). Epístolas pseudonímicas não são tão comuns quanto Meade quer nos fazer crer.

<sup>36</sup>Como JOHNSON assinala, “As primeiras gerações de cristãos [...] estavam bastante interessadas nas fontes de ensino espiritual e em fazer distinção entre mestres verdadeiros e falsos; elas não viviam em meio a uma neblina carismática (veja somente 1 Co 7.10-12; 14.29; 2 Co 11.13-15; 2 Ts 2.2)” (p. 357). Ele concorda que a pseudonímia era praticada na antigüidade, mas essas palavras nos fazem refletir cuidadosamente quando estamos considerando as práticas dos primeiros cristãos.

<sup>37</sup>Até mesmo MEADE concorda que este último texto “ilustra a dificuldade de afirmar a verdade da autoridade e ensino de Paulo mediante o uso de uma técnica que envolve engano” (*Pseudonymity and canon*, p. 121). Se a técnica envolve engano, o que acontece com a declaração de que a pseudonímia era um recurso transparente em que os leitores reconheciam o que estava sendo feito?

pseudônimo poderia ser aceito no cânon. E, se isso aconteceu no que diz respeito a um apocalipse, muito mais seria o caso com uma epístola.

À luz de tudo isso, devemos tomar muito cuidado antes de aceitarmos a teoria de que no Novo Testamento alguns escritos são pseudônimos. Está claro que havia pseudonímia no mundo antigo. Também está claro que os judeus e os primeiros cristãos às vezes escreveram apocalipses pseudônimos, como claro é que às vezes os primeiros cristãos elaboraram evangelhos e atos pseudônimos. Mas até o presente não há nenhuma prova de que a igreja tenha aceito alguma epístola pseudônima. Os bem poucos exemplos que se produziram desse tipo de literatura foram firmemente rejeitados e, no único caso de que temos conhecimento em que o autor falsário foi identificado, ele foi exonerado de suas funções eclesiásticas. Precisamos de muito mais evidências do que geralmente nos oferecem antes de podermos concordar que alguma epístola do Novo Testamento é pseudônima.<sup>38</sup>

## 1 TIMÓTEO

### Conteúdo

Após a saudação (1.1-2) Paulo adverte contra falsos mestres da lei que promovem controvérsias em vez de fazerem progredir o trabalho de Deus (1.3-11). Dá ações de graças pela maneira como a misericórdia e a graça de Deus estiveram operando em Paulo (1.12-17). Esta epístola tem o propósito de ajudar Timóteo a combater o bom combate (1.18-20). Paulo insta a que sejam feitas orações por todos, especialmente por aqueles em posição de autoridade, a fim de que promovam condições em que as pessoas possam chegar à salvação (2.1-7). Do comentário sobre a oração feita com a atitude correta, Paulo passa para a maneira como as mulheres devem se vestir e viver (2.8-15). Depois ele analisa as qualificações que se deve buscar em bispos (3.1-7) e diáconos (3.8-10, 12-13), com um trecho curto sobre esposas de diáconos, ou diaconisas (3.11). Ele explica sua solicitude pela família de Deus e cita um pequeno poema sobre a encarnação (3.14-16). Há uma advertência adicional sobre falsos mestres (4.1-5), seguida de exortações para que Timóteo seja um bom servo de Cristo e não negligencie o dom que lhe foi dado quando recebeu imposição de mãos (4.6-16). Paulo dá conselhos sobre como tratar homens mais velhos e mais novos, mulheres mais velhas e mais novas e viúvas (5.1-16) e dá instruções especiais sobre presbíteros (5.17-20), o comportamento do próprio Timóteo (5.21-25) e sobre escravos (6.1-2). Uma vez mais Paulo adverte contra falsos mestres e contra o perigo do amor ao

---

<sup>38</sup>Artigos importantes sobre pseudepigrafia foram escritos por K. ALAND (The problem of anonymity and pseudonymity in Christian literature of the first two centuries [*JTS* 12, p. 39-49]) e Bruce M. Metzger (Literary forgeries and canonical pseudepigrapha [*JBL* 91, p. 3-24]). Mas nenhum dos dois apresenta provas de que a igreja primitiva aceitava cartas que ela sabia serem pseudônimas.

dinheiro (6.3-10); ele insta Timóteo a fugir de todo esse tipo de conduta, exortando-o a viver corretamente (6.11-16). Timóteo deve determinar aos ricos que façam o bem e, desse modo, acumulem tesouros onde é importante tê-los (6.17-19). A carta termina com outra exortação ao jovem amigo de Paulo para que esteja firme na fé (6.20-21a). Paulo, por fim, acrescenta sua bênção (6.21b).

### Local de Origem

Não se sabe o suficiente para identificar com segurança o local de origem da epístola. A melhor proposta é a de que a carta foi escrita da Macedônia. Paulo não diz explicitamente que estava nessa província quando escreveu, mas diz: “Quando eu estava de viagem, rumo da Macedônia, te roguei permanesses ainda em Éfeso” (1.3). Isso dá a entender que ele havia estado com Timóteo em Éfeso, de onde se dirigiu à Macedônia, deixando para trás seu jovem assistente. Agora na Macedônia, Paulo escreve reiterando as instruções dadas a Timóteo quando se separaram.

### Data

Caso Paulo tenha sido solto da prisão em Roma e tenha escrito esta carta no transcorrer de suas atividades missionárias subseqüentes, devemos atribuir a esta carta uma data nos anos 60, provavelmente no início da década. Tradicionalmente tem-se sustentado que o apóstolo foi martirizado durante o reinado de Nero (que morreu em 68). A cronologia da vida de Paulo não é totalmente certa, mas geralmente se acredita que ele chegou em Roma, conforme narrado em Atos, por volta de 59 a 61. Levando-se em conta os dois anos de sua prisão ali (At 28.30), ele teria sido solto em aproximadamente 62. Sua carta aos romanos mostra que ele queria ir à Espanha, e é possível que ele tenha feito essa viagem imediatamente após ser solto e que tenha ido para a Macedônia mais tarde. Ou ele pode ter ido imediatamente para o oriente e deixado para mais tarde uma viagem para a Espanha. Muitos estudiosos contemporâneos acham que devemos situar a morte de Paulo no auge da perseguição neroniana, digamos em 64, caso em que 1 Timóteo terá sido escrita um ou dois anos antes. Eusébio diz que Paulo morreu em 67; caso essa afirmação esteja correta, podemos situar a escrita da carta em 65 ou até mesmo 66.

Outra proposta é que devemos ligar a referência à partida de Paulo para a Macedônia (1.3) com aquela mencionada em Atos 20.1, depois do tumulto em Éfeso. Timóteo aparece junto de Paulo novamente em Atos 20.4, mas é evidente que Atos 20.2 abrange um razoável intervalo de tempo, e pode ter havido uma carta entre Atos 20.1 e 20.4. J. A. T. Robinson acredita que 1 Timóteo talvez contenha as linhas principais das instruções de Paulo quando ele reuniu os discípulos e os encorajou (At 20.1). Ele situa a carta no outono de 55 d.C., quando Timóteo era bem jovem (cf. 1 Co 16.10-11, que Robinson acredita que foi escrito no mesmo ano) e precisava do tipo de orientação que Paulo dá nessa

carta.<sup>39</sup> Não são muitos os que se deixaram convencer por esse argumento (para a maioria dos estudiosos a data parece demasiadamente remota), mas ele deve permanecer como uma possibilidade.

Aqueles que entendem que a carta é pseudônima situam-na de modo geral no século II. Kümmel pensa numa data “logo no início do século II”, pois uma data posterior tem contra si o ensino paulino incisivo e o que ele chamada de “o caráter rudimentar do gnosticismo que aqui é refutado”.<sup>40</sup> Marxsen, contudo, situa-a um pouco depois. Ele atribui a todas as três epístolas pastorais uma data “já bem dentro do século II”.<sup>41</sup> Se situarmos esta carta depois dos tempos de Paulo, fica bem claro que não sobra praticamente nada definido para determinarmos uma data. Tudo passa então a depender de nossa avaliação subjetiva da situação pressuposta na carta, e várias datas no século II são propostas.

Levando tudo em conta, parece que tem mais em seu favor a primeira proposta, de que a carta foi escrita em meados da década de 60. Devemos pelo menos ter em mente a possibilidade da proposta de Robinson; se vislumbrarmos uma situação mais cedo no ministério de Paulo, esta seria uma possibilidade igualmente boa.

### Destinatário

Na forma como se encontra, a carta é uma correspondência particular dirigida a Timóteo, escrita por seu mentor para dar-lhe a orientação de que ele precisava para seu trabalho de superintendente de igrejas. Aqueles que entendem que a carta é pseudônima acham, por sua vez, que ela é uma instrução geral dada a quem quer que estivesse em posição de autoridade e talvez também uma carta escrita para dar orientação sobre o procedimento cristão e que seria apropriada para o público cristão em geral. Devido à expressão “A graça seja convosco” (6.21), que é plural, alguns têm concluído que a carta foi escrita para outras pessoas que não Timóteo. A refutação a isso é que seria de se esperar que Timóteo transmitisse às suas congregações os conselhos contidos na carta e que Paulo está simplesmente fazendo essa breve oração em favor de todos eles. Não é fácil imaginar que a carta como um todo é destinada a um público amplo. Nesse caso, como vamos interpretar palavras como “ó filho Timóteo” (1.18), “escrevo-te estas coisas, esperando ir ver-te em breve” (3.14), “ninguém despreze a tua mocidade” (4.12), “não continues a beber somente água” (5.23)? Esta carta é certamente pessoal, dirigida a um indivíduo, qualquer que tenha sido o uso público que o autor tenha esperado que fizesse do ensino transmitido por meio dela.

<sup>39</sup>ROBINSON, *Redating* (p. 82-3).

<sup>40</sup>KÜMMEL (p. 272).

<sup>41</sup>MARXSEN (p. 215).

### Texto

Existem variantes, mas em sua maior parte o texto está em condições razoáveis. O problema mais conhecido é se, em 3.16, deve-se adotar o texto *ὅς* (*hos*, “quem”) ou *θεός* (*theos*, “Deus”), mas em geral se aceita que a primeira forma textual é a correta. Outra variante interessante é encontrada duas vezes, a saber, em 1.15 e 3.1, onde a maioria dos editores traz *πιστός* (*pistos*, “fiel”), mas alguns manuscritos têm *ἀνθρώπινος* (*anthrōpinos*, “humano”). Os documentos que trazem a variante são em sua maior parte em latim, embora em 3.1 o manuscrito D lhes dá apoio. Em favor de “humano” existe a ponderação de que em diversos outros textos das epístolas pastorais fazem-se referências a declarações “fiéis”, e os escribas podem ter sido tentados a fazer esta conformar-se às demais. Mas não se acredita que isso suplante o sólido apoio textual em favor de *πιστός* (*pistos*). Ao todo, Metzger analisa 17 textos, o que não é algo demasiado para um livro desse tamanho.<sup>42</sup>

### Aceitação no Cânon

Esta carta é citada por Policarpo, Atenágoras e escritores posteriores. É bastante claro que, por uma grande maioria, ela foi considerada como escrita por Paulo e aceita como canônica. Parece que foi rejeitada por Taciano (segunda metade do século II), mas ele tinha um ponto de vista bastante individualista, e não se pode considerar que representasse alguma opinião amplamente aceita. Marcião também a rejeitou juntamente com as outras epístolas pastorais (talvez devido ao respeito que ela tem pelo Antigo Testamento).<sup>43</sup> Mas ele rejeitou uma quantidade tão grande de livros aceitos por outros que não podemos tomar sua omissão como evidência de hesitação geral na igreja de sua era. Fora esses indivíduos com idéias peculiares, parece que 1 Timóteo foi universalmente aceita como parte da correspondência do apóstolo Paulo. Nos dias atuais têm sido levantadas dúvidas sérias quanto à autenticidade desta e das outras epístolas pastorais, mas isso não corresponde a nenhuma opinião amplamente aceita na antigüidade.

### A Contribuição de 1 Timóteo

Esta é uma carta bastante pessoal. Por outros textos do Novo Testamento sabemos que Paulo gostava muito de Timóteo; o apóstolo fala de seu amor pelo companheiro mais jovem e de sua convicção de que ele era fiel (1 Co 4.17). Paulo diz ainda mais que Timóteo podia lembrar aos coríntios o estilo de vida de Paulo, o que indica certa intimidade e mostra que Paulo confiava nele. Harmoniza-se

<sup>42</sup>METZGER (p. 639-44).

<sup>43</sup>TERTULIANO, *Adv. Marc.* 5.21.



com isto o fato de que ele compara o relacionamento de Timóteo com ele ao de um filho com o pai (Fp 2.2) e, exultante e sem a menor preocupação em ser coerente, fala dele como irmão (e companheiro de trabalho, 1 Ts 3.2). Paulo liga Timóteo a si nas saudações introdutórias de algumas epístolas (2 Co 1.1; Fp 1.1; Cl 1.1; 1 Ts 1.1; 2 Ts 1.1), o que mostra que ele era um colega de confiança. Paulo pede aos coríntios que cuidem para que Timóteo “esteja sem receio”, caso vá visitá-los (1 Co 16.10), o que parece indicar certa reserva em relação ao jovem Timóteo. Paulo assegura aos tessalonicenses que o enviou “para, em benefício da vossa fé, confirmar-vos e exortar-vos” (1 Ts 3.2) e planeja enviá-lo aos filipenses, explicando que “não tenho ninguém como ele, que tenha interesse sincero pelo bem-estar de vocês” (Fp 2.20, NVI).

Tudo isso dá credibilidade à saudação de Paulo: “A Timóteo, verdadeiro filho na fé” (1 Tm 1.2). A carta é escrita a uma pessoa mais jovem por quem o apóstolo tinha profundo afeto e a quem durante anos havia confiado missões importantes. O que Paulo diz agora traz à tona a verdade de que os cristãos estão ligados no serviço do Senhor e de que existe uma ajuda significativa que podem e devem dar um ao outro.

A carta também é importante por lançar luzes sobre o ministério da igreja cristã.<sup>44</sup> Ao longo de toda a sua história, o ministério tem tido grande importância. Ele tem assumido uma variedade de formas, algumas bem autoritárias, algumas igualitárias. Tem sido fortemente hierárquico em algumas de suas formas, e a própria idéia de hierarquia tem sido rejeitada por outras. Qualquer que seja a maneira como tenha sido entendido, o ministério tem sido visto como o cerne da organização eclesiástica. Chega a ser surpresa que, fora das epístolas pastorais, o Novo Testamento tenha muito pouco a dizer a respeito (e, quando tem, fala de formas como apóstolo ou profeta, que deixaram de existir, pelo menos como ministros regulares). Por esse motivo é importante que 1 Timóteo tenha tanto a dizer sobre os ministros — aliás, mais do que qualquer outro escrito do Novo Testamento.

É significativo que nesta carta Paulo nada diga a respeito de ordenação, a menos que tenha isso em mente quando se refere às “profecias de que antecipadamente foste objeto” (1.18) ou ao dom recebido por “imposição das mãos” dos presbíteros (4.14). Em ambos os casos isso é possível, mas a questão é que em nenhum dos dois Paulo menciona a ordenação, e os dois textos podem ser explicados de outras maneiras. Qualquer que seja a maneira como entendamos esses textos, está bem claro que, para Paulo, o que importa é que aqueles que estão no ministério devem ser pessoas corretas, líderes de caráter irrepreensível. Por isso ele dá instruções sobre o bispo (*ἐπίσκοπος* [*episkopos*], 3.1-7). A NIV acertadamente traduz essa palavra grega por “supervisor”, pois não há base

---

<sup>44</sup>A clássica exposição de J. B. LIGHTFOOT intitulada “The Christian ministry” (O ministério cristão) ainda merece atenção cuidadosa e tem muito a dizer sobre o ensino nas pastorais (em *Saint Paul's epistle to the Philippians*, p. 181-259). Veja também Leon MORRIS, em *Ministers of God*.

alguma para sustentar que na era do Novo Testamento esse cargo desempenhasse algo parecido com as funções que veio a ter na igreja e que vem à nossa mente quando se usa a palavra “bispo” hoje em dia. Mas a NIV obscurece o fato de que foi esse cargo e nenhum outro que em curto espaço de tempo evoluiu para o bispo monárquico. Um dos nossos problemas quanto à história primitiva do ministério é que não sabemos exatamente quais funções o “bispo” neotestamentário desempenhava. Paulo está muito mais interessado em seu caráter do que em suas atividades eclesiais. Com demasiada freqüência a igreja tem invertido essa prioridade; 1 Timóteo tem um valor permanente por indicar a verdade de que é a qualidade da vida cristã demonstrada na vida das pessoas que as coloca em condições de ocuparem cargos na igreja.

Em geral se concorda que o presbítero e o bispo eram idênticos na igreja desse período. Ao contrário do que faz em Tito 1.5-7, nesta carta Paulo não os equipara, mas também não os diferencia, e não há nenhum motivo para tomar 5.17-19 como referência a outras pessoas que não os bispos do capítulo 3. Ali ficamos sabendo que os presbíteros dirigem o andamento da igreja, embora não se declare que forma assumia sua direção. Segundo parece, alguns tinham responsabilidades administrativas, e outros se dedicavam à pregação e ao ensino; estes últimos foram especificamente indicados como dignos de honra especial. Paulo combina um texto do Antigo Testamento com um dito de Jesus para apresentar a verdade de que os presbíteros devem ser remunerados pelo seu trabalho (5.18; cf. Dt 25.4; Lc 10.7). E deixa claro que o presbítero é alguém que deve ser respeitado, não podendo ser acusado levianamente (5.19).

Paulo também tem algo a dizer sobre diáconos, e novamente a ênfase recai sobre o caráter (3.8-10), com um pouco de ênfase na importância da vida familiar (3.12). Entre essas duas referências há outra que pode estar aludindo às esposas de diáconos ou falando de diaconisas (3.11). Aqui também a ênfase recai sobre o caráter e a conduta.

Muitas vezes a igreja tem negligenciado essa ênfase. Tem havido disputas, com alguns procurando exercer uma autoridade abrangente e outros resistindo firmemente a isso. Tem havido debates quanto a se os pastores de uma igreja podem reconhecer os de outra; a validade de ordens eclesiais tem sido objeto da máxima preocupação. De fato, no movimento ecumênico contemporâneo o reconhecimento de ministérios tem despertado grande interesse. Nesta carta a forte ênfase no caráter é da maior importância, a par com um silêncio total sobre tudo o que está implícito na expressão “a validade de ordens eclesiais”. Isso não significa que podemos negligenciar a forma correta no reconhecimento de ministérios. Mas Paulo está ensinando toda a igreja de que existem considerações mais importantes do que a forma correta de um culto de ordenação.

Conquanto, por esse motivo, ele tenha muito a dizer sobre a maneira como devem viver aqueles que são chamados ao ministério, também não se cala sobre a conduta de outros na igreja. Paulo insiste na importância da oração (2.8) e na maneira como os crentes devem se comportar, mencionando as mulheres (2.9-15), os crentes em geral (3.14-15), os mais idosos e os mais jovens (5.1-2), viúvas (5.3-16), escravos (6.1-2) e ricos (6.17-19). Há responsabilidades diferentes para

pessoas em posições diferentes, mas todos os que professam serem cristãos devem cuidar para que suas vidas reflitam aquilo em que crêem. O tempo todo a carta fica lembrando os leitores da importância do viver cristão na retidão.

A carta é também um protesto contra controvérsias desnecessárias. Há advertências contra os que se ocupam “de fábulas e genealogias sem fim” (1.4; “fábulas profanas”, 4.7). Também são condenados os que proíbem o casamento e introduzem leis alimentícios (4.3), e Timóteo é advertido contra a “mania por questões e contendas de palavras, de que nascem inveja” (6.4). Talvez, na igreja contemporânea, algumas pessoas devessem dar ouvidos à advertência contra aqueles que “supõe que a piedade é fonte de lucro” (6.5), ao passo que a sociedade moderna é quase uma ilustração clássica do dito “o amor do dinheiro é raiz de todos os males” (6.10).

Uma parte interessante e sempre valiosa dessa carta é a maneira como Paulo se refere ao passado como meio de dar orientação para o futuro. É assim que ele relembra o tempo em que esteve com Timóteo e o ensino que na ocasião deu ao jovem; o apóstolo exorta-o a prosseguir na vereda que fora instado a seguir (1.3-11). O mesmo acontece em outro trecho: as instruções que Paulo deu no passado capacitarão Timóteo a agir no futuro (3.14-15). Aqueles que se opõem à autoria paulina freqüentemente implicam com a insistência do autor na sã doutrina, mas em geral não percebem que isso tem origem nos elementos essenciais do evangelho: Paulo escreve da sã doutrina, que é “segundo o evangelho da glória do Deus bendito” (1.11). Ele se refere a Jesus como o único “mediador entre Deus e os homens”, aquele que “se deu em resgate por todos”. Foi para divulgar essa mensagem que Paulo foi “designado pregador e apóstolo [...] mestre dos gentios na fé e na verdade” (2.5-7). O escritor deixa bem claro que os acontecimentos que formam o evangelho constituem a base da mensagem cristã como um todo. Quaisquer que sejam as circunstâncias em que Timóteo se encontre, o evangelho deverá constituir a mensagem que ele proclama, o evangelho que Paulo pregava e que é fundamental para a vida de toda a igreja cristã.

Mesmo muitos dos que entendem que a carta é pseudônima afirmam claramente que o escritor ainda está apelando a Paulo. A carta permanece como um lembrete de que existem verdades que permanecem geração após geração. O significado do evangelho de Cristo não deve ser modificado conforme os interesses de cristãos vivendo em circunstâncias bem diferentes daquelas em que Paulo viveu. Em outras palavras, esta carta nos indica o “fato consumado” na mensagem cristã. Existem grandes verdades que devem ser abraçadas em todas as eras. O fato é que o escritor não refuta as heresias que menciona. Em vez disso, ele chama a atenção de Timóteo para a *maneira* como se deve refutar essas heresias — outro valor importante e duradouro deste escrito.

## 2 TIMÓTEO

### Conteúdo

Esta carta foi escrita quando Paulo via sua morte aproximar-se (4.6-8), de sorte que ela tem o caráter de instruções deixadas em testamento. Há algo especialmente solene numa carta escrita nessas circunstâncias. Ela começa com uma forma normal de saudação (1.1-2) e passa a palavras de ações de graças e de incentivo (1.3-7). Isso leva a uma exortação a Timóteo para que não se envergonhe de Paulo, porque Paulo não se envergonha do evangelho (1.8-14). Depois de algumas reminiscências históricas (1.15-18), Timóteo é instado a ser forte na graça de Cristo (2.1-7) e lembrado dos elementos essenciais do evangelho (2.8-13). Ele deve ser um trabalhador que não precisa se envergonhar, mas que ensina com fidelidade. A isso acham-se ligadas uma advertência contra falsos mestres e exortações ao viver na retidão (2.14-26). Paulo profetiza dificuldades “nos últimos tempos”, quando florescerem todas as formas de mal (3.1-9). Com gratidão ele confessa que o Senhor o protegeu em todas as suas dificuldades (3.10-13) e exorta Timóteo a prosseguir no ensino que vem recebendo desde a infância, especificamente o ensino das Escrituras, que são inspiradas por Deus e de grande valor (3.14-17). Isso o leva a incumbir Timóteo de pregar a palavra com firmeza (4.1-5). Paulo fala de sua morte iminente e de que está preparado para ela (4.6-8). Segue uma série de observações sobre indivíduos (4.9-15) e a informação de que Paulo foi abandonado em sua primeira defesa (4.16-18). A carta termina com saudações e a bênção (4.19-22).

### Local de Origem

Paulo escreve consciente de que sua vida está quase no fim (4.6). A palavra para “defesa” (*ἀπολογία* [apologia], 4.16) é com freqüência usada para uma defesa em tribunal. Parece, então, que devemos concluir que Paulo está preso e tem diante de si a perspectiva de ser executado em breve. Ele diz que Onesíforo o procurou e o achou em Roma (1.16-17), o que torna provável que era ali que ele se achava preso. Paulo pede a Timóteo que venha até ele e, no caminho, apanhe Marcos (4.11), de modo que sabemos que essa prisão em Roma não é aquela relatada em Atos (Timóteo bem como Marcos estavam com o apóstolo quando ele escreveu Colossenses [Cl 1.1; 4.10; Fm 24]; geralmente se aceita que essas duas cartas foram escritas de Roma). Parece que Paulo esteve na Ásia Menor não muito antes de escrever 2 Timóteo, pois fala de ter deixado uma capa em Trôade (4.13), de Erasto ter ficado em Corinto e de ter deixado Trófimo doente em Mileto (4.20). Em Atos ficamos sabendo que Paulo havia estado na prisão em Cesaréia por dois anos (At 24.27) antes de ser enviado a Roma, e que fez essa viagem por Creta e Malta. Por esse motivo, já fazia um bom tempo que não passava pela Ásia Menor. É improvável que esteja escrevendo da prisão em Cesaréia (o que se harmonizaria com as referências à Ásia Menor), porque Trófimo estava com ele em Jerusalém quando ele foi detido (At 21.29) e provavelmente Timóteo

também (At 20.45).<sup>45</sup> Parece muito mais provável que Paulo tenha sido solto da prisão mencionada em Atos e tenha feito trabalhos missionário durante certo período antes de voltar a ser preso.<sup>46</sup> É provável que 2 Timóteo tenha sido escrita durante essa segunda prisão em Roma.

### Data

As evidências em torno da data da redação da carta foram em grande parte pesquisadas na seção "Local de origem". Vimos ali que é provável que a carta tenha sido escrita de Roma durante uma prisão posterior àquela descrita em Atos. Nesse caso, a carta foi escrita em meados da década de 60. Se Eusébio está certo em designar o ano de 67 como a data do martírio de Paulo, então esse ano ou o anterior é a data de 2 Timóteo.

Aqueles que negam a autoria paulina da carta classificam-na junto com as outras pastorais e geralmente atribuem à carta uma data em alguma parte do século II. Em geral as três cartas são analisadas em conjunto, de modo que os argumentos são os mesmos apresentados em relação a 1 Timóteo (veja acima).

### Destinatário

A carta declara ter sido escrita a Timóteo (1.1-2), e o conteúdo confirma isso. Detalhes pessoais como as referências a Lóide e Eunice (1.5), são bem naturais nesse tipo de carta e difíceis de explicar de outra maneira. O mesmo vale para as lágrimas de Timóteo (1.4), a imposição das mãos de Paulo sobre ele (1.6) e as referências ao fato de Paulo ter sido abandonado (1.15; 4.10). As orações por Onesíforo, junto com a informação de que havia realizado uma procura diligente e bem-sucedida por Paulo e a referência a suas atividades anteriores em Éfeso (1.16-18) são o tipo de coisa que podemos esperar numa carta pessoal. O mesmo vale para as admoestações pessoais a Timóteo (2.1-2, 22-26; 3.14; 4.2, 5) e o

---

<sup>45</sup>ROBINSON sustenta que a carta foi escrita de Cesaréia (*Redating*, p. 67-82). Mas ele tem de alegar que Lucas confundiu Tíquico com Trófimo (p. 76), em favor do que não existe nenhuma evidência.

<sup>46</sup>Clemente de Roma diz que Paulo chegou "aos confins do ocidente" (*1 Clemente* 5.7), o que, para um romano, provavelmente significaria a Espanha, uma viagem que não dá para encaixar na narrativa de Atos. Caso Clemente esteja se referindo à Espanha, seu comentário é prova da atividade missionária de Paulo depois da prisão descrita em Atos 28. Como Clemente escreveu não mais de 30 anos depois da morte de Paulo, isso constitui prova importante. O Cânon Muratoriano fala da "partida de Paulo da Cidade em sua viagem para a Espanha" (STEVENSON, em *New Eusebius* [p. 145]; a "Cidade" significa Roma). Eusébio diz que, de acordo com a tradição, Paulo apresentou sua defesa depois de dois anos em Roma e dedicou-se no "ministério da pregação" antes de tornar a ser preso e sofrer o martírio sob Nero; ele especificamente diz que Paulo escreveu 2 Timóteo durante sua prisão (*H.E.* 2.22.2).

trecho no final da carta, em forma de conversa informal, em que Paulo dá notícias de amigos e algumas informações sobre si mesmo (4.9-22). A carta é tão pessoal que, das três epístolas pastorais, é provavelmente a mais difícil de ser considerada pseudônima.

Aqueles que negam que a carta foi escrita a Timóteo apontam para o plural nas bênçãos no final (4.22). Mas, com certeza, isso significa simplesmente que Paulo estende suas saudações aos cristãos que estavam com Timóteo quando ele escreveu. Parece não haver nada mais que sirva de base para uma teoria que defende a existência de outros destinatários que não Timóteo, a menos que aceitemos toda a teoria de pseudonímia, em cujo caso temos de dizer que não sabemos para quem a carta foi escrita.

### Texto

O texto desta carta parece razoavelmente bem preservado. Não existem grandes problemas, e é talvez significativo que, em Metzger, o mais longo debate seja aquele que trata da forma da bênção em 4.22. No total ele analisa 15 textos, mas nenhuma das variantes apresenta uma diferença significativa de sentido. Westcott e Hort acham que *ὅν* (*hōn*, “que”) em 1.13 é uma corruptela antiga,<sup>47</sup> mas o sentido não fica muito alterado se aceitarmos a alteração deles que resulta no significado de “mantém como um padrão a palavra (= ensino) que de mim ouviste”.

### Acceptação no Cânon

É possível que haja ecos desta carta em *1 Clemente* e nas cartas de Inácio, embora isso seja objeto de debates. Parece claro, contudo, que Policarpo citou alguns textos. Não há a menor dúvida de que Ireneu refere-se à carta, citando-a como escrita por Paulo a Timóteo. Clemente de Alexandria faz o mesmo, e desses primeiros dias em diante a carta foi universalmente aceita. Parece que Taciano a rejeitou junto com 1 Timóteo, ao passo que Marcião não colocou em seu cânon nenhuma das pastorais — mas ele rejeitou uma parte tão grande do Novo Testamento que isso não causa surpresa. Provavelmente ele não apreciava a grande consideração que as cartas revelam pelo Antigo Testamento. Nenhuma das epístolas pastorais aparece no papiro Chester Beatty *p*<sup>46</sup>, que é datado de aproximadamente 200 d.C., mas o códice está incompleto e pode ter originariamente contido as cartas. Se não, vale assinalar que ele também omite Filemom, de modo que o motivo pode ser que o códice continha apenas cartas a igrejas. Todas as três aparecem no Cânon Muratoriano. Em geral parece que a igreja hesitou pouco para aceitar 2 Timóteo.

<sup>47</sup>WH (p. 135).

## A Contribuição de 2 Timóteo

No estudo desta carta deve-se sempre levar em conta a profunda convicção do escritor de que ele estava em vias de ser morto por defender a fé cristã (4.6-8). Paulo não espera voltar a escrever a Timóteo nem talvez a ninguém mais. Ele espera que Timóteo consiga ir até ele antes do fim (4.9), e seu pedido por sua capa e seus pergaminhos (4.13) mostra que ele antevia um pequeno intervalo antes de sua execução. Apesar disso a carta é escrita à sombra do cadafalso e deve ser vista como aquilo que Paulo considerava importante em sua última comunicação a um subordinado de confiança. Um aspecto não pouco importante da carta é que ela nos mostra a maneira como um mártir cristão deve enfrentar a morte. Aqueles que vivem confortavelmente em comunidades seguras não devem fazer pouco caso desta contribuição, pois em muitos países com governos anticristãos, as pessoas ainda morrem por sua fé. Aliás, um recente nota jornalística nos informa que na nossa era uma média de 330.000 cristãos são martirizados anualmente por sua fé,<sup>48</sup> o que significa que hoje em dia talvez haja mais mártires do que em qualquer outro período da história. Certamente o martírio pela fé é muito mais comum do que a maioria dos cristãos ocidentais percebe e, por esse motivo, é bom que apreciemos a atitude de Paulo diante do morrer por Cristo. É importante que cristãos contemporâneos prestem atenção a essa tranqüila contemplação do que jaz adiante — e à fé serena que permeava tudo o que ele estava fazendo e aquilo de que ele precisava se ocupar. Aqui não há fanatismo, nenhuma tentativa de chamar a atenção sobre si. O apóstolo escreve com uma atitude humilde e dá o exemplo da maneira como os cristãos devem morrer por sua fé. Ele também escreve de como devem viver por ela, mesmo que isso signifique sofrer pelo caminho (*e.g.*, 1.8).

Paulo também ressalta a importância da herança que eles receberam. Fala do “bom depósito” (1.14; a mesma palavra “depósito” é empregada no v. 12, tendo possivelmente o mesmo sentido). Em consonância com isto, Paulo tem muito a dizer sobre o que Deus tem feito, tal como no referir-se ao evangelho, ao poder de Deus, à salvação, ao chamado a uma vida santa, à graça dada em Cristo “antes dos tempos eternos” e agora revelada em nosso Salvador, à destruição da morte e à dádiva da vida e da imortalidade (1.8-10) — uma bagagem imensa transportada em apenas três versículos. É de importância permanente que não aconteça de os crentes receberem uma lista de instruções sobre o que significa seguir e adorar a Deus para depois serem abandonados à sua própria sorte ao tentarem colocá-las em prática. O alicerce de toda vida cristã é aquilo que Deus já fez, e Paulo deixa claro que tudo o que se requer dos cristãos é que vivenciem as conseqüências do ato salvífico de Deus. Eles têm condições de fazê-lo sem timidez, pois Deus lhes deu um “espírito [...] de poder, de amor e de moderação” (1.7; BLH “domínio próprio”). Em consonância com isto, o apóstolo exorta Timóteo a transmitir a doutrina “a homens fiéis e também idôneos para instruir a outros”

---

<sup>48</sup>*The Australian church record*, de 8 de junho de 1987, citando David Barrett.

(2.2). A fé cristã tem algo “garantido”; ela é herdada desde os primórdios da ação divina em favor de nossa salvação e deve ser transmitida enquanto este mundo existir. Paulo não está dizendo que os crentes devem ser insensíveis às correntes de pensamento e de ação existentes no mundo ao seu redor, nem está dizendo que o cristão é uma espécie de antiquário, interessado em coisas antigas pelo simples fato de serem antigas. Está dizendo que existe na essência da fé cristã o âmago que não está aberto a negociações. Deus tem dito e feito certas coisas, e os cristãos devem se posicionar em defesa dessas coisas, qualquer que seja o preço. Devemos ter em mente sua notável afirmação sobre as Escrituras (3.16-17); Deus tem falado, e o perigo é nosso se desconsiderarmos o que ele disse.

Paulo deixa claro que o custo do discipulado pode ser elevado. Ele fala de sofrimento, tanto seu próprio quanto de outros crentes (1.8, 12; 2.9, 12; 3.11-12). Ele assemelha o serviço cristão ao de um soldado, atleta ou lavrador esforçado (2.3-6). Ele não deixa Timóteo em dúvida de que nossa salvação, embora seja um presente gratuito da parte de Deus, tem também as suas exigências. Ao vivenciar as implicações do evangelho, o crente está indo rumo a dificuldades e há de descobrir que o serviço prestado ao Deus que enviou o seu Filho para morrer na cruz tem o seu preço. Paulo utiliza a ilustração da variedade de utensílios numa grande casa — alguns valiosos, outros baratos, alguns usados para fins nobres e outros para fins comuns; o crente deve ter por objetivo estar preparado para fins nobres (2.20-21). A purificação tem o seu preço.

O cristão encontrará oposição, às vezes da parte de pessoas que declaram elas próprias serem cristãs. Parte do valor dessa carta para nós é sua advertência contra aqueles que se desviam da verdade (2.14-18). Isso é especialmente válido no que diz respeito aos “últimos dias”, quando haverá pessoas que terão aparência de piedade mas negarão o poder da piedade (3.1-5). De conformidade com isso, Paulo insiste na importância da “sã doutrina”, que algumas pessoas rejeitarão; essas “segundo as suas próprias cobiças, como que cercar-se-ão de mestres” (4.3). Paulo não está lutando pela lealdade a uma ortodoxia morta; pelo contrário, ele insiste em que Deus estabeleceu um “firme fundamento”, que permanece (2.19).

## TITO

### Conteúdo

A saudação introdutória (1.1-4) é mais comprida do que a saudação paulina usual e contém um lembrete de que Deus prometeu vida eterna e a trouxe no devido tempo. Paulo deixou Tito em Creta para pôr as coisas em ordem na igreja e agora insta-o a nomear presbíteros em cada cidade, dando orientações sobre o tipo de pessoa exigida para essa função (1.5-9). Há um contraste com os “muitos insubordinados” encontrados em Creta; Paulo alerta Tito contra eles (1.10-16). Ele passa a detalhar o que deve ser ensinado a homens mais velhos (2.2), a mulheres mais velhas, que ensinarão as mais novas (2.3-5), a homens mais novos (2.6-8) e a escravos (2.9-10). Todos os crentes devem viver corretamente, aguar-



dando “a manifestação da glória do nosso grande Deus e Salvador Jesus Cristo” (2.11-15). Deve-se obedecer a pessoas em posição de autoridade (3.1-2). Há um contraste entre a maneira como as pessoas viviam antes de se tornarem cristãs e a vida de bondade que segue-se à obra salvífica de Cristo nelas (3.3-8). Devem evitar divisões tolas (3.9-11). A carta conclui com algumas instruções sobre vários indivíduos e, então, com saudações finais (3.12-15).

### Local de Origem

As únicas outras referências a Creta no Novo Testamento acham-se no relato da viagem de Paulo a Roma em Atos 27, quando o apóstolo esteve por pouco tempo no local denominado Bons Portos (At 27.8), mas é impossível imaginar Paulo realizando trabalho evangelístico significativo na ilha naquela oportunidade. Mas em Tt 1.5 ficamos sabendo que ele havia deixado Tito terminar o que era preciso fazer, o que parece deixar implícito que ele próprio havia feito algum trabalho ali e que deixara Tito para concluí-lo. Infelizmente não dispomos de nenhuma informação sobre quando isso aconteceu. Ao escrever Tito, Paulo estava em Nicópolis ou a caminho dessa cidade, onde planejava passar o inverno (3.12), mas também não sabemos quando ele esteve ali. Existem consideráveis intervalos no relato que Atos faz das viagens missionárias de Paulo, mas afirma-se (o que é muito plausível) que, se ele tivesse realizado um trabalho em Creta, como esta carta pressupõe, dificilmente isso teria sido totalmente omitido. Embora seja impossível estarmos plenamente certos a respeito, parece provável que, como no caso de 2 Timóteo, devemos imaginar que Paulo foi solto depois da prisão em Roma narrada em Atos e que ele dedicou-se a ainda outro período de atividade missionária. Ao passo que 2 Timóteo pressupõe outra detenção de Paulo, Tito provém do período de serviço missionário ativo.

### Data

Robinson nos recorda que Tito estava em Corinto, ocupado com a coleta (2 Co 8; 12.17-18), e que provavelmente não estava com Paulo quando da escrita de Romanos, visto que ele, ao contrário de Timóteo, não é mencionado nas saudações de Romanos 16.21-23. Paulo estava ele mesmo terminando a coleta (Rm 15.28) e, a essa altura, pode ter enviado Tito a Creta e tê-lo deixado ali, enquanto ele próprio partia para Jerusalém. Robinson acredita que a carta a Tito pode ter sido escrita enquanto Paulo estava a caminho de Jerusalém, o que nos dá uma data de 57 d.C..<sup>49</sup> Caso datemos esta carta durante o ministério de Paulo descrito em Atos, esta é uma ótima sugestão. Talvez haja apoio para isso no fato de que a igreja em Creta era uma igreja bem nova, não tendo nem mesmo presbíteros (Tito 1.5).

<sup>49</sup>ROBINSON, *Redating* (p. 81-2).

Contudo, para a maioria dos estudiosos essa data parece muito improvável. Atos não põe Paulo em Creta nem em Nicópolis, de forma que parece melhor entender que essa carta, à semelhança das outras pastorais, procede de um período posterior à libertação de Paulo de sua primeira prisão em Roma. Nesse caso, ela foi escrita antes de 2 Timóteo e aproximadamente no mesmo período de 1 Timóteo — ou seja, em meados da década de 60.

Aqueles que entendem que essa carta é pseudônima geralmente atribuem a ela uma data no século II (veja a seção “Data” na parte sobre 1 Timóteo).

### Destinatário

Praticamente não é preciso acrescentar nada ao que foi dito quando falamos das duas outras epístolas pastorais. A carta é dirigida a Tito, e nela nada encontramos de inconsistente com ser esse homem o destinatário. Não há um número tão grande de referências pessoais como nas cartas a Timóteo, mas as notas finais (3.12-15) soam verdadeiras. É evidente que Tito era um ajudante de confiança, e Paulo espera que ele aja à altura.

### ACEITAÇÃO NO CÂNON

É possível que haja um eco de Tito 3.1 em Clemente de Roma, e alguns escritores do século II certamente citam Tito, inclusive Tertuliano e Ireneu. É interessante que, embora rejeitando as duas cartas a Timóteo, Taciano aceita a epístola a Tito. À semelhança das outras epístolas pastorais, Tito não faz parte do cânon de Marcião (provavelmente pelos mesmos motivos) e aparece no Cânon Muratoriano. A partir do final do século II a carta é universalmente aceita. Quanto ao fato de não aparecer em *p*<sup>46</sup>, veja o comentário sobre 2 Timóteo.

### A Contribuição de Tito

Esta carta traz algo do que podemos chamar de função civilizadora do cristianismo. Tito claramente estava incumbido de uma igreja bastante nova numa situação bem pouco promissora. Ainda não haviam sido designados presbíteros, e Tito devia fazê-lo. (Em contraste, a igreja estava bem estabelecida onde Timóteo se encontrava, e ali um bispo não devia ser alguém “recém-convertido” [1 Tm 3.6, NVI]). Em Creta, onde Tito se achava, havia possibilidade de que um candidato ao cargo de presbítero tivesse filhos não-convertidos ou filhos “acusados de libertinagem e insubmissão” (1.6, NVI). O próprio presbítero deve ser alguém “não orgulhoso, não briguento, não apegado ao vinho, não violento, nem ávido por lucro desonesto” (1.7). Ele tem de atuar numa comunidade da qual um de seus próprios membros disse “Cretenses, sempre mentirosos, feras malignas, glutões preguiçosos” (1.12), um testemunho com que Paulo concorda. Ao que parece, nessa situação nem Paulo nem Tito hesitaram por um

só instante em fundar a igreja. A carta é claro testemunho de que a igreja cristã não foi criada para atuar apenas nos ambientes amenos e respeitáveis de classe média. O evangelho é para as pessoas que oferecem menos perspectivas.

Isso também se vê nas instruções dirigidas aos convertidos. As mulheres mais velhas não devem ser viciadas em vinho (2.3), as mais novas devem amar seus maridos e filhos (2.4), os escravos não devem roubar seus senhores (2.10), as pessoas devem respeitar as autoridades, fazer o que é bom e não difamar os outros (3.1-2). É surpreendente encontrar orientações como essas dirigidas a um grupo de cristãos. Isso mostra que esses cretenses eram casos não promissores e que Paulo esperava que, assim mesmo, eles apresentassem qualidades de um caráter cristão.

Além do mais, o evangelho deve ser levado a pessoas assim, a despeito da forte oposição de mestres rivais. Alguns destes têm sucesso, pois estão “arruinando famílias inteiras” (1.11, NVI), apesar de objetivarem apenas seu ganho desonesto. Aparentemente o ensino falso tinha um tempero bastante judaico: seus seguidores são do grupo “da circuncisão” (1.10), ensinam “fábulas judaicas” (1.14), “afirmam conhecer a Deus”, muito embora suas ações mostrem que isso é mentira (1.16, NVI), discutem a respeito da lei e envolvem-se em controvérsias inúteis (3.9). Mas esta carta deixa claro que a força e a natureza da oposição não fazem diferença alguma: os mestres cristãos devem perseverar em sua tarefa de evangelização e de liderança dos convertidos para um estilo de vida que dê glória a Deus.

Paulo não assume nenhuma posição de superioridade, mas deixa claro que deve tudo à “benignidade de Deus, nosso Salvador” e especificamente ao que Deus tem feito em Cristo (3.3-7). Ele apresenta aos cretenses o mais elevado padrão, “porquanto a graça de Deus se manifestou salvadora a todos os homens” (2.11). A carta deixa claro que a vereda cristã implica em instar as pessoas a não procurarem ser vitoriosas por seus próprios esforços, mas a depender da graça de Deus. Essa graça educa (2.12); ela ensina pessoas como os cretenses — e qualquer outro grupo.

Não devemos perder de vista a referência de Paulo à parúsia, enquanto ele aguarda “a bendita esperança e a manifestação da glória do nosso grande Deus e Salvador Jesus Cristo” (2.13; observe aqui a maneira como ele fala de Cristo). A carta ressalta aquilo que Deus fez para trazer salvação e a certeza de que ela será completada quando Cristo voltar.

---

## filemom

### CONTEÚDO

Esta carta marcadamente pessoal começa com uma saudação da parte de Paulo e Timóteo a Filemom, Áfia, Arquipo e à igreja “que está em tua casa” (1-3). Segue uma oração de ação de graças, na qual ressalta-se a fé e o amor do destinatário (4-7).

Com base no amor, Paulo apela em favor de Onésimo, a quem chama de “meu filho”, acrescentando “que gerei enquanto estava preso” (8-10, NVI). Fazendo um trocadilho com o nome Onésimo (=“útil”), Paulo diz que esse homem havia sido inútil, mas agora será útil (11). Paulo está enviando-o de volta, muito embora preferisse mantê-lo consigo. Agora Onésimo é melhor do que um escravo: é um “irmão caríssimo” (12-16). Paulo pede que Onésimo seja bem recebido e acrescenta que, caso Onésimo tenha prejudicado Filemom, ele, Paulo, arcará com o prejuízo. Ele está confiante de que Filemom fará mais do que lhe foi pedido. Ele ainda pede que se lhe prepare um quarto de hóspedes, pois espera chegar em breve (17-22), e conclui com saudações e bênção (23-25).

### AUTOR

Nunca houve sérias dúvidas de que esse é um escrito autêntico do apóstolo Paulo (como afirma ser). É, na correspondência paulina, o exemplo mais próximo de uma carta totalmente particular. Ela soa como o resultado natural da situação nela pressuposta, e sua originalidade e naturalidade são marcantes. Devemos interpretá-la como uma carta autêntica de Paulo.

## LOCAL DE ORIGEM

Existem vínculos com Colossenses: em ambas as cartas Paulo se encontra preso (1, 9; Cl 4.3, 10, 18), as pessoas que enviam saudações são, em sua maioria, as mesmas que em Colossenses (23-24; Cl 4.10-14) e Onésimo, que aparece nesta carta, é mencionado como um dos colossenses e que está indo para essa cidade junto com Tíquico (Cl 4.7-9). Está claro que esta carta foi escrita do mesmo lugar que Colossenses. Dois aspectos desta epístola são relevantes para determinar esses vínculos. Um é o fato de que Paulo pede a Filemom que lhe prepare um quarto de hóspedes (22), o que favorece um lugar onde o apóstolo está preso que não fica longe de Colossos. O outro é que parece bem claro que Onésimo é um escravo fugido, e surge a pergunta: para qual cidade um escravo provavelmente fugiria de Colossos? Afirma-se que as duas considerações favorecem Éfeso, mas a segunda poderia constituir evidência em favor de Roma. Um escravo fugir para Roma porque esta cidade ficava a uma longa distância era tão provável quanto ele fugir para Éfeso porque esta cidade ficava próxima. No fim de tudo nossa decisão tem de ser que esta carta foi escrita do mesmo local que Colossenses e que, embora não se possa excluir inteiramente Éfeso, Roma é um pouco mais provável. Como no caso de Colossenses, a data da redação de Filemom será o início da década de 60, se escrita de Roma, ou o fim da década de 50, se escrita de Éfeso.

## DESTINATÁRIO(S)

Um problema surge na indicação do destinatário. A epístola é dirigida “o amado Filemom, também nosso colaborador, e à irmã Áfia, e a Arquipo, nosso companheiro de lutas, e à igreja que está em tua casa” (1-2). Filemom, mencionado em primeiro lugar, é claramente o principal destinatário, e é muito bem possível que Áfia seja sua esposa, como freqüentemente se pressupõe. Não temos como saber se Arquipo era ou não aparentado com eles (às vezes se diz que seu filho). “Tua” indubitavelmente remonta a Filemom.<sup>1</sup> Embora a carta possua muitas características de uma correspondência particular, sua introdução mostra que uma igreja em casa está incluída na sua mensagem, além do seu hospedeiro. Não há razão convincente para negar que a carta foi escrita a Filemom (embora duas outras pessoas e uma igreja em casa também estejam incluídas como destinatárias da mensagem do apóstolo).

---

<sup>1</sup>John KNOX sustenta que devemos interpretar “tua” como referência a Arquipo, que é citado imediatamente antes. Dessa maneira ele entende que Arquipo era o dono de Onésimo a quem foi feito o pedido da carta (*Philemon among the letters of Paul*, p. 49-61).

## OCASIÃO

A carta parece mostrar que Onésimo, um escravo de Filemom, havia fugido de seu senhor, provavelmente roubando-o na fuga (18). A alternativa é pensar que seu senhor o havia enviado a trabalho e que ele deixara de voltar quando deveria. Às vezes na antigüidade (pelo menos entre os gregos) um escravo podia fugir de seu senhor e procurar proteção junto a um altar, que poderia ser o altar de uma família. Nesse caso o chefe da casa estava obrigado a fazer o escravo voltar e, se ele se recusasse, devia vendê-lo e enviar o dinheiro para o proprietário. Se entendermos a situação, Onésimo havia roubado Filemom apenas no sentido de que, por recusar-se a voltar, privara Filemom dos serviços que devia ter-lhe prestado.

Não temos meios de saber como Onésimo entrou em contato com Paulo, mas fica claro que ele o fizera e que, em conseqüência, se convertera (10). Agora Paulo está enviando-o de volta para seu proprietário, como a lei exigia, mas a carta é um apelo a Filemom para que não empregue todo o rigor da lei. Ele tem o direito de castigar Onésimo, mas Paulo suplica-lhe que, em vez disso, receba-o “como irmão caríssimo” (15-16). Fica claro que Paulo tinha apreciado a presença de Onésimo e sua ajuda na evangelização (veja o v. 13). É bem possível que ele queria que Filemom enviasse o escravo de volta para ele. Mas o apóstolo não faz esse pedido específico, e podemos dizer com certeza que ele não faz nada além de pedir veementemente a Filemom que receba o escravo com bondade.

Será que Filemom atendeu ao pedido de Paulo? Podemos, com toda segurança, supor que sim. De outra forma certamente ele teria escondido a carta, e nada saberíamos a respeito dela.

## TEXTO

Existem umas poucas variantes textuais (UBS3 assinala apenas quatro), mas nenhuma provoca muito debate nem afeta muito o sentido. Podemos aceitar que temos o texto substancialmente como Paulo o escreveu.

## ACEITAÇÃO NO CÂNON

Não é provável que uma carta breve que trata daquilo que é basicamente um assunto particular seja citada muitas vezes, e não encontramos muitas referências a ela na literatura antiga. Mas ela aparece em listas bem antigas do cânon, como a de Marcião e no Fragmento Muratoriano. Ao refutar Marcião, Tertuliano mostra que a aceita, e Orígenes cita-a como um texto oficial. Parece que nos dias primitivos não houve nenhuma dúvida séria sobre sua canonicidade. J. B. Lightfoot observa “um forte preconceito contra ela” no século IV por parte de pessoas que “não tinham nenhum apreço nem pelo tema nem pela maneira como

é tratado”.<sup>2</sup> Mas mesmo então a carta teve firmes defensores, como Jerônimo e Crisóstomo. A canonicidade da carta é inquestionável.

### FILEMOM EM ESTUDOS RECENTES

Grande parte do debate recente gira em torno do argumento de Knox de que esta carta é a mesma chamada “de carta de Laodicéia” (Cl 4.16). Ele acha que Filemom era laodicense, o líder das igrejas no vale do Lico e alguém a quem os Colossenses podiam recorrer em busca de orientação. Devido à luz que lançaria sobre a posição e o futuro de Onésimo, era importante que esta pequena carta fosse lida em Colossos, mas foi inicialmente enviada a Filemom, que se achava em Laodicéia. Com isso Knox adota a posição de que era Arquipo o proprietário de Onésimo a quem são dirigidos os pedidos na epístola a Filemom. Mas seria interessante saber se Knox acha que Filemom de Laodicéia reforçou, com sua influência, o que Paulo havia escrito.<sup>3</sup> Um pequeno número de estudiosos acredita que esse enfoque é frutífero, mas Knox e aqueles que pensam como ele não têm sido capazes de convencer todo o mundo erudito de que dá para acreditar em tudo isso. Essa não é a maneira natural de interpretar Filemom 1-2 e Colossenses 4.16 e também não leva em conta o fato de que Marcião conheceu tanto uma carta a Laodicéia quanto uma carta a Filemom.

Outros partem do pressuposto de que Colossenses é falsa e propõem que Filemom foi publicada com o objetivo de induzir as pessoas a pensar em Colossenses como uma carta autêntica. Essa teoria também tem atraído pouco apoio. Parece uma explicação improvável para uma carta tão repleta de interesse humano como Filemom.

### A CONTRIBUIÇÃO DE FILEMOM

Esta pequena carta não expõe temas doutrinários de maior destaque, mas tem algo de importante a dizer na esfera dos relacionamentos pessoais. No século I a escravidão era aceita como parte do curso natural da vida. Ninguém pensava em aboli-la. E um escravo podia ser considerado uma ferramenta viva, não uma pessoa. Mas, quando Paulo insta Filemom a receber Onésimo “não mais como escravo, mas, acima de tudo, como irmão amado” e passa a falar dele “tanto como pessoa quanto como cristão” (16, NVI), ele torna a escravidão sem sentido. Paulo não apela a Filemom para agir com base em coisas como compaixão ou o interesse pessoal sincero (por mais importantes que, sem dúvida alguma, eles sejam), mas com base no amor (9), a manifestação visível do evangelho. Paulo pôde dizer que “cada um continue vivendo na condição que o Senhor lhe designou” (NVI), que o escravo é “liberto do Senhor” (1 Co 7.17, 22) e que em Cristo

<sup>2</sup>J. B. LIGHTFOOT, *St. Paul's epistles to the Colossians and to Philemon* (p. 316).

<sup>3</sup>KNOX, *Philemon*, *passim*.

não há “nem escravo nem liberto” (Fl 3.28; Cl 3.11). Em Filemom descobrimos o que isso significava na prática.<sup>4</sup> Paulo está dizendo algo de importância permanente sobre a maneira como os cristãos vivem na sociedade da qual são membros.<sup>5</sup>

Esta cartinha também lança luz sobre o caráter de Paulo. O apóstolo tem recebido críticas de alguns setores: ele é visto como um pessoa fechada e intransigente, intolerante com os que divergiam dele e rigoroso em fazer prevalecer uma conformidade a seus padrões arbitrários. É bom ter este vislumbre de um homem cheio de compaixão, que intercede por um escravo fugido e está pronto a pagar o preço. Fala-nos também algo de sua atitude para com Filemom e da maneira como foi capaz de preparar caminho para que seu amigo fosse magnânimo.

---

<sup>4</sup>“Por quatro séculos a carta moldou eficazmente as atitudes dos primeiros cristãos frente à escravidão” (W. G. ROLLINS, em *Philemon* [*IDBSup*, p. 663]).

<sup>5</sup>De acordo com Ralph Martin, nesta carta o ensino “é mais sobre como se deve viver a vida cristã num contexto social” do que sobre o tratamento a ser dispensado a um escravo infrator da lei (*Colossians and Philemon*, NCB, p. 150).



---

## hebreus

### CONTEÚDO

O livro começa sem a saudação e sem a indicação do escritor e dos destinatários que caracterizam todas as epístolas do Novo Testamento, com exceção de 1 João, comuns em epístolas do período greco-romano. Apesar disso, o livro termina de forma tipicamente epistolar, com uma bênção, algumas notas pessoais e uma despedida final (13.20-25). Além do mais, a julgar pelo caráter específico das advertências e das exortações morais que permeiam o documento, o escritor tem em mente leitores específicos (veja 5.12; 6.10; 10.32); a maneira natural de interpretar 13.22 é que o escritor está-se referindo ao livro inteiro (embora na verdade ele não o chame de “epístola” ou “carta”, a despeito da NIV). Parece justificável designar o livro como epístola,<sup>1</sup> não por último porque essa é a maneira como ele tem sido classificado ao longo da maior parte de sua história na igreja.

Entretanto, no período do Novo Testamento, “epístola” ou “carta” era um categoria extremamente abrangente (veja acima o cap. 7). A riqueza de recursos retóricos encontrada em Hebreus tem, para muitos (que provavelmente estão certos), indicado que originariamente essa obra foi uma homilia ou uma série de homilias que foi posta na forma escrita de uma carta um pouco anômala.<sup>2</sup> Isso parece consideravelmente mais provável do que a idéia de que por algum motivo as linhas iniciais se perderam ou que a atual conclusão foi acrescentada posteriormente — idéias em favor das quais não há nenhuma evidência textual. De qualquer forma, tem-se demonstrado que Hebreus 13 é parte integral da obra como um todo.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>Veja esp. C. SPICQ, em *L'épître aux Hébreux* (EBib, vol. 1, p. 19-20).

<sup>2</sup>F. F. BRUCE chama Hebreus de “uma homilia em forma escrita, com alguns comentários pessoais acrescentados no final” (*The epistle to the Hebrews*, NICNT, ed. rev., p. 389).

<sup>3</sup>Harold W. ATTRIDGE, *The epistle to the Hebrews* (Hermeneia, p. 13-21).

O tema geral de Hebreus não é objeto de debates: a supremacia incontestada do Filho de Deus, Jesus Cristo, uma supremacia que não é questionada, nem por seres angélicos nem por seres humanos. De forma correlata, a aliança que ele estabeleceu é superior a qualquer aliança que a tenha precedido, o sacerdócio dele é melhor do que o de Levi, o sacrifício que ele ofereceu é superior àqueles oferecidos de conformidade com a legislação mosaica, e na verdade até mesmo o propósito da revelação que o antecedeu foi prevê-lo e apontar para ele e para todas as bênçãos que ele traria consigo. Esse tema da supremacia de Cristo não é o núcleo de um artigo abstrato; seu propósito é repetidas vezes revelado pelos trechos parenéticos (2.1-4; 3.7—4.11; 4.14-16; 5.11—6.12; 10.19-39; 12.1—13.17) que advertem os leitores a não se voltarem para as formas de piedade que outrora conheciam, abandonando a fé cristã.

Há também um consenso bastante geral de que este livro foi cuidadosamente estruturado. Não há consenso é sobre a forma dessa estrutura. Alguns têm concentrado a atenção em amplos desenvolvimentos temáticos, concluindo que a argumentação em favor da superioridade de Jesus e da fé cristã vai de 1.1 a 10.18, após o que predominam exortações (10.19—13.25).<sup>4</sup> A maioria considera essa hipótese pouco minuciosa: exortações ocorrem em profusão na seção anterior e a argumentação prossegue na posterior. Ao dirigirem a atenção para palavras-chaves, inclusões literárias e coisas do gênero, alguns têm sustentado que o corpo do livro está aninhado entre uma introdução (1.1-4) e uma conclusão (13.20-21), à qual foram acrescentadas as glosas de uma carta anexa (13.19, 22-25), e que esse corpo é constituído de cinco divisões dispostas em forma de quiasmo (*i.e.*, 1.5—2.18, o nome superior aos anjos; 3.1—5.10, Jesus, o sumo sacerdote misericordioso; 5.11—10.39, Jesus, o sumo sacerdote na ordem de Melquisedeque; 11.1—12.13, fé e perseverança; 12.14—13.19, o fruto pacífico de retidão).<sup>5</sup> Isso tem-se revelado um pouco forçado;<sup>6</sup> também não explica o ardor do livro, a paixão que ele revela. Outros crêem que há um longo prólogo (1.1—4.13) e um longo epílogo (10.19—13.25), entre os quais ocorrem duas apresentações de Jesus como sumo sacerdote (4.14—6.20; 7.1—10.18).<sup>7</sup> Outros ainda apelam a recursos retóricos para justificarem diversos esboços, que diferem enormemente entre si.<sup>8</sup> Alguns deles, pelo menos, não são muito convincentes, como o ponto de vista de que a estrutura do livro é determinada por trechos parenéticos, que se encontram em forma paralela no início e no fim de cada grande divisão (no esquema de Kümmel, 1.1—4.13; 4.14—10.31; 10.32—13.17, seguindo-se uma conclusão epistolar). Mas não está assim tão claro se os trechos parenéticos devem ser divididos (*e.g.*, será que 10.26-31 e 10.32-39 pertencem a divisões distintas?) e

<sup>4</sup>*E.g.*, GUTHRIE (p. 717-21); *idem*, *The letter to the Hebrews* (TNTC, p. 58-9).

<sup>5</sup>Essa é a posição de A. VANHOYE, em *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux* (SN 1); Hugh MONTEFIORE, em *A commentary on the epistle to the Hebrews* (HNTC).

<sup>6</sup>Veja ATTRIDGE em *Hebrews* (p. 15-6).

<sup>7</sup>*E.g.*, Hans WINDISCH em *Der Hebräerbrief* (HNT 14, 2 ed.).

<sup>8</sup>*E.g.*, Barnabas LINDARS em *The rhetorical structure of Hebrews* (NTS 35, p. 382-406).

alguns trechos parenéticos são, por esse motivo, em grande parte desconsiderados (*e.g.*, 2.1-4).

Attridge acertadamente assinala que as unidades menores estão, em sua maioria, bem delineadas, e praticamente não há debates em torno delas.<sup>9</sup> A questão é como vincular essas unidades para dentro da estrutura mais ampla do livro. Ele próprio tenta alcançar um equilíbrio entre os “princípios organizacionais estáticos da exposição” e suas “características dinâmicas e de desdobramento”, ou seja, o desenvolvimento do pensamento; mas o resultado atenua os contrastes concretos que a epístola faz repetidas vezes.<sup>10</sup> Por exemplo, Attridge diz que 1.5—2.18 apresenta Cristo, o Filho eterno, como o sumo sacerdote cuja condição aperfeiçoada ou exaltada foi alcançada mediante sofrimento; a comparação entre Cristo e os anjos é simplesmente uma “explicação superficial” empregada para desenvolver este tema.

À luz dos debates contínuos sobre a estrutura, o seguinte resumo faz um apanhado da corrente de pensamento, apresentando o menor número de juízos possível sobre a melhor maneira de estabelecer uma hierarquia das unidades individuais.

O exórdio (1.1-4) destaca o caráter superior e definitivo da revelação divina que se manifestou no Filho de Deus, Jesus Cristo. O versículo 4 é de transição, abrindo caminho para o primeiro longo e elaborado argumento em favor da superioridade do Filho: ele é superior aos seres angélicos (1.5-14). Em seguida vem a primeira seção de advertência ou admoestação: se essa revelação é superior, é de importância vital não nos afastarmos do evangelho que ela traz, especialmente se temos em mente a condenação terrível que caiu sobre aqueles que desconsideraram a revelação mais antiga e inferior (2.1-4). O capítulo 2 dá breve continuidade ao contraste entre Jesus e os anjos (2.5, 9), mas apenas para lembrar os leitores de que o destino humano transcende o dos anjos e de que, para conduzir a humanidade a esse destino, Jesus se identificou com seres humanos mortais e caídos (2.5-18). Em resumo, ele se tornou o seu “misericordioso e fiel sumo sacerdote nas coisas referentes a Deus” (2.17).

No entanto, antes de se voltar para o tema do sumo sacerdote, o autor mostra de que maneira Jesus é fiel e, dessa forma, introduz outro contraste. Tanto Jesus quanto Moisés foram fiéis no serviço que prestaram, mas Jesus é o filho da casa (3.1-6). A menção ao serviço de Moisés na casa de Deus leva a uma advertência dura para não decairmos para a incredulidade, como fizeram muitos da geração de Moisés (3.7-19). Mas isso é dito em termos de uma exposição de Salmos 95.7-11 (Hb 3.7-11) e da relação entre o descanso a que os leitores do salmo são convidados, o descanso intrínseco à entrada na terra de Canaã e até mesmo o descanso que Deus desfruta desde a época em que concluiu sua obra criadora inicial (3.7—4.11). Josué conduziu sua geração à terra prometida, mas o fato de que posteriores escritores da Bíblia prometem mais descanso demonstra que a

<sup>9</sup>ATTRIDGE, *Hebrews* (p. 14).

<sup>10</sup>*Ibid.* (p. 17-21).

posse da terra não pode ser o “descanso” derradeiro. O descanso que Jesus proporciona é superior àquele dos dias de Josué e é da mesma natureza do “descanso” do próprio Deus. Qualquer idéia de fugir à autoridade perscrutadora desta revelação é, portanto, tolice absoluta (4.12-13).

O autor volta ao tema de Jesus como sumo sacerdote, ressaltando o incentivo que os cristãos experimentam de se achegarem a Alguém tão capaz de solidarizar-se com suas fraquezas (4.14-16). As mesmas qualificações que se aplicavam aos sumos sacerdotes da antiga aliança (5.1-4) são, para nosso encorajamento, vistas de forma superlativa em Cristo (5.5-10). A seção termina referindo-se a Jesus como o “sumo sacerdote, segundo a ordem de Melquisedeque” mas, antes que se explore a importância desse título, o autor uma vez mais insere na análise uma advertência dura (5.11—6.20): ele condena a imaturidade espiritual (5.11—6.3), adverte que é impossível recuperar apóstatas (6.5-8) e incentiva seus leitores a perseverarem (6.9-12) à luz da certeza da promessa de Deus (6.13-20). O escritor retoma, então, o tema do sacerdócio segundo a ordem de Melquisedeque (7.1-28), ligando Gênesis 14.18-20 e Salmos 110 para demonstrar a superioridade do sacerdócio de Melquisedeque sobre o de Levi e para mostrar que Jesus pertence ao primeiro. O ponto crucial a que o argumento conduz é a eficácia permanente do sacrifício de Jesus. Ao contrário dos sacrifícios da antiga aliança, que nada tornavam perfeito (7.19), o sacrifício de Jesus “pode salvar totalmente os que por ele se chegam a Deus” (7.25). Aliás, nesta epístola a perfeição é essencialmente uma questão de aperfeiçoamento — especialmente, o aperfeiçoamento do plano divino de salvação.<sup>11</sup> À luz disso, o sumo sacerdote e o antigo santuário levíticos não passam de sombras da nova aliança e do novo sumo sacerdote que os próprios profetas do Antigo Testamento anteviram (Hb 8.1-13; Jr 31.31-34). Aliás, o anúncio da nova aliança já tinha tornado velha e obsoleta a aliança mosaica (8.13). Essa verdade leva a uma exposição do ritual do tabernáculo, especialmente do dia da expiação (9.1-10), a fim de mostrar que o sacrifício de Cristo alcança um resultado duradouro que os antigos sacrifícios jamais pretenderam alcançar (9.11-28). Na verdade, a antiga ordem tinha o objetivo de ser uma sombra da realidade que foi introduzida pela nova ordem (10.1-10). Até mesmo a entronização do novo sumo sacerdote confirma o caráter definitivo e a eficácia permanente de sua obra sacrificial.

Uma vez mais há uma longa seção parenética (10.19—11.39), que tem o objetivo de incentivar os leitores a permanecerem firmes em sua profissão de fé cristã. Desviar-se é algo profundamente perigoso, em vista da suficiência exclusiva da nova aliança. O que se requer é uma fé perseverante; e isso também foi modelado pelas Escrituras (11.1-40). Os leitores devem olhar para Jesus, o pioneiro (não o “autor”) e aperfeiçoador de nossa fé (12.1-3) — aquele que abriu o caminho para Deus e concluiu (ou aperfeiçoou) tudo o que era necessário. À luz disso, todas as tribulações que eles enfrentarem devem ser suportadas como

<sup>11</sup>Veja esp. David PETERSON, em *Hebrews and perfection: An examination of the concept of perfection in the “Epistle to the Hebrews”* (SNTSMS 47).

disciplina proveniente da mão amorosa de Deus (12.4-11); decair por falta de perseverança é equiparar-se a Esaú (12.12-17). Zeloso por estabelecer ainda outros contrastes entre a antiga e a nova alianças, com o intuito de fomentar a perseverança o autor compara a Sião celeste, para a qual vão os cristãos, com o Sinai terreno da velha aliança (12.18-29), dessa forma mesclando corretamente exposição bíblica com parênese.

As exortações finais (13.1-17) são indubitavelmente elaboradas de maneira a impedir maneiras específicas em que a apostasia incipiente dos leitores corre o risco de se manifestar. Há instruções éticas a serem obedecidas (13.1-6). Os leitores farão bem em seguir o exemplo daqueles que foram os primeiros a lhes trazer o evangelho (13.7-8) e em submeter-se a seus líderes atuais (13.17). Inserida nesse incentivo prático acha-se a exortação para que ofereçam o “sacrifício de louvor”, contrastado com os sacrifícios da antiga aliança, visto que estes se cumprem no sacrifício de Jesus, ocorrido “fora do acampamento” (13.9-16). Se a implicação disso é compartilharmos de sua desgraça, que assim seja: subentende-se que é infinitamente melhor participar de sua desgraça do que nos afastarmos de sua graça.

O autor conclui com um pedido de oração (13.18-19), sua própria oração e doxologia (13.20-21), algumas referências pessoais (13.22-23) e saudações finais e bênção (13.24-25).

## AUTOR

No texto mais antigo de Hebreus de que temos conhecimento — *p*<sup>46</sup> (início do século III) — esta epístola faz parte da obra paulina, logo depois de Romanos.<sup>12</sup> Isso sem dúvida reflete a convicção da igreja oriental, que vem da avaliação mais cautelosa de diversos estudiosos alexandrinos notáveis, cujas opiniões foram em grande parte preservadas por Eusébio. Especialmente Clemente de Alexandria (c. 150-215 d.C.) e Orígenes (185-253) preservam a tradição de que Paulo é o autor de Hebreus, muito embora admitam as dificuldades ligadas a esse ponto de vista. O grego de Hebreus é mais refinado que o de Paulo e a qualidade da retórica é notável. Não restam dúvidas de que, devido às semelhanças entre o grego de Hebreus e o de Lucas-Atos, Clemente supõe que Paulo escreveu aos Hebreus em hebraico e postula que nosso texto grego é a tradução feita por Lucas (*H.E.* 6.14.2). Clemente explica a ausência da introdução paulina dizendo que Paulo estava escrevendo a judeus que tinham um preconceito forte contra ele e, por isso, prudentemente não revelou seu nome. Conquanto Orígenes insista em que o conteúdo de Hebreus não é inferior ao que se acha nas cartas reconhecidas de Paulo (*H.E.* 6.25.12), ele é da opinião que um dos discípulos de Paulo tomou notas daquilo que o apóstolo disse e reescreveu os dados para ele (*H.E.* 6.14.13). Ele tem consciência de que alguns acham que o autor anônimo é Lucas

<sup>12</sup>Para variação na ordem dos manuscritos, veja METZGER (p. 661-2).

e que outros pensam que é Clemente de Roma, mas o próprio Orígenes se recusa a especular: “Mas, com toda honestidade, quem escreveu a epístola só Deus sabe” (*H.E.* 6.25.14).

Na igreja ocidental houve resistências à autoria paulina até a última metade do século IV. O Cânon Muratoriano, Ireneu e Hipólito de Roma concordam que Paulo não foi o autor. Mas a única proposta alternativa é a de Tertuliano (no século II). Ele insiste em que Hebreus tem mais autoridade do que o *Pastor* de Hermas, o que se deve à importância de seu autor, que ele identifica com Barnabé, dando a entender que essa autoria é comumente aceita nos círculos a que ele pertence (*Sobre a modéstia*, 20). Quando Eusébio escreveu (cerca de 325), muitos em Roma ainda não consideravam Hebreus um escrito paulino.

Foi a opinião conjunta de Jerônimo e Agostinho que mudou a opinião das pessoas no ocidente. Não foi tanto o peso da crítica literária que os persuadiu, mas que a aceitação de um livro no cânon era muito favorecida quando a autoria era de um apóstolo. Tanto Jerônimo (*Epístola* 129.3) quanto Agostinho (*Perdão de pecados* 1.50) referem-se à prestigiosa opinião das igrejas orientais; o primeiro reconhece que no ocidente muitos ainda tinham dúvidas e diz que não importa quem o autor realmente era, visto que a obra é “diariamente honrada com sua leitura nas igrejas”. Apesar desse apoio de peso em favor da autoria paulina, os sínodos ocidentais inicialmente mantiveram alguma distinção entre Hebreus e as cartas paulinas geralmente reconhecidas. O Sínodo de Hipo (393 d.C.) e o Terceiro Sínodo de Cartago (397) relacionam: “Do apóstolo Paulo, 13 epístolas; do mesmo apóstolo, aos Hebreus, uma.” Por ocasião do Sexto Sínodo de Cartago (419) 14 epístolas são atribuídas a Paulo; de modo geral, a autoria paulina é a partir daí reconhecida no ocidente, embora os comentaristas mais cultos ainda façam ressalvas. É assim que Tomás de Aquino afirma que Lucas traduziu a epístola para um grego ótimo.<sup>13</sup>

Somente quando na Reforma incontáveis tradições antigas foram questionadas também esta foi submetida a um minucioso reexame. Calvino (comentando sobre 13.23) defendeu Clemente de Roma ou Lucas como o autor; Lutero propôs (pela primeira vez, até onde sabemos) Apolo. O Concílio (católico romano) de Trento reagiu insistindo que existem 14 epístolas paulinas — embora hoje em dia bem poucos estudiosos católicos defenderiam essa posição.

A última grande defesa da autoria paulina de Hebreus foi escrita há mais de meio século.<sup>14</sup> Hoje em dia praticamente ninguém repetiria a empreitada. Deixando de lado as diferenças de vocabulário, estilo grego e retórica, que não podem por si só inviabilizar a autoria paulina mas certamente a tornam uma alternativa menos plausível, a ausência, no início do documento, de uma saudação em que o autor se identifique — costume normal de Paulo — torna

<sup>13</sup>Tomás de AQUINO, *Prefácio à epístola aos Hebreus*, citado por SPICQ, *Hébreux* (vol. 1, p. 198, nota 1).

<sup>14</sup>William LEONARD, *The authorship of the epistle to the Hebrews: Critical problem and use of the Old Testament*.

difícil crer que Paulo a escreveu. Ademais, faltam numerosos temas paulinos comuns e, por outro lado, o sumo sacerdócio de Cristo, uma idéia tão central em Hebreus, não aparece de modo geral nas epístolas paulinas reconhecidas. Acima de tudo, é quase impossível crer que Paulo se apresentaria como um dos que ouviram o evangelho não da parte do Senhor, mas daqueles “que a ouviram” (2.3; cf. Gl 1.11-12).

Nem Lucas nem Clemente de Roma recebem muitos votos nos dias de hoje. Os pontos em comum entre Lucas e Hebreus são demasiadamente tênues para favorecerem uma teoria de autoria comum. Deve-se rejeitar Clemente de Roma como provável candidato não somente porque aparece citando Hebreus em vários lugares (embora, sem dúvida, alguém poderia alegar que ele está citando sua própria obra!), mas especialmente porque sua abordagem de alguns temas é tão distante do enfoque encontrado em Hebreus. Por exemplo, ele prefere reforçar seus argumentos sobre a natureza do ministério da igreja apelando às leis cerimoniais do Antigo Testamento — uma tomada de posição totalmente divergente da argumentação de Hebreus.

Pelo menos no caso de Paulo, Lucas e Clemente de Roma, subsistem alguns escritos que podem ser comparados com a epístola aos Hebreus. Evidências em favor de outros autores são inteiramente circunstanciais, visto que não dispomos de nenhum documento incontestado de sua lavra. Existem quatro opções principais.

1) Aqueles que propõem Barnabé como o autor assinalam que ele era um levita de Chipre (At 4.36) e, portanto, membro do grupo helenista na igreja de Jerusalém.<sup>15</sup> Com base nisso, é proposto que ele talvez tenha partilhado da atitude contrária ao templo de Estêvão (At 7.48-50). Durante algum tempo ele foi um íntimo colaborador de Paulo (At 9.27; 11.30; 13.1—14.28) e, visto que foi chamado de *υἱὸς παρακλήσεως* (*huios paraklēseōs*, “filho de exortação”, At 4.36), é totalmente apropriado que ele tenha escrito [τὸν λόγον] ([*ton logon*] τῆς παρακλήσεως [*tēs paraklēseōs*], “a palavra de exortação”, Hb 13.22).

Contudo, *παράκλησις* (*paraklēsis*, “encorajamento” ou “exortação”) é tão comum no Novo Testamento que não se pode restringir sua associação a uma única pessoa. A epístola aos Hebreus, antes de ser somente contrária ao templo, está interessada em demonstrar a obsolescência da religião bíblica em princípio. O fato de Barnabé ser um judeu helenista torna-o, pelo menos em potencial, qualificado para escrever um livro cristão que interage tão profundamente com a LXX, mas dificilmente identifica-o como o autor.

2) A proposta de Lutero de que Apolo teria sido o autor tem granjeado uma boa dose de apoio.<sup>16</sup> Ele é descrito como *ἀνὴρ λόγιος* (*anēr logios*, “homem eloqüente”), alguém com “grande conhecimento das Escrituras” (At 18.24, NVI). Ele era natural de Alexandria, e muitos escritores têm encontrado numerosas ligações entre a epístola aos Hebreus e os escritos de Filo de Alexandria. A julgar

<sup>15</sup>Veja a ampla bibliografia em *Hébreux*, de SPICQ (vol. 1, p. 199, nota 8), à qual pode-se acrescentar *Redating the New Testament*, de J. A. T. ROBINSON (p. 200-20).

<sup>16</sup>Veja bibliografia em *Hebrews*, de ATTRIDGE (p. 4).

pela correspondência aos Coríntios (esp. 1 Co 1—4), ele teve algum tipo de ligação com a missão de Paulo.

Entretanto, embora a proposta de Lutero seja uma conjectura brilhante, não há evidências suficientes para testá-la. Além disso, muitos têm assinalado que, ainda que Hebreus tenha alguns vocábulos importantes em comum com Filo, os elementos básicos de seu pensamento estão bem distantes do neoplatonismo e do estoicismo presentes em muitas obras de Filo.<sup>17</sup> É claro que Apolo pode ter alterado as categorias em que foi treinado à medida que progredia em seu conhecimento do caminho cristão. Mas isso é amontoar especulação em cima de especulação.

3) Desde os tempos de Harnack, vários estudiosos vêm propondo que Priscila é quem escreveu Hebreus, talvez com seu marido Áquila num papel menos importante.<sup>18</sup> Isso poderia explicar a oscilação entre “nós” e “eu” no livro (o pronome plural é mais comum). Eles tinham conhecimento suficiente para poder incumbir-se da doutrinação de Apolo (At 18.26) e devem ter conhecido Timóteo (veja Hb 13.23) que, à semelhança do casal, trabalhara com Paulo em Corinto e Éfeso (At 18.5; 19.22; 1 Co 16.10, 19). O desaparecimento do nome do autor poderia, então, ser explicado com base em tendências antifeministas na igreja. Contudo, uma vez mais há indícios de meus para favorecer essa tese. Acima de tudo, parece que essa teoria é excluída pela referência que o autor faz a si mesmo no masculino singular em 11.32.

4) Pode-se levantar objeções semelhantes contra teorias que sugerem como autor deste livro pessoas tais como Silas, Timóteo, Epafras, o diácono Filipe ou Maria, mãe de Jesus.

É bem melhor reconhecermos nossa própria ignorância. Não sabemos quem escreveu a carta; quase com certeza os primeiros leitores sabiam. Com toda probabilidade o autor era um judeu helenista que havia se tornado cristão, um crente da segunda geração (Hb 2.3). Ele estava imerso na LXX (nenhuma de suas numerosas citações do Antigo Testamento depende do hebraico) e, a julgar pelo vocabulário e estilo grego excelentes que revela, recebeu uma boa educação.

## LOCAL DE ORIGEM

Se não temos certeza de quem foi o autor da epístola aos Hebreus, temos ainda menos certeza da procedência geográfica do livro. A única indicação explícita encontra-se em 13.24: “Os da Itália vos saúdam.” Infelizmente a frase não é clara. Pode referir-se a um grupo de crentes italianos que deixaram sua terra natal e estavam enviando saudações aos do seu próprio povo (caso em que a epístola foi enviada “para” a Itália, mas não temos condições de especificar o

<sup>17</sup>Veja esp. Ronald WILLIAMSON, em *Philo and the epistle to the Hebrews* (ALGHJ 4).

<sup>18</sup>Adolph von HARNACK, *Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefes*. ZNW 1, p. 16-41; Ruth HOPPIN, *Priscilla: Author of the epistle to the Hebrews*.



local de onde foi enviada),<sup>19</sup> ou pode referir-se a crentes que estavam *na* Itália (caso em que não temos condições de identificar os destinatários, mas apenas dizer que o autor está escrevendo *da* Itália).<sup>20</sup> Por não termos condições de saber o que o autor quis dizer com a frase, é atraente a ambigüidade da tradução da NEB: “Saudações a vós da parte de nossos amigos italianos”.

Mesmo que pudéssemos ter uma razoável dose de certeza sobre quem escreveu o livro, isso não necessariamente decidiria a sua procedência geográfica, visto que o autor pode ter andado bastante de um lado para outro (como Paulo). Quanto à procedência conceitual do livro, numa obra tão claramente polêmica e parenética como esta é importante reconhecer que grande parte da argumentação pode ter sido elaborada não tanto pelos interesses pessoais do autor, mas sim pela percepção que o autor tinha das necessidades críticas de seus leitores. Nesse caso um exame das categorias conceituais do livro poderá revelar mais sobre o público-alvo da obra do que sobre o autor.

## DATA

É difícil ter certeza quanto à data de Hebreus. Os principais temas do debate são:

1) O fato de os destinatários e aparentemente o próprio autor pertencerem à segunda geração de cristãos (2.3) não fornece muitas informações concretas, visto que deve-se entender “segunda geração” não no sentido cronológico, mas genealógico. Provavelmente deve-se inferir que a epístola não foi escrita antes de 50 d.C.; a maioria insistiria em que não foi escrita antes de 60.

2) Embora algumas citações de Hebreus em *1 Clemente* sejam contestadas, é extremamente difícil desconsiderar as repetidas referências a Hebreus em *1 Clemente* 36.1-6.<sup>21</sup> A esmagadora maioria dos estudiosos atribui a *1 Clemente* a data de 96 d.C. Se a aceitarmos, teríamos a data máxima para Hebreus. Deve-se, contudo, reconhecer que o motivo básico para atribuir uma data tão exata a *1 Clemente* é que algumas palavras do primeiro capítulo — “os repentinos e repetidos infortúnios e calamidades que nos sobrevieram” — referem-se à perseguição de cristãos pelo imperador Domiciano. São tênues as evidências de que tenha havido essa perseguição (veja adiante, no cap. 23, exame do assunto na seção “Data”). Se desprezarmos essa hipótese, fica aberta uma gama de datas

<sup>19</sup>Veja Cartas Vivas: “Os cristãos da Itália que estão aqui”

<sup>20</sup>Alexander NAIRNE traduz: “Aqueles que estão na Itália e, da Itália, enviam suas saudações junto comigo” (*The epistle of the priesthood*, p. 433).

<sup>21</sup>Veja esp. Donald A. HAGNER, em *The use of the Old and New Testaments in Clement of Rome* (SuppNovT 34, p. 179-95); Paul Ellingworth em *Hebrews and 1 Clemente: literary dependence or common tradition* (BZ 23 [1979]: 437-40); Herbert Braun em *An die Hebräer* (HNT, p. 3, 32).

possíveis para *1 Clemente* indo de c. 70<sup>22</sup> a até c. 140,<sup>23</sup> com várias datas possíveis entre esses extremos. As datas mais recentes são improváveis, visto que *1 Clemente* é citado como fonte fidedigna por Clemente de Alexandria, e a data de 96 ainda parece a mais plausível; mas é importante reconhecermos os limites de nosso conhecimento.

3) Se, como parece provável, o Timóteo mencionado em Hebreus 13.23 é o colega mais moço de Paulo, então a epístola aos Hebreus deve ter sido escrita ainda durante a sua vida. Paulo arregimentou-o para o serviço missionário por volta de 49 d.C., mas não sabemos qual era a sua idade naquela data. Assim mesmo isso provavelmente estabelece c. 100 como a data mais avançada possível de Hebreus, bem próxima do limite superior imposto pela data tradicional de *1 Clemente*.

4) Muitos têm procurado associar as palavras de Hebreus 12.4 (“na vossa luta contra o pecado, ainda não tendes resistido até ao sangue”) ao período específico de perseguição que culminou com a perseguição durante o reinado de Nero. Caso a linguagem seja figurada, apontando simplesmente para uma veemente oposição ao pecado, o versículo não tem nenhuma relação com a data do livro. Mas, mesmo que o versículo seja entendido, de modo um pouco mais natural, como referência à morte de mártires, é extremamente difícil tirar conclusões certas. Por exemplo, pode-se concluir que isso descarta a existência da igreja em Roma durante ou imediatamente após a perseguição neroniana porque naquela ocasião os cristãos perderam a vida. Isso talvez indique uma data *anterior* à perseguição por Nero (64 d.C.). Por outro lado, pode-se supor que esse livro foi escrito a crentes que se encontravam em outras regiões do império e que haviam ouvido que seus irmãos na fé *já* haviam sofrido sob Nero mas que não haviam eles próprios enfrentado uma oposição tão forte. Nesse caso, o livro foi escrito *depois* de Nero. Argumentos parecidos foram levantados com respeito ao reinado de Domiciano. Além do mais, oposição proveniente das sinagogas irrompia esporadicamente aqui e ali em cada década do século I depois de 30 d.C., tornando bastante arriscado utilizar Hebreus 12.4 para isolar uma data em particular.

5) O exame mais importante gira talvez em torno da ocorrência de verbos no presente para referir-se ao ritual judaico (7.8; 9.6-7, 9, 13; 13.10). Nas traduções de que dispomos, esses verbos soam como se as cerimônias ainda estivessem sendo realizadas na ocasião em que o autor estava escrevendo. Existem duas falhas nesse raciocínio. Em primeiro lugar, em grego o tempo presente, mesmo no indicativo, não refere-se necessariamente ao instante presente. Mesmo enfoques tradicionais da gramática grega assinalam a freqüência do denominado presente histórico em grego; um enfoque com maior base lingüística e que apela à teoria do aspecto duvida se o “tempo presente” (isto é, o tempo que morfológica-

<sup>22</sup>Esse é o entendimento de ROBINSON, em *Redating* (p. 327-34), que em grande parte depende de *The church in Rome in the first century*, de G. EDMUNDSON (BL, p. 188-202).

<sup>23</sup>Esse é o entendimento de Elmer T. MERRILL, em *Essays on early Christian history* (p. 217-41); Laurance L. WELBORN, em *On the date of 1 Clemente* (BR 29, p. 35-54).

mente sugere a idéia presente) tenha qualquer relacionamento imediato com o tempo.<sup>24</sup> Em segundo lugar, Clemente de Roma, que escreve depois da destruição do templo, emprega tempos presentes para descrever rituais parecidos (*1 Clem.* 41); de modo semelhante, Josefo alterna os tempos presente e passado na sua descrição do tabernáculo e seus utensílios (*Ant.* 4.102-150) e do vestuário dos sacerdotes (*Ant.* 4.151-187). Alguns também destacam que a epístola aos Hebreus jamais menciona especificamente o templo: ela dirige a atenção para o tabernáculo bíblico e isto indica (alegam eles) que a destruição do segundo templo não teria sido objeto de grande interesse para o autor. Por esse motivo o silêncio sobre sua destruição não chega a ser evidência em favor de uma data mais recuada.

Contudo, embora o argumento lingüístico não seja decisivo, outra forma desse argumento é bem mais forte. Quando Josefo, por exemplo, descreve o tabernáculo, utensílios e vestimentas sacerdotais, ele não está desenvolvendo um argumento teológico sobre sua obsolescência que se iniciava, sobre sua substituição completa pelas realidades correspondentes da nova aliança; mas exatamente isso é o âmago da argumentação de Hebreus. Quando o autor cita a profecia de Jeremias de uma nova aliança (*Jr* 31.31-34; *Hb* 8.7-12) ele conclui que, ao chamar esta aliança de nova, Deus por intermédio de Jeremias “torna antiquada a primeira. Ora, aquilo que se torna antiquado e envelhecido está prestes a desaparecer” (8.13). A aliança da lei “jamais pode tornar perfeitos os ofertantes, com os mesmos sacrifícios que, ano após ano, perpetuamente, eles oferecem. Doutra sorte, não teriam cessado de ser oferecidos?” (10.1-2). É difícil não concluir que os sacrifícios ainda estavam sendo oferecidos quando o autor escreveu linhas como essas. Embora não se refira diretamente ao templo, ele não poderia ter falado nesses termos caso não entendesse que os sacrifícios no templo participavam de uma continuidade fundamental com aqueles estabelecidos para o tabernáculo. Pelo mesmo motivo, caso os sacrifícios do templo tivessem acabado (conforme aconteceu em 70 d.C.),<sup>25</sup> é difícil imaginar como ele teria resistido a assinalá-lo. Como Lindars indica, o objetivo da retórica do autor de Hebreus é demonstrar o caráter definitivo e exclusivo do sacrifício de Cristo<sup>26</sup> e evitar que seus leitores voltem para o sistema sacrificial do qual haviam sido desmamados quando se tornaram cristãos. Caso os sacrifícios no templo já tivessem acabado, sua argumentação precisaria ter sido expressa em outros termos. É verdade que esse argumento é baseado no silêncio; é, no entanto, um argumento forte baseado no silêncio porque, devido à natureza da polêmica, esperamos barulho: é difícil

---

<sup>24</sup>Veja Stanley E. PORTER, em *Verbal aspects in the Greek of the New Testament* (SBG 1: Bern, Peter Lang, 1989).

<sup>25</sup>A tentativa que Kenneth W. CLARK faz em *Worship in the Jerusalem temple after A.D. 70* (*NTS* 6, p. 269-80) de demonstrar que a adoração continuava em Jerusalém não é convincente; o mesmo acontece com Otto MICHEL, em *Der Brief and die Hebräer* (KEK, 12.a ed., p. 56-8). Cf. ROBINSON, em *Redating* (p. 202-3).

<sup>26</sup>LINDARS, *Rhetorical structure*.

imaginar como o autor poderia manter esse silêncio caso estivesse escrevendo depois da destruição do templo. Embora isso não seja conclusivo, constitui um forte apoio em favor de uma data anterior a 70 para Hebreus.<sup>27</sup>

6) O argumento mais forte em favor de uma data avançada tem a ver com a tentativa de identificar onde este livro deveria se situar na trajetória do desenvolvimento do cristianismo primitivo. Por exemplo, freqüentemente se alega que a cristologia de Hebreus (esp. 1.1-3) reflete o mesmo tipo de cristologia superior encontrada em, digamos, Lucas-Atos, 1 Pedro ou as epístolas pastorais, todos com freqüência datados entre 75 e 90. Mas não apenas a datação desses documentos é também debatida, com muitos estudiosos insistindo que um ou mais desses livros foi escrito numa data anterior a 70 mas, o que é mais importante, a cristologia de Hebreus 1.1-3 certamente não é "superior" àquela encontrada em textos tais como 1 Coríntios 8.6, Filipenses 2.6-11, ou Colossenses 1.15-20. A grande maioria dos estudiosos reconhece que esses textos foram escritos antes de 70, e muitos deles pensam que representam um pensamento *pré-paulino*.

Desse modo, embora não se possa eliminar decisivamente nenhuma data entre c. 60 e 100 d.C., em sua maior parte as evidências favorecem uma data anterior a 70.

## DESTINATÁRIOS

Pelo fato de o autor referir-se a experiências vivencial de seus leitores (*e.g.*, 10.32-34), estamos certos em supor que, enquanto escreve, ele tem em mente um grupo específico. Muitos comentaristas antigos e alguns modernos<sup>28</sup> acreditam que os destinatários moravam na Palestina, talvez mesmo em Jerusalém. O peso dessa teoria fundamenta-se nas repetidas referências ao culto. Contudo, o silêncio absoluto sobre o templo (em oposição ao tabernáculo) enfraquece ligeiramente essa teoria. A epístola acha-se escrita em grego refinado, e nenhuma das citações do, e alusões ao, Antigo Testamento remonta inequivocamente ao hebraico ou aramaico: assim, podemos concluir ou que o autor não conhecia nenhuma língua semítica ou que seus leitores, se moravam em Jerusalém, eram todos estrangeiros que falavam grego e que tinham optado por morar em Jerusalém ou em seus arredores. De qualquer forma, a julgar pelo grande número de judeus provenientes de todos os cantos do império que visitavam

<sup>27</sup>Defensores contemporâneos de uma data anterior a 70 d.C. incluem BRUCE, em *Hebrews* (p. 20-22); George Wesley BUCHANAN, em *To the Hebrews* (AB, p. 261); August STROBEL, em *Der Brief an die Hebräer* (NTD, p. 83); Philip Edgcumbe HUGHES, em *A commentary on the epistle to the Hebrews* (p. 30-2); e Donald A. HAGNER, em *Hebrews* (GNC, p. xviii-xix).

<sup>28</sup>*E.g.*, BUCHANAN, em *Hebrews* (p. 255-6); HUGHES, em *Commentary* (p. 19). Sir William RAMSAY propôs que Hebreus foi escrita de Cesaréia para a igreja de Jerusalém enquanto Paulo esteve preso ali (c. de 57-59 d.C.), redigida por um dos companheiros de Paulo, possivelmente o evangelista Filipe (*Luke the Physician*, p. 301 e ss.).

Jerusalém nas grandes festas, especialmente na Páscoa, havia um número incontável de judeus que não morava na Palestina mas que, assim mesmo, consideravam o ritual em Jerusalém como meio de purificação e relacionamento seguro com Deus. Nesse caso é difícil enxergar quais evidências no livro favorecem Jerusalém ou a Palestina como o local de destino da obra, mais do que muitas outras localidades do império.

Embora muitas outras cidades e regiões tenham sido propostas, tais como Alexandria, Antioquia, Bitínia e Ponto, Cesaréia, Colossos, Corinto, Chipre, Éfeso e Samaria, a única outra proposta que tem granjeado apoio razoável é Roma.<sup>29</sup> Na literatura que chegou até nós, esse é o primeiro local em que a epístola foi conhecida (nos escritos de Clemente de Roma; veja acima a seção “Local de origem”). O fato de que a igreja de Roma e o ocidente em geral levaram tanto tempo para atribuir a autoria de Hebreus a Paulo pode constituir um argumento de que eles possuíam dados concretos de que a epístola *não* fora escrita pelo apóstolo. Como vimos, essa teoria implica em interpretar “os da Itália” (Hb 13.24) como referência a alguns italianos que haviam deixado a Itália e que, na data da escrita de Hebreus, estavam vivendo algures (como Priscila e Áquila), e o grego certamente admite essa interpretação. Harnack<sup>30</sup> e William Manson<sup>31</sup> procuraram ligar essa teoria à história do cristianismo primitivo em Roma. Harnack postulava que os destinatários participavam de uma igreja que se reunia numa casa em Roma e Manson enxergava ali uma facção conservadora judaico-cristã.

Indubitavelmente Roma é uma conjectura tão válida quanto outras, mas não passa de conjectura. Felizmente, poucas questões exegéticas dependem da determinação da localização geográfica dos destinatários. A situação que dá ensejo a esta epístola é bem mais importante.

## PROPÓSITO

Qualquer avaliação do propósito de Hebreus está inextricavelmente ligada ao entendimento que se tem de quem eram os destinatários: não se pode examinar o propósito sem pressupor algumas coisas a respeito dos destinatários e vice-versa. Na forma textual mais antiga de que temos conhecimento, *p*<sup>46</sup>, este livro tem o título *Πρὸς Ἑβραίους* (*Pros Hebraious*, “A[os] hebreus”). Aparentemente Clemente de Alexandria, escrevendo em c. 180 d.C., conhecia o livro com esse título, pois diz que foi escrito *Ἑβραίους* (*Hebraiois*, “para hebreus”; *H.E.*

---

<sup>29</sup>Comentaristas favorecem Roma com maior ou menor segurança; veja BRUCE, em *Hebrews* (p. 10-4); ROBINSON, em *Redating* (p. 205-13); Simon J. KISTEMAKER, em *Exposition of the epistle to the Hebrews* (NTC, p. 17-8); Raymond E. BROWN & John P. MEIER, em *Antioch and Rome* (p. 139-58); veja também as próximas duas notas.

<sup>30</sup>HARNACK, *Probabilia*.

<sup>31</sup>William MANSON, *The epistle to the Hebrews: An historical and theological reconsideration*.

6.14.3-4). A maioria dos estudiosos supõe que esse é um rótulo editorial posteriormente apenso à obra para facilitar a referência e, portanto, não deve influenciar nossos esforços de estabelecer a identidade dos destinatários. Essa tese talvez seja demasiadamente cética (cf., no cap. 2 acima, comentários sobre o autor de Mateus). De qualquer maneira, é o conteúdo do livro que deve, em última instância, determinar a direção dos debates, especialmente porque o título, mesmo sendo original, tem alguma ambigüidade (e.g., poderia designar cristãos judeus cuja língua materna era o hebraico/aramaico [At 6.1] ou cristãos que são judeus de nascimento, não importando qual a sua língua-materna [Fp 3.5]).<sup>32</sup>

Todos concordam que o livro é escrito para cristãos, que são instados a manterem-se firmes em sua confissão (e.g., 3.6, 14; 4.14; 10.23). Sua origem étnica é mais debatida. Conquanto o livro esteja repleto de alusões ao Antigo Testamento e de referências ao ritual levítico, disso não decorre necessariamente que o autor ou leitores sejam cristãos judeus; não restam dúvidas de que alguns crentes gentios se aprofundaram no Antigo Testamento grego. Muitas vezes assinala-se que o conhecimento que o autor tem do ritual judaico, à semelhança do conhecimento que ele pressupõe em seus leitores, é fruto de leitura: é tirado do Antigo Testamento e talvez de outros textos judaicos, não (até onde a epístola demonstra) de alguma observação mais próxima ou de participação no ritual do templo em Jerusalém. Diversos estudiosos adotam essa interpretação.<sup>33</sup> Alguns sustentam que as advertências contra “afastar-se do Deus vivo” (3.12) harmonizam-se melhor com antigos pagãos que corriam o risco de apostasia do que judeus que, caso recaíssem no judaísmo, ainda estariam servindo o Deus vivo de seus antepassados. Outros são da opinião de que os leitores são cristãos gentios que correm o perigo de abandonar as pretensões exclusivas de Cristo e procurar uma vereda mais profunda no judaísmo, uma variação da controvérsia “judaizante”. Alguns acreditam que Hebreus procura adaptar a literatura apocalíptica judaica a um ambiente judaico ou tenta acabar com uma piedade sacramental imprópria.

Essas linhas de raciocínio não se têm revelado convincentes para a maioria dos estudiosos. Quando o autor adverte contra “afastar-se do Deus vivo” (3.12), dá o exemplo dos israelitas liderados por Moisés que se afastaram de Deus. Se essa linguagem se aplica a israelitas da antigüidade, é difícil imaginar por que não se poderia aplicar a judeus do século I. Os “ensinos elementares” de 6.1 (NVI) pressupõem uma formação dentro do judaísmo, e a insistência incisiva do autor

<sup>32</sup>Veja ZAHN (vol. 2, p. 296).

<sup>33</sup>E.g., Marcus DODS, em *The epistle to the Hebrews* (em EGT); J. MOFFATT, em *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Hebrews* (ICC); WINDISCH, em *Hebräerbrief*; E. F. SCOTT, em *The epistle to the Hebrews*; G. VOS, em *The teaching of the epistle to the Hebrews*; Ernst KÄSEMANN, em *The wandering people of God: an investigation of the letter to the Hebrews*; Gerd THEISSEN, em *Untersuchungen zum Hebräerbrief* (SNT 2).

de que a velha aliança foi eclipsada pela nova só faz sentido se os leitores ainda estão tentando viver sob a antiga aliança ou se imaginam que, tendo-a deixado para trás, podem, com todo direito, retornar a ela. Além disso, conforme assinalado por Bruce,<sup>34</sup> nesta epístola nada há que dê a idéia de que o problema que o autor enfrenta é propaganda judaizante.<sup>35</sup> Em especial o fato de não se mencionar a circuncisão faz sentido caso a epístola esteja dirigida a uma comunidade cristã-judaica, mas seria surpreendente caso os leitores sejam crentes gentios em perigo de serem seduzidos pelos supostos judaizantes.

Ademais, o autor cita o Antigo Testamento grego como alguém que pressupõe que os leitores reconhecem a autoridade dessas Escrituras. Isso seria válido para judeus helenistas convertidos ao cristianismo. Mesmo que fossem tentados a modificar alguns aspectos de sua crença cristã e a voltar num certo grau a seu compromisso inicial com o judaísmo, não ficaria abalada a sua confiança naquilo que chamamos de Antigo Testamento. Caso fossem tentados a voltar ao paganismo, pagãos convertidos ao cristianismo certamente também seriam tentados a não mais se submeterem às Escrituras que haviam contribuído para sua conversão ao cristianismo. Além do mais, não poucos dos argumentos a favor da superioridade de Jesus giram em torno de questionar a suposição de que as regras de culto do código do Sinai eram definitivas (*e.g.*, 7.11). Cristãos em perigo de voltarem ao paganismo dificilmente precisariam desse tipo de argumentação; cristãos em perigo de voltarem ao judaísmo certamente precisariam.

Entre aqueles que acreditam que o público-alvo era constituído de cristãos judeus, muitos têm procurado identificar um grupo específico de judeus. Com base em 5.12 (onde o autor de Hebreus insiste em que, a essa altura, seus leitores deviam ser mestres) Bornhäuser infere que eles não eram cristãos judeus comuns, mas alguns dos “muitíssimos sacerdotes” que “obedeciam à fé” (At 6.7, NVI).<sup>36</sup> Inicialmente Spicq defendeu essa teoria<sup>37</sup> e então modificou-a, propondo que eram “cristãos essênios”, antigos membros da comunidade de Qumran.<sup>38</sup> Alguns estudiosos têm proposto variações desse tema.<sup>39</sup> Mas o máximo que se pode razoavelmente dizer é que as raízes judaicas dos leitores provavelmente não se encontravam tanto nas tradições rabínicas conservadoras da Palestina, mas

<sup>34</sup>BRUCE, *Hebrews* (p. 6, nota 13).

<sup>35</sup>Para as dificuldades em torno dos termos “judaizante” e “judaizantes”, veja o cap. 9, nota 3.

<sup>36</sup>Karl B. BORNHÄUSER, *Empfänger und Verfasser des Briefes an die Hebräer* (BFCT 35,3).

<sup>37</sup>SPICQ *Hébreux* (vol 1, p. 226 e ss).

<sup>38</sup>C. SPICQ, *L'épître aux Hébreux: Apollos, Jean-Baptiste, les hellénistes, et Qumrân* (*RevQ* 1, p. 365-90, esp. p. 390).

<sup>39</sup>*E.g.*, Hans KOSMALA, em *Hebräer-Essener-Christen* (SPB 1); HUGHES, em *Commentary* (p. 10-5).

sim no judaísmo helenista que era influenciado por várias seitas judaicas dissidentes, das quais os essênios são apenas um exemplo.<sup>40</sup>

Outros pensam que os leitores foram atraídos não a uma forma de fé e prática judaicas independente do cristianismo, mas a uma forma de cristianismo judaico mais conservadora do que a que o autor aprova.<sup>41</sup> Há um sentido em que essa interpretação parece estar certa e outro em que dá a impressão de ser totalmente falsa. Provavelmente está certa no sentido de que não há provas conclusivas de que os leitores se imaginassem apóstatas. Provavelmente eles não se empreenderam a abandonar o evangelho cristão para voltar ao judaísmo. Nesse sentido os leitores estão-se voltando para uma forma de "cristianismo judaico" mais conservador do que aquela que o autor aprova. Mas o que o autor quer dizer é que aquilo que os leitores estão em perigo de adotar não é, *na verdade*, cristianismo de forma alguma. É nada menos do que apostasia: isso explica os trechos parenéticos contundentes. As longas exposições intercaladas com parêneses dão base para essa conclusão. Voltar a depender das estruturas religiosas da velha aliança é não apenas deixar de dar o devido valor à maneira como elas prenunciavam Cristo ao longo dos anos da história da redenção; é atribuir-lhes implicitamente uma eficácia remidora que jamais possuíram e ao mesmo tempo menosprezar a importância exclusiva de Cristo e seu sacrifício.

Os motivos que os leitores têm para voltarem a alguma forma de judaísmo (talvez com verniz superficial de continuadas declarações de fidelidade ao cristianismo) não são expressos em detalhe; são simplesmente insinuados. Por exemplo, parece que estavam cansados de passar vergonha por viverem à margem de sua herança cultural (13.13). Corriam o perigo de darem atenção a ensinamentos novidadeiros (13.9) às custas do evangelho apostólico (13.7-8). Também é possível que o medo tenha sido um elemento a contribuir para isso. A religião dos judeus era reconhecida pelos romanos, o cristianismo não. É possível que a volta ao aprisco do judaísmo diminuísse a ameaça de perseguição pelas autoridades públicas. De qualquer forma, a disciplina dos cristãos estava aparentemente se deteriorando à medida que se afastavam das reuniões regulares (10.25; isso *talvez* indique a os leitores pertenciam a uma igreja em casa que já não mais se reunia com o restante da igreja). Mas, quaisquer que sejam os seus motivos, não são tanto os *motivos* que interessam ao autor, mas sim as *conseqüências*: Cristo, seu sacrifício e sua obra sacerdotal são tornados tão relativos que na prática são negados, e a apostasia está a um passo. É para evitar uma catástrofe dessas que o autor escreve esta epístola.

---

<sup>40</sup>Veja F. F. BRUCE, em "To the Hebrews" or "To the Essenes"? (*NTS* 9, p. 217-32). Veja a ótima análise de contextos conceituais em *Hebrews*, de R. M. WILSON (NCB, p. 18-27).

<sup>41</sup>Esse é o entendimento de J. V. DAHMS, em *The first readers of Hebrews* (*JETS* 20, p. 365-75); BROWN e MEIER, em *Antioch and Rome* (p. 151-8).



## TEXTO

Os principais manuscritos são muito bem apresentados por Attridge.<sup>42</sup> A tradição dos manuscritos não é diferente daquela da obra paulina, embora seja, em comparação, um pouco estranha. Os manuscritos mais importantes são alexandrinos em sua imensa maioria.<sup>43</sup> A tradição bizantina é representada pelos unciais K e L (ambos do século IX) e muitos minúsculos posteriores; o texto de tipo ocidental é representado por D (Códice Claromontano, século VI) e pela Antiga Versão Latina. De modo geral o texto de Hebreus acha-se bem preservado, embora seja preciso tomar decisões difíceis em alguns versículos (e.g., 1.8; 11.17, 37; 12.3, 7).

## ACEITAÇÃO NO CÂNON

Na igreja ocidental, como vimos acima na seção "Autor", embora a epístola aos Hebreus fosse largamente conhecida e citada, inicialmente não foi recebida como canônica. Além das evidências em Clemente de Roma, vários outros pais da igreja ocidental fazem alusões a essa epístola ou citam-na (e.g., Inácio, *Phil.* 9.1; *Pastor* de Hermas 2.3.2; Justino Mártir, *Dial.* 116.1), mas nenhum deles a trata como apostólica ou canônica. O Cânon Muratoriano (c. 170-80 d.C.) exclui Hebreus.

Não resta dúvida de que, quando foi incorporada à obra paulina — provavelmente em Alexandria, no século II — estava sendo reconhecido que ela possuía condição canônica. Aliás (até onde sabemos), nem em Alexandria nem na igreja oriental nunca se duvidou de sua canonicidade, quaisquer que fossem as dúvidas que pudesse haver sobre sua autoria (por Orígenes e outros, como já vimos). Eusébio (*H.E.* 3.3.5) inclui Hebreus entre os livros "reconhecidos", embora tenha consciência das dúvidas existentes a respeito no ocidente. Os pais sírios jamais questionaram a condição canônica do livro. E, no fim, como vimos, as convicções da igreja oriental prevaleceram no ocidente, devido à influência de Jerônimo e Agostinho.<sup>44</sup>

## HEBREUS EM ESTUDOS RECENTES

Fora os estudos que continuam a investigar o contexto e as circunstâncias que deram ocasião a esta epístola, podemos mencionar o considerável interesse de estudiosos nas seguintes áreas:

<sup>42</sup>ATTRIDGE, *Hebrews* (p. 31-2).

<sup>43</sup>Veja Frank W. BEARE, em *The text of the epistle to the Hebrews in p*<sup>46</sup> (*JBL* 63, p. 379-96) e esp. SPICQ, em *Hébreux* (vol. 1, p. 412-32).

<sup>44</sup>Para um rápido apanhado das reações da Reforma, veja HUGHES (p. 23-4); BRUCE, em *Hebrews* (p. 24-5).

1) As ênfases cristológicas peculiares de Hebreus atraem a atenção de muitos estudiosos.<sup>46</sup> Há claros vínculos com João e Paulo (e.g., nas referências ao “Filho” e na alta cristologia de Hb 1.1-3), mas a exposição da obra sacerdotal de Cristo, na terra e no céu, é muito mais completa aqui do que em qualquer outro trecho do Novo Testamento. Hebreus também revela um grande interesse pelo Jesus histórico.<sup>46</sup>

2) Em especial, tem-se devotado considerável atenção àquilo que a epístola diz sobre Melquisedeque e à comparação entre este tratamento e o de outras tradições judaicas sobre ele, principalmente nos manuscritos do Mar Morto.<sup>47</sup>

3) O interesse da epístola por Melquisedeque constitui parte integrante das minuciosas menções que ela faz de muitos textos do Antigo Testamento. No Novo Testamento somente Mateus se equipara a este livro no que se refere à gama e à complexidade hermenêutica dos textos citados do Antigo Testamento. É inevitável que este fenômeno tenha atraído bastante a atenção de estudiosos.<sup>48</sup>

4) Alguns temas de Hebreus exercem atração constante, quer porque sejam mais proeminentes em Hebreus do que em qualquer outro livro do Novo Testamento, quer porque o tratamento deles é distintivamente peculiar. Alguns exemplos são a perfeição,<sup>49</sup> o descanso (sabático; Hb 4)<sup>50</sup> e a fé (Hb 11).<sup>51</sup>

## A CONTRIBUIÇÃO DE HEBREUS

Boa parte da contribuição canônica peculiar a Hebreus encontra-se nas ênfases distintivas do livro, as quais também atraem a atenção de estudiosos, conforme esboçado logo acima. A epístola aos Hebreus enriquece enormemente a cristologia do Novo Testamento, especialmente no que tange a obra sacerdotal de Jesus, o caráter definitivo de seu sacrifício, a natureza de sua condição de

---

<sup>46</sup>Veja a bibliografia em *Hebrews*, de ATTRIDGE (p. 25, nota 197) e esp. *Sohn und Hoherpriester: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes*, de William R. G. LOADER (WMANT 53).

<sup>46</sup>Veja Bertram L. MELBOURNE, em *An examination of the historical-Jesus motif in the epistle to the Hebrews* (AUSS 26 [1988]: 281-97).

<sup>47</sup>E.g., Fred L. HORTON, em *The Melchizedek tradition: A critical examination of the sources to the fifth century A.D. and in the epistle to the Hebrews* (SNTSMS 30); Paul J. KOBELSKI, em *Melchizedek and Melchiresa'* (CBQMS 10).

<sup>48</sup>E.g., Simon J. KISTEMAKER, em *The Psalm citations in the epistle to the Hebrews*; Friedrich SCHRÖGER, em *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger* (BU 4).

<sup>49</sup>E.g., PETERSON, em *Hebrews and perfection*.

<sup>50</sup>E.g., Otfried HOFIUS, em *Katapausis: Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief* (WUNT 11); A. T. LINCOLN, em *Sabbath, rest, and eschatology in the New Testament* (em *From sabbath to Lord's day: A biblical, historical, and theological investigation*, ed. por D. A. Carson, p. 197-220).

<sup>51</sup>E.g., Erich GRÄSSER, em *Der Glaube im Hebräerbrief*.

filho, a importância da encarnação (veja esp. o cap. 2) e seu papel de “pioneiro” (*ἀρχηγός* [archēgos]).

Semelhantemente, devido ao extenso uso que faz de textos do Antigo Testamento, esta epístola permite-nos examinar as pressuposições hermenêuticas dos cristãos do século I, de forma a sabermos ler melhor o Antigo Testamento. A natureza da tipologia, a compreensão da profecia que vai bem além de predições meramente verbais, a inter-relação entre exegeses de textos específicos e também as fronteiras da história redentora estão todas exemplificadas em Hebreus. Por esse motivo também proporciona muitos dos elementos funcionais para se desenvolver teologia bíblica.

A epístola soma-se a outros livros neotestamentários (e.g., Atos e Gálatas) ao fornecer uma interpretação independente da difícil transição entre entender Israel como o povo de Deus, que está sob a aliança legal do Sinai, e entender a igreja como o povo de Deus, que está sob a aliança selada por Jesus e sua morte e ressurreição. Finalmente, Hebreus tem elos com alguns outros livros do Novo Testamento (e.g., 1 João) que estão vitalmente interessados no problema da perseverança dos cristãos e na natureza e perigo da apostasia.

---

## tiago

### CONTEÚDO

A carta de Tiago, uma série de homilias sem muito relacionamento umas com as outras, resiste a uma demarcação estrutural clara. Mas é possível discernir cinco seções gerais.

*Provações e maturidade cristã (1.1-18).* Depois da indicação dos destinatários e da saudação (1.1), Tiago inicia com uma seção em que trata de diversos temas, entre os quais o sofrimento cristão (“provações”) é o mais proeminente (1.2-18). Ele incentiva seus leitores a descobrirem relevância e propósito nos sofrimentos por que passam (1.2-4), a orar com fé pedindo sabedoria (1.5-8) e a aplicar um enfoque cristão à pobreza e à riqueza (1.9-11). Depois de voltar ao tema das provações (1.12), ele passa para a questão da tentação (1.13-15), transição esta facilitada pelo fato de que as palavras *πειράζω* (*peirazō*) e *πειρασμός* (*peirasmos*) podem ter a conotação tanto de “provações” quanto de “tentações”. A seção termina com um lembrete da bondade divina em dar (1.16-18).

*O cristianismo verdadeiro visto em suas obras (1.19—2.26).* A segunda seção da carta caracteriza-se pela concentração em três vocábulos-chaves: “palavra [de Deus]” (esp. 1.19-27), “lei” (esp. 2.1-13) e “obras” (esp. 2.14-26). Depois de uma advertência contra a maledicência e a ira (1.19-20), Tiago incentiva seus leitores a “acolher com mansidão a palavra em vós implantada” (1.21) e depois desenvolve essa exortação mostrando que o verdadeiro acolhimento da palavra de Deus implica em *praticá-la* (1.22-27). Como exemplo importante de “praticar a palavra” Tiago cita a necessidade de os cristãos serem imparciais ao lidarem com o próximo. Somente assim cumprirão a “lei régia” e escaparão ao juízo (2.1-13). A importância das ações dos cristãos em evitarem o juízo dá ensejo à famosa análise de Tiago da relação entre fé e obras (2.14-26). Tiago insiste em que a fé verdadeira sempre se caracteriza pela obediência e que somente esse tipo de fé demonstrada em obras trará salvação.

*Dissensões dentro da comunidade (3.1—4.12).* Nenhuma interrupção óbvia indica o início da terceira seção da carta. Mas podemos entender as advertências de Tiago sobre a fala inconveniente (3.1-12; 4.11-12) como indicação de um *parêntese* em que Tiago se concentra de modo geral no problema de dissensões entre cristãos e suas raízes na inveja. Voltando a um tema abordado anteriormente (1.19-20, 26), Tiago emprega uma série de figuras de linguagem vívidas e memoráveis para advertir os cristãos do poder e do perigo da língua (3.1-12). Depois ele ataca frontalmente o problema das dissensões, remontando essa agitação exterior ao tipo errado de sabedoria (3.13-18) e a desejos frustrados (4.1-3). O texto de 4.4-10 apresenta uma advertência séria contra um cristianismo de concessões e convoca os leitores ao arrependimento. A seção termina com uma exortação final sobre a fala (4.11-12).

*Implicações de uma cosmovisão cristã (4.13—5.11).* Esta seção é a menos óbvia, mas podemos sugerir que seu tema principal tem a ver com uma cosmovisão cristã. Uma dessas implicações é a necessidade de levar Deus em conta em todos os planos que fazemos (4.13-17). Outra é o reconhecimento de que Deus, quando da volta do Senhor, julgará os ricos ímpios (5.1-6) e recompensará os justos (5.7-11).

*Exortações finais (5.12-20).* Tiago conclui com: exortações sobre juramentos (em harmonia com o ensino de Jesus, Tiago insta a que juramentos sejam evitados [5.12]); sobre a oração, especialmente pela cura física (5.13-18); e a responsabilidade de os crentes cuidarem da saúde espiritual uns dos outros (5.19-20).

## AUTOR

A carta declara ter sido escrita por “Tiago, servo de Deus e do Senhor Jesus Cristo” (1.1). A ausência de maiores detalhes indica um Tiago bem conhecido, e é natural pensarmos antes de mais nada nos homens com esse nome que são mencionados no Novo Testamento. Há pelo menos quatro: (1) Tiago, o filho de Zebedeu, irmão de João, um dos Doze (veja, e.g., Mc 1.19; 5.37; 9.2; 10.35; 14.33); (2) Tiago, o filho de Alfeu, também um dos Doze (veja Mc 3.18; ele talvez seja “Tiago, o menor”, de Mc 15.40); (3) Tiago, o pai de Judas (Lc 6.16; At 1.13);<sup>1</sup> (4) Tiago, “o irmão do Senhor” (Gl 1.19), que desempenha um papel de liderança na igreja primitiva em Jerusalém (veja At 12.17; 15.13; 21.18).

Destes quatro, o último é de longe o mais óbvio candidato à autoria desta carta. Tiago, o pai de Judas, é por demais obscuro para ser seriamente considerado; o mesmo vale, num grau menor, para Tiago, o filho de Alfeu. Por outro lado, Tiago, o filho de Zebedeu, tem um papel de destaque entre os Doze, mas a data

<sup>1</sup>Na expressão *Ἰούδαν Ἰακώβου* (*Ioudan Iakōbou*, lit. “[ele chamou] ... Judas de Tiago”, Lc 6.16), o genitivo *Ἰακώβου* (*Iakōbou*) provavelmente indica “filho de” (“Judas, filho de Tiago”), mas poderia significar “irmão de”.

de seu martírio — c. 44 d.C. (veja At 12.2) — é provavelmente muito cedo para permitir que o liguemos à carta. Resta, então, Tiago, o irmão do Senhor, que certamente é o Tiago mais proeminente na igreja primitiva.

A circunstância que corrobora essa opção é a semelhança marcante entre o grego da epístola de Tiago e o da fala atribuída a Tiago em Atos 15.13-21.<sup>2</sup> Também, em consonância com essa identificação, acham-se as freqüentes alusões na carta aos ensinamentos de Jesus, o clima judaico do livro e a autoridade que o autor arroga a si ao dirigir-se “às doze tribos que se encontram na Dispersão”. O testemunho cristão primitivo não é unânime neste aspecto, mas tende a favorecer a mesma identificação. Orígenes identifica “o apóstolo Tiago” como o autor,<sup>3</sup> mas o irmão do Senhor só é mencionado explicitamente na tradução latina (às vezes pouco confiável) de Orígenes feita por Rufínio. Eusébio afirma que a carta era em geral atribuída a Tiago, o irmão do Senhor, mas que havia alguns que não concordavam (*H.E.* 3.25.3; 2.23.25).<sup>4</sup>

O argumento para identificar a carta com Tiago, o irmão do Senhor, é, portanto, bastante forte. Apesar disso, teorias alternativas de autoria têm sido apresentadas e devem ser analisadas.

1) Poucos estudiosos têm atribuído a carta a um Tiago desconhecido.<sup>5</sup> Mas, embora isso seja possível e não conflite com nada existente na própria carta, a simplicidade da identificação do autor indica um indivíduo bem conhecido — e uma pessoa tão bem conhecida seria provavelmente mencionada no Novo Testamento.

2) A alternativa mais importante é a de que a carta é pseudônima — ela foi escrita por um cristão primitivo desconhecido que usou o nome de Tiago.<sup>6</sup> Proponentes dessa teoria concordam que o “Tiago” que aparece na saudação indica Tiago, o irmão do Senhor, mas estão convictos de que o Tiago verdadeiro não poderia ter escrito esta carta. Eles baseiam essa conclusão em quatro argumentos principais:

Acredita-se ser inconcebível que um irmão do Senhor tenha escrito uma carta assim sem fazer alusão a seu relacionamento especial com Cristo ou a seu encontro com o Cristo ressurreto (cf. 1 Co 15.7). Essa objeção pressupõe, no entanto, que os laços sangüíneos com Cristo eram tidos em alta conta na igreja primitiva. Mas isso é questionável, em especial no caso de Tiago, que não obteve

<sup>2</sup>Para esses paralelos e respectiva análise, veja em especial a obra de J. B. MAYOR, *The epistle of St. James* (p. iii-iv).

<sup>3</sup>ORÍGENES, *Comentário sobre João*, fragmento 126.

<sup>4</sup>GUTHRIE (p. 723-6).

<sup>5</sup>*E.g.*, Erasmo; Lutero; HUNTER (p. 168-9) (embora cautelosamente); J. MOFFAT, em *The general epistles: James, Peter, and Judas* (p. 2).

<sup>6</sup>Algumas das mais importantes apresentações dessa teoria são as de KÜMMEL (p. 411-4); James Hardy ROPES, em *A critical and exegetical commentary on the epistle of St. James* (ICC, p. 43-52); Martin DIBELIUS, em *Commentary on the epistle of James* (Hermeneia, rev. por H. Greeven, p. 11-21); Sophie LAWS, em *A commentary on the epistle of James* (HNTC, p. 38-42).

nenhum benefício espiritual com seu relacionamento terreno com Cristo (veja Jo 7.1-5). Neste aspecto é digno de nota que o autor de Atos jamais chama Tiago de “o irmão do Senhor”. Na verdade, a importância de laços físicos com Cristo surgiu só posteriormente na história da igreja; o silêncio da carta a esse respeito favorece uma data bem antiga.<sup>7</sup>

Outro motivo para negar que Tiago, o irmão do Senhor, tenha escrito a carta é a linguagem e o contexto cultural da carta. Ela está escrita num grego helenístico razoavelmente bom e revela certos toques literários na escolha de vocabulário e estilo (*e.g.*, o hexâmetro incompleto de 1.17). Ademais, o autor faz alusão a conceitos derivados da filosofia e religião gregas (*e.g.*, a expressão ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως [*ho trochos tēs geneseōs*], “todo o curso de sua vida”, em 3.6, NVI). Será que um judeu galileu que tinha a reputação de ser um cristão judeu conservador e que, até onde sabemos, jamais saiu da Palestina, poderia escrever nesse estilo de grego com tais alusões elaboradas como essas? Muitos respondem que não.

Contudo, por três motivos não é assim tão óbvio que essa seja a resposta correta. Em primeiro lugar, conquanto o grego da carta seja inquestionavelmente bem escrito, não se deve exagerar suas qualidades. Ropes conclui que “nada existe que indique familiaridade com os estilos mais refinados da literatura grega”.<sup>8</sup> O estilo de Tiago não é o de um literato de Atenas, mas o mesmo de outras obras heleno-judaicas de sua era, como os *Testamentos dos doze patriarcas* e *Siraque*. Em segundo lugar, não devemos subestimar a fluência em língua grega por parte de judeus da Palestina no século I. Descobertas recentes indicam que o grego era uma língua vastamente empregada na Palestina e que alguém como Tiago teria tido ampla oportunidade de tornar-se fluente nessa língua.<sup>9</sup> Aliás, J. N. Sevenster usa Tiago como paradigma na sua investigação da influência grega na Palestina e chega à conclusão de que o irmão do Senhor pode muito bem ter escrito a carta.<sup>10</sup> Em terceiro lugar, os conceitos religiosos e filosóficos mencionados em Tiago são do tipo que seria razoavelmente conhecido entre a população em geral.<sup>11</sup> Concluimos, portanto, que a linguagem da carta não constitui obstáculo à identificação do irmão do Senhor como autor.

<sup>7</sup>Veja o importante artigo de Gerhard KITTEL, *Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes* (ZNW 41, p. 73-5).

<sup>8</sup>ROPES, *James* (p. 25). ZAHN minimiza ainda mais a qualidade do grego (vol. 1, p. 112).

<sup>9</sup>Veja esp. a obra de J. N. SEVENSTER, *Do you know Greek? How much Greek could the first Jewish Christians have known?*

<sup>10</sup>*Ibid* (p. 191); veja também J. H. MOULTON, W. F. HOWARD & Nigel TURNER, em *A grammar of New Testament Greek* (vol. 4, p. 114).

<sup>11</sup>Martin HENGEL demonstrou até que ponto a Palestina do século I estava permeada de conceitos helenísticos (*Judaism and Hellenism*). Com referência a Tiago, veja também o artigo de Hengel, *Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik* (em *Tradition and interpretation in the New Testament*, Fs. E. Earle Ellis, editado por G. F. Hawthorne e Otto Betz, p. 252).

Um motivo teológico para pensar que Tiago, o irmão do Senhor, não poderia ter escrito esta epístola tem a ver com a maneira como a lei do Antigo Testamento e o judaísmo são no geral tratados.<sup>12</sup> Afirma-se que tanto em Gálatas (2.12) quanto em Atos (21.17-25) Tiago parece ser o porta-voz de uma tomada de posição cristão-judaica conservadora sobre esses assuntos. Lendas posteriores acentuam essa característica; nelas, Tiago é considerado zeloso da lei e respeitado pela maioria de seus contemporâneos judeus.<sup>13</sup> No entanto, a carta adota um conceito um tanto liberal da lei, desconsiderando suas exigências rituais e chamando-a de “lei da liberdade” (1.25; 2.12).

Uma resposta a esse argumento seria assinalar que são exagerados os dois lados da polaridade acima esboçada. Por um lado, as lendas que apresentam Tiago como um teimoso tradicionalista judeu são provavelmente tendenciosas.<sup>14</sup> Também não são claras as evidências neotestamentárias sobre a posição teológica de Tiago. Gálatas 2.12 apenas nos informa que em Antioquia os judaizantes *afirmaram* procederem da parte de Tiago, e Atos 21.17-25 não revela um ponto de vista judaico extremado. Por outro lado, o pronunciamento bastante liberal feito por Tiago sobre a questão da lei e da circuncisão em Atos 15 apresenta um quadro bem diferente. Além disso, a carta de Tiago, embora não estimule obediência à lei ritual, não a proíbe — e podemos supor que isso pode ter sido irrelevante para Tiago e seus leitores. E, na carta, o conceito da lei também não conflita de modo algum com aquilo que podemos supor que foi a posição teológica de Tiago.

O último motivo principal para pensar que a epístola de Tiago deve ser um pseudônimo tem a ver com o relacionamento entre Paulo e a carta de Tiago no que diz respeito à doutrina da justificação. Como é bem sabido, a carta de Tiago (2.20-26) aborda essa questão de um modo que, para muitas pessoas, conflita com o ponto de vista paulino. Entretanto, em geral também se pensa que o que Tiago está dizendo não enfoca diretamente a posição de Paulo — mas que ele está confrontando uma forma confusa ou distorcida do ensino de Paulo a respeito. Alega-se que só é possível explicar essas circunstâncias pressupondo-se que a carta de Tiago foi escrita consideravelmente depois de Paulo. Kümmel resume o argumento: “O debate de 2.14 e ss., em que se vê uma incompreensão de uma área secundária da teologia paulina, pressupõe não apenas uma considerável distanciamento cronológico com relação a Paulo — ao passo que Tiago morreu no ano de 62 — mas também revela uma total ignorância do objetivo polêmico da teologia paulina, descuido que dificilmente poderia ser atribuído a

---

<sup>12</sup>DIBELIUS considera esse o argumento decisivo contra a tese tradicional (*James*, p. 17-8).

<sup>13</sup>Boa parte desta informação devemos ao relato que Hegésipo faz da morte de Tiago, conforme registrada em Eusébio (*H.E.* 2.23).

<sup>14</sup>Veja J. B. LIGHTFOOT, em *The epistle of St. Paul to the Galatians* (London, Macmillan, 1890, p. 366).



Tiago, o qual numa data tão tardia quanto 55/56 se encontrou com Paulo em Jerusalém (At 21.18 e ss.).”<sup>15</sup>

O relacionamento entre Tiago 2.14-16 e o ensino paulino é a questão teológica mais exasperante na carta, e trataremos disto adiante (veja a seção “A contribuição de Tiago”). Mas, supondo-se que o relacionamento entre Tiago cap. 2 e Paulo é conforme descrito acima (que Tiago 2 reage a uma forma distorcida do ensino paulino), deve-se ressaltar aqui que há uma explicação alternativa para a situação. Será que a carta de Tiago não poderia ter sido escrita num período em que o ensino de Paulo começava a ter impacto na igreja, mas *antes* de Tiago e Paulo se encontrarem?<sup>16</sup> Essa circunstância explicaria por que parece que Tiago tem em mente a ênfase distintiva paulina na justificação pela fé e ao mesmo tempo não capta adequadamente a lição central de Paulo nessa doutrina. Em outras palavras, o contato de Tiago com a doutrina paulina seria apenas indireto, por intermédio daqueles que haviam entendido erroneamente o ensino de Paulo e interpretado a idéia de justificação exclusivamente pela fé como desculpa para comportamento moral descuidado. É contra essa forma confusa do ensino de Paulo que Tiago reage, pois está escrevendo antes de ter a oportunidade de ouvir do próprio Paulo exatamente o que este queria dizer com a doutrina. Caso essa situação seja possível (e com esse enfoque Tiago cap. 2 faz mais sentido do que supor que alguém com as cartas de Paulo em mãos iria interpretá-lo de modo tão distorcido), então o ensino de Tiago cap. 2 não cria nenhuma dificuldade para pensar que o irmão do Senhor poderia tê-la escrito.

3) A terceira posição teológica geral quanto à autoria de Tiago reconhece o peso *tanto* das evidências que favorecem a identificação do escritor da carta com o irmão do Senhor *quanto* as objeções levantadas contra essa identificação. Adota-se, então, uma posição intermediária, segundo a qual o ensino de Tiago constitui a base da carta, mas posteriormente sofreu uma edição que a colocou na forma como a temos hoje.<sup>17</sup> A principal objeção a essa teoria é que ela é desnecessária. Vimos que os argumentos contrários à atribuição da autoria da carta a Tiago, o irmão do Senhor, não se sustentam. É, então, bem mais simples ver Tiago como o autor da carta na forma como hoje a temos do que levantar a hipótese de níveis de redação, para a qual não existem evidências textuais nem evidências históricas concretas.

Concluimos, portanto, que Tiago, o irmão do Senhor, é o autor da carta. Isso é a implicação natural daquilo que está afirmado na própria carta, é corroborado pelo Novo Testamento e testemunhas cristãs primitivas e não existem argumentos contrários decisivos.

<sup>15</sup>KÜMMEL (p. 413).

<sup>16</sup>Sobre este argumento, veja especialmente KITTEL, em *Der geschichtliche Ort* (p. 96-7); veja também o verbete James, Letter of, de autoria de Walter WESSEL, em *ISBE* (vol. 2, p. 965).

<sup>17</sup>Veja esp. Peter DAVIDS, em *The epistle of James* (NIGTC, p. 12-3); Ralph P. MARTIN, em *James* (WBC, p. lxxix-lxxviii); Wiard POPKES, em *Adressaten, Situation, und Form des Jakobusbriefes* (SBS 125/126, p. 184-8).

## LOCAL DE ORIGEM

Caso o autor da carta seja desconhecido, então é possível que ela tenha provindo de praticamente qualquer lugar. Laws, por exemplo, observando semelhanças entre Tiago e algumas obras de origem romana — 1 Pedro, 1 Clemente, Hermas — acha que a carta pode ter sido escrita em Roma.<sup>18</sup> Se, como pensamos, Tiago, o irmão do Senhor, é o autor desta carta, então ela provavelmente foi escrita de Jerusalém durante o tempo em que ele liderou a igreja cristã em Jerusalém (segundo a tradição Tiago foi o primeiro bispo de Jerusalém). O contexto social e econômico pressuposto na carta diz respeito aos leitores e ao autor, e também se coaduna com uma procedência palestina: comerciantes que percorrem imensas regiões em busca de lucro (4.13-17), proprietários de terras que residiam em outros locais e tiravam vantagem de uma força operária cada vez mais pobre e desprovida de terras (2.5-7; 5.1-6) e acalorada controvérsia religiosa (4.1-3).

## DATA

A explicação oferecida acima para o relacionamento entre o ensino de Tiago 2.14-16 e Paulo requer que se atribua a Tiago uma data um pouco depois de o ensino de Paulo começar a ter influência e antes de Tiago e Paulo se encontrarem no Concílio de Jerusalém (At 15). Paulo dedicou-se ao ministério de ensino e pregação desde a ocasião de sua conversão (cerca de 33 d.C.), e ao Concílio de Jerusalém provavelmente se deve atribuir a data de 48 ou 49. Se, então, admitirmos que passou algum tempo até que o ensino paulino da justificação pela fé se desenvolvesse e se tornasse conhecido, a data mais provável para a carta de Tiago seria em algum momento no início ou meados dos anos 40.<sup>19</sup> Essa data harmoniza-se muito bem com as circunstâncias e ênfases da carta. Não há nenhum indício de conflito entre cristãos judeus e gentios (o que seria de esperar se a carta tivesse sido escrita depois do Concílio de Jerusalém), e a teologia da carta é relativamente pouco desenvolvida.

Existem duas alternativas básicas para essa data. Outros que identificam Tiago, o irmão do Senhor, como o autor atribuem à carta uma data perto do fim de sua vida (ele foi martirizado em 62 d.C.). Em favor desta data há as seguintes alegações: (1) a necessidade de as cartas de Paulo serem suficientemente conhecidas para que Tiago pudesse estar respondendo ao seu ensino e (2) o problema do mundanismo, típico de cristianismo de segunda geração, que Tiago

<sup>18</sup>LAWS, *James*, p. 25-6.

<sup>19</sup>Para esta data, veja, entre outros, ZAHN (vol. 1, p. 125-8); GUTHRIE (p. 749-53); MAYOR, em *James* (p. cxliv-clxxvi); WESSEL, em *James* (p. 965); e esp. KITTEL, em *Der geschichtliche Ort* (p. 71-102).

enfrenta na carta.<sup>20</sup> Entretanto, o mundanismo dificilmente precisa de um período de tempo para se desenvolver e, como mostramos, Tiago 2.14-26 faz mais sentido caso Tiago nunca tenha ouvido Paulo nem tenha lido nenhuma de suas cartas. Uma data próxima do fim do século I é geralmente adotada pelos que acreditam que a carta é pseudônima.<sup>21</sup>

## DESTINO/DESTINATÁRIOS

Tiago foi incluído entre as denominadas epístolas gerais porque não se dirige a uma igreja específica. A carta, porém, foi com quase toda certeza escrita para um público específico. Diversos aspectos da carta deixam claro que os destinatários eram cristãos judeus:<sup>22</sup> a maneira natural de mencionar o Antigo Testamento (1.25; 2.8-13), a referência ao lugar onde os destinatários se reuniam como uma sinagoga (2.2) e o uso disseminado de metáforas do Antigo Testamento e do judaísmo. Ademais, trechos tais como 5.1-6 dão a impressão de que a maioria dos leitores era pobre — embora se possa alegar com bons argumentos que 1.9-11; 2.1-4 e 4.13-17 pressupõem a presença de alguns cristãos mais ricos entre os leitores.

A indicação dos destinatários da carta oferece informações mais detalhadas: “às doze tribos dispersas entre as nações” (1.1; NVI). Mas essa designação é tão genérica que é praticamente inútil na identificação dos destinatários. “Doze tribos” nem mesmo precisa indicar um público leitor cristão-judeu, visto que a expressão pode ter sido uma das muitas extraídas do Antigo Testamento para designar a igreja como o novo povo pactual de Deus.<sup>23</sup> A palavra traduzida por “dispersas entre as nações” — *διασπορά* (*diaspora*, “dispersão”) — era empregada para denotar judeus que viviam fora da Palestina (veja Jo 7.35) e, por extensão, o local onde viviam. A palavra adquiriu um sentido metafórico, caracterizando os cristãos em geral como aqueles que viviam longe de seu verdadeiro lar celestial (1 Pe 1.1). Apesar disso, a data antiga e o caráter judaico da epístola de Tiago favorecem o sentido mais literal.<sup>24</sup>

<sup>20</sup>F. J. A. HORT, *The epistle of St. James* (p. xxv); R. V. G. TASKER, *The general epistle of James* (TNTC, p. 31-3).

<sup>21</sup>E.g., KÜMMEL (p. 414).

<sup>22</sup>A teoria de que Tiago foi originariamente escrita para judeus e cristianizada numa data posterior (defendida por, entre outros, A. MEYER, em *Das Rätsel des Jakobusbriefes*) não passa de uma excentricidade acadêmica.

<sup>23</sup>Depois do exílio, as doze tribos já não mais existiam fisicamente, mas a expressão tornou-se uma maneira de denotar o povo de Deus reunido nos últimos dias (veja Ez 47.13; Mt 19.28; Ap 7.4-8; 21.12).

<sup>24</sup>Veja, e.g., MAYOR, em *James* (p. 30-1); HORT, em *James* (p. xxiii-xxiv); J. B. ADAMSON, em *The epistle of James* (NICNT, p. 49-50); Douglas J. MOO, em *Tiago* (São Paulo, Ed. Vida Nova, 1990, p. 58).

O vocábulo possui talvez um sentido ainda mais específico. Atos nos fala de cristãos provenientes de Jerusalém que foram “dispersos” (do verbo *διασπείρω* [*diaspeirō*], um cognato de “dispersão”, em Tiago 1.1) devido à perseguição e “se espalharam até à Fenícia, Chipre e Antioquia, não anunciando a ninguém a palavra, senão somente aos judeus” (11.19).<sup>25</sup> Identificar os leitores de Tiago com esses primeiros cristãos judeus iria harmonizar-se com a data da carta e proporcionar uma explicação para as circunstâncias que lhe deram ensejo: Tiago, o líder da igreja em Jerusalém, precisou ministrar por meio de carta a seu rebanho disperso. Embora não passe de uma conjectura, essa proposta é melhor do que a maioria das outras em explicar as circunstâncias da carta.

### NATUREZA/GÊNERO

Conquanto a carta de Tiago apresente uma introdução epistolar típica, falta-lhe a costumeira conclusão epistolar. Ademais, ela não traz nenhuma referência pessoal, como saudações, planos de viagem ou pedidos de oração. Tudo isso sugere que é melhor ver Tiago como o que poderíamos chamar de carta literária. Provavelmente ela foi escrita para as várias comunidades em que os dispersos paroquianos de Tiago haviam-se estabelecido. Uma identificação mais exata do gênero literário de Tiago requer que demos atenção a mais quatro aspectos da carta.

O primeiro é o tom de admoestação pastoral que permeia a carta. Verbos no imperativo ocorrem com maior frequência em Tiago do que em qualquer outro livro do Novo Testamento. Tiago repreende e exorta seus leitores, e qualquer teologia que é ensinada vem somente em conjunto com esse propósito maior.

O segundo aspecto que se deve levar em consideração é que a carta tem uma estrutura pouco rígida. Propusemos uma divisão da carta em cinco partes principais. Essas divisões, contudo, estão longe de ser bem delineadas, como deixa claro a diversidade de esboços propostos para a carta. A dificuldade surge do fato de que Tiago passa rapidamente de um tema para outro; às vezes ele dedica um parágrafo ou mais a determinado tema (*e.g.*, 2.1-13, 14-26; 3.1-12), mas é mais frequente a impressão de que ele muda de assunto depois de apenas uns poucos versículos.

Na carta de Tiago, o terceiro aspecto digno de nota é o uso amplo e eficaz de metáforas e figuras de linguagem. As figuras que Tiago utiliza para ilustrar o que diz — o mar agitado, a erva seca, o incêndio na mata — têm uma aplicação universal e explicam em grande parte a popularidade da carta.

O quarto aspecto da carta é o grau em que Tiago compartilha palavras e idéias com outros ensinamentos e obras de literatura da época. A mais importante dessas fontes são os ensinamentos de Jesus. A única explicação para a epístola de Tiago estar tão permeada com o ensino de Jesus é que Tiago conhecia tão bem

<sup>25</sup>TASKER chama a atenção para este paralelo (*James*, p. 39).

esse ensino — provavelmente em forma oral — que ele moldou as suas idéias e atitudes.<sup>26</sup> Mas Tiago também tem palavras e conceitos em comum com obras judaicas antigas, especialmente os *Testamentos dos doze patriarcas*, Siraque e, em menor grau, Filo e a Sabedoria de Salomão. A natureza desses paralelos não indica empréstimo direto; na verdade parecem ser resultado de Tiago partilhar os mesmos antecedentes com os autores dessas obras.

Será que esses aspectos nos dão condições de definir mais especificamente o gênero de Tiago? Ropes sugere a “diatribe”, um estilo popular utilizado para instrução e debate por alguns autores gregos.<sup>27</sup> Mais popular é a identificação de Tiago como parênese. Dibelius, que é o mais conhecido defensor dessa identificação, assinala quatro aspectos desse gênero, todos em Tiago: ecletismo (empréstimo tomado de material tradicional), o encadeamento não estruturado de admoestações morais, repetição e aplicabilidade geral.<sup>28</sup> Está claro que esses aspectos são evidentes em Tiago, mas deve-se questionar se eles precisam ser confinados a um gênero ou estilo específico. Talvez uma melhor maneira de entender Tiago seja considerar essa epístola como uma homilia ou uma série de homilias escritas em forma epístolas a fim de alcançar cristãos distantes de seu “pastor”.<sup>29</sup>

O parágrafo final levanta a questão da estrutura de Tiago. Lutero acusou Tiago de “ajuntar as coisas [...] caoticamente”,<sup>30</sup> juízo este refletido numa outra forma por Dibelius, o qual, ao focar a unidades independentes às expensas do todo, aborda Tiago de um modo que poderíamos chamar de crítica da forma. Uma reação a esse enfoque tem surgido em trabalhos mais recentes, onde a preocupação tem sido com a forma final da carta, às vezes vista como trabalho de um redator. Davids, um bom exemplo dessa tendência, enxerga três temas básicos na carta — provação, sabedoria/conversação pura e pobreza/riqueza — os quais são tratados em três seções principais.<sup>31</sup> Provavelmente a verdade se acha em algum ponto entre essas opções. Tiago certamente revela mais continuidade de pensamento do que admitido por Dibelius, mas é questionável que se possa classificar adequadamente o material diverso de Tiago em três (ou mais) temas. Pelo contrário, em sua solicitude pastoral de tratar de vários problemas, Tiago passa bem rapidamente de um tema para outro. Certos temas são recorrentes, dos quais o mais importante é talvez o da integridade ou maturidade (1.4, 6-8;

<sup>26</sup>Uma lista do paralelos entre Tiago e o ensino de Jesus pode ser encontrada em *James*, de DAVIDS (p. 47-8).

<sup>27</sup>ROPES, *James* (p. 10-6).

<sup>28</sup>DIBELIUS, *James* (p. 5-11). Veja também L. G. PERDUE, em *Paraenesis and the epistle of James* (ZNW 72, p. 241-56).

<sup>29</sup>Veja esp. G. H. RENDALL, em *The epistle of St. James and Judaistic Christianity* (p. 33); DAVIDS, em *James* (p. 23); e esp. WESSEL, em *James* (p. 962) (que apresenta um sumário dos resultados de sua tese de doutorado).

<sup>30</sup>LUTERO, *Preface to the New Testament* (1522) (LW, vol. 35, p. 397).

<sup>31</sup>DAVID, *James* (p. 22-9). Ele emprega a descrição que F. O. FRANCIS faz de uma carta literária (*The form and function of the opening and closing paragraphs of James and 1 John* [ZNW 61, p. 110-26]).

2.4; 3.2, 8, 11-12, 16-17; 4.4-5, 8), mas são apenas isso — temas ou enredos — e não assuntos essenciais em que se pode classificar as admoestações de Tiago.

### ACEITAÇÃO NO CÂNON

A carta de Tiago parece ter influenciado algumas obras do final do século I, entre as quais o *Pastor* de Hermas e *1 Clemente*.<sup>32</sup> Conta-se que Clemente de Alexandria escreveu um comentário sobre Tiago, mas nada parecido chegou até nós.<sup>33</sup> Orígenes é o primeiro a citar Tiago como Escritura, e outras obras do século III revelam familiaridade com a carta. Eusébio cita Tiago com freqüência e atribui-lhe canonicidade. Mas, ao classificá-la entre os “livros que são objeto de disputa” (veja *H.E.* 3.25.3), ele também revela que nos seus tempos alguns questionavam essa condição. Talvez ele esteja-se referindo a alguns da igreja síria que demoraram em aceitar como canônicas todas as epístolas gerais. Mas Tiago é incluído na tradução siríaca, a Peshita, e é citado com aprovação por Crisóstomo (falecido em 407) e Teodoreto (falecido em 458). O ramo ocidental da igreja primitiva testemunhou um situação semelhante, embora a aceitação de Tiago tenha vindo um pouco depois. Tiago não é encontrado no Cânon Muratoriano nem no catálogo Mommsen (que reflete o cânon africano por volta de 360 d.C.).<sup>34</sup> As mais antigas referências explícitas a Tiago datam do século IV (Hilário de Poitiers e Ambrosiastro). Para a aceitação de Tiago na igreja ocidental foi decisiva a aceitação sem reservas do livro por parte de Jerônimo.

Dessa forma Tiago veio a ser reconhecida como canônico em todos os segmentos da igreja antiga, e, conquanto alguns tenham revelado certa hesitação, ninguém rejeitou totalmente o livro. Será que essa hesitação deve nos deixar precavidos quanto à situação da epístola de Tiago? Não. Ela é provavelmente resultado de uma combinação de incerteza sobre a identidade do autor (qual dos Tiago?) e a relativa pouca atenção dada ao livro. Por ser prático e apresentar um contexto judaico, Tiago não era o tipo de livro que teria sido largamente usado nas controvérsias doutrinárias da igreja primitiva.

Tiago sofreu a crítica mais dura nas mãos de Lutero. Ao abraçar de todo coração o ensino paulino sobre a justificação apenas por meio da fé como o âmago das Escrituras, a aceitação de Tiago ficou difícil para ele. Por esse motivo ele relegou a epístola a um papel secundário no Novo Testamento, junto com Judas,

---

<sup>32</sup>Veja a análise do assunto em *James*, de MAYOR (p. lxxix-lxxxi, lxxxvii-cix). Ele identifica alusões a Tiago em muito mais livros do Novo Testamento e escritos cristãos primitivos, mas a maioria delas provavelmente são indiretas.

<sup>33</sup>Veja B. F. WESTCOTT, em *A general survey of the history of the canon of the New Testament* (p. 357-8).

<sup>34</sup>Alguns, contudo, acreditam que a ausência de Tiago no Cânon Muratoriano é acidental, pois o texto do cânon acha-se danificado (WESTCOTT, em *History of the canon* [p. 219-20]). Para uma opinião contrária, veja Franz MUSSNER, em *Der Jakobusbrief* (p. 41).

Hebreus e Apocalipse. Apesar disso, Lutero não excluiu Tiago do cânon e, apesar de suas críticas, muitas vezes citou Tiago favoravelmente.<sup>35</sup> Por comparação com os “livros principais” que claramente ensinavam a justificação por meio da fé, para Lutero Tiago parecia ser uma “epístola de palha” (*i.e.*, feita de palha, numa alusão a 1 Co 3.12). Mas ele também pôde dizer: “Eu não impediria ninguém de incluir ou exaltar [Tiago] como lhe agradasse, pois por outro lado existem [em Tiago] muitas coisas boas que ele disse”.<sup>36</sup> Não queremos minimizar a crítica de Lutero a Tiago: claramente ele teve dificuldades com ela. Mas suas dificuldades surgiram de uma perspectiva um pouco distorcida provocada pelo contexto polêmico em que vivia. Analisada de uma forma mais equilibrada, Tiago pode ser vista como uma importante contribuição para nossa compreensão da teologia e prática cristãs, contribuição esta que de modo algum conflita com Paulo ou qualquer outro escritor bíblico (veja abaixo a seção “Contribuição”). Tanto no aspecto histórico quanto no teológico, Tiago merece plenamente a canonicidade que a igreja lhe atribuiu.

### TIAGO EM ESTUDOS RECENTES

Como vimos, tem havido um renovado interesse pela história da redação de Tiago, havendo vários estudiosos que propõem que a forma atual da carta se deve a um redator que trabalhou em cima de material mais antigo (veja acima “Natureza/gênero”). A incisiva condenação dos ricos (esp. 5.1-6) naturalmente fez com que a carta se tornasse uma das favoritas daqueles que estão propondo diversas formas de teologia da libertação.<sup>37</sup> Talvez, no entanto, o desdobramento mais interessante tenha sido a atenção dada ao contexto social da carta. Em consonância com um renovado interesse por esse tema nos estudos neotestamentários em geral, estudiosos têm procurado identificar o contexto histórico e social da carta, para então usar essa reconstrução como uma chave hermenêutica para a interpretação que fazem. Uma dessas reconstruções entende que a carta de Tiago é dirigida a cristãos judeus oprimidos e empobrecidos e que são atraídos pela filosofia revolucionária que acabou dando origem ao movimento zelote. Tiago defende a causa deles (*e.g.*, 5.1-6) e os direitos dos pobres oprimidos, ao mesmo tempo que os adverte a não empregarem meios violentos para aliviar sua situação (4.1-3).<sup>38</sup> Essas reconstruções podem ser esclarecedoras, mas temos de ter o cuidado de não ser mais específicos do que o texto nos permite, caso

---

<sup>35</sup>D. STOUTENBERG, *Martin Luther's exegetical use of the epistle of St. James* (tese de M.A., Trinity Evangelical Divinity School, 1982, p. 51).

<sup>36</sup>LW (vol. 35, p. 397).

<sup>37</sup>*E.g.*, P. V. MAYNARD-REID, em *Poverty and wealth in James*.

<sup>38</sup>MARTIN, *James* (p. lxii-lxix).

contrário estaremos forçando a carta a se conformar a um molde em que o autor não pretendeu colocá-la.<sup>39</sup>

## A CONTRIBUIÇÃO DE TIAGO

Entre as contribuições de Tiago destaca-se sua insistência em que a fé cristã autêntica tem de se evidenciar em obras. Ele se opõe resolutamente à tendência tão comum entre os cristãos de se satisfazerem com uma fé acomodada e que faz concessões, que procura tirar o melhor proveito deste mundo e do vindouro. Para Tiago o pecado fundamental é o coração dividido (veja 1.8; 4.8) e ele insiste em que os cristãos se arrependam disto e voltem ao caminho que conduz ao caráter íntegro e perfeito que Deus deseja.

A própria maneira incisiva com que Tiago faz afirmações a esse respeito suscita perguntas a respeito da perspectiva teológica da carta, em especial quando Tiago insiste em seu argumento a ponto de vincular justificação e obras (2.14-16). Pois a essa altura ele parece contradizer a insistência de Paulo de que a justificação provém exclusivamente por meio da fé (veja Rm 3.28). Muitos se satisfazem em ver aqui uma indicação da profunda diversidade dentro do Novo Testamento, e acham que Paulo e Tiago dizem coisas diferentes e *conflitantes* sobre como alguém é justificado perante Deus.<sup>40</sup> Mas não é necessário adotar uma posição tão destrutiva; existem pelo menos duas maneiras legítimas de harmonizar Tiago e Paulo nessa questão. A primeira e mais popular das duas defende que Tiago está empregando o verbo “justificar” (*δικαίωω* [*dikaioō*]) no sentido de “vindicar perante as pessoas” (o verbo é empregado dessa forma em, e.g., Lc 7.29). Paulo e Tiago estão, então, falando de coisas diferentes: Paulo fala da declaração por Deus de nossa retidão, e Tiago, da demonstração de nossa retidão. Outra possibilidade é interpretar que em Tiago “justificar” tem o sentido de “vindicar no juízo final”, uma nuance que a palavra freqüentemente tem no judaísmo (veja Mt 12.37). Nessa interpretação, tanto Paulo quanto Tiago estão-se referindo à retidão do pecador diante de Deus, mas Paulo está dando atenção à recepção inicial dessa condição, e Tiago à maneira como essa condição é vindicada perante Deus no juízo.<sup>41</sup>

Acreditamos que é essa harmonização teológica totalmente necessária, mas não deve fazer com que ignoremos a importante contribuição dada tanto por Paulo quanto por Tiago. Quando somos confrontados com o legalismo, com a tentativa de basear a salvação em obras humanas, é preciso ouvir Paulo — como

---

<sup>39</sup>A subjetividade implícita nessas reconstruções fica evidente a partir do fato de que outra tentativa recente de identificar o contexto de Tiago chega a conclusões bem diferentes: os leitores de Tiago eram membros de uma igreja missionária helenista de influência paulina (POPKES, em *Adressaten, Situation, und Form des Jakobusbriefes* [p. 71]).

<sup>40</sup>E.g., James G. D. DUNN, em *Unity and diversity in the New Testament* (p. 251-2).

<sup>41</sup>Veja MOO, em *Tiago* (p. 44-7, 108-16).



aconteceu de forma tão poderosa na era da Reforma. Mas, quando confrontados com o quietismo, com a atitude de que as obras são desnecessárias para os cristãos, é preciso ouvir Tiago — como aconteceu de forma igualmente poderosa na era dos irmãos Wesley.

---

# 1 pedro

## CONTEÚDO

Depois da saudação inicial (1.1-2) a carta louva a Deus pela esperança e salvação que ele concedeu em Cristo (1.3-12). Isso forma a base para uma exortação à vida santa e obediente (1.13-16) e um lembrete da obra redentora de Cristo (1.17-21), com um lembrete adicional acerca da importância de viver em santidade e amor (1.22—2.2). Em seguida, Cristo é, apresentado como aquele em quem as profecias do Antigo Testamento a respeito da “pedra” se cumprem (2.4-8), e a igreja é descrita em termos empregados para o povo de Deus no Antigo Testamento (2.9-12). Os cristãos devem viver na devida submissão às autoridades (2.13-17). Há exortações em separado para escravos, esposas e maridos (2.18—3.7). A comunidade cristã em geral é instada a viver em harmonia e amor (3.8-12) e a seguir o exemplo de Cristo que lhes indica como devem sofrer, se necessário for, quando não tiverem cometido erro algum (3.13-22). Os crentes abandonaram o estilo pecaminoso de viver (4.1-6); devem viver de maneira que resulte em louvor a Deus (4.7-11). Os leitores estão passando por uma tribulação dolorosa, mas devem suportar o sofrimento da maneira correta (4.12-19). Depois vêm exortações aos presbíteros (5.1-4), aos jovens (5.5-6) e a todos (5.8-9), conduzindo a uma doxologia (5.10-11) e a uma conclusão epistolar normal (5.12-14).

## AUTOR

A carta afirma ter sido escrita por “Pedro, apóstolo de Jesus Cristo” (1.1); o autor é um “presbítero como eles, e testemunha dos sofrimentos de Cristo” (5.1). A reivindicação de ser uma testemunha é confirmada por várias expressões espalhadas ao longo da carta, de sorte que Selwyn pôde dizer que “as marcas do

testemunho ocular permeiam a epístola e dão-lhe um caráter distintivo”.<sup>1</sup> Ele cita diversas expressões que viriam de alguém que havia estado com Jesus durante seu ministério terreno. Por exemplo, ele refere-se a 2.20-25, que contém referências a esbofetear (veja Mc 14.65), seguir a Jesus (Mc 8.34), seguir seus passos (Mc 10.32) e a Jesus como o Pastor (Mc 14.27) que carrega pecados (veja a referência à redenção em 1.18; Mc 10.45). Existem muitas dessas semelhanças.

Da mesma forma há semelhanças notáveis entre esta carta e palavras atribuídas a Pedro em Atos. É assim que Cristo é a “pedra” de Salmos 118.22 (At 4.10-11; 1 Pe 2.7-8) e sua cruz é o “madeiro” (τό ξύλον [*to xylon*], At 10.3, 9; 1 Pe 2.24).<sup>2</sup> É claro que esses exemplos não comprovam a autoria petrina. Mas mostram que a carta é compatível com as afirmações feitas em suas palavras introdutórias.

A autoria petrina é, no entanto, negada por muitos estudiosos recentes.

1) Eles ressaltam o grego excelente, que acreditam não poder ter sido escrito por um homem “iletrado e inculto” (At 4.13). A resposta é que a descrição de Atos significa que Pedro e João não eram versados na erudição rabínica, não que não tivessem instrução. O grego era amplamente falado na Palestina, e não temos nenhum motivo concreto para dizer que um galileu não poderia ter um considerável domínio da língua grega.<sup>3</sup> De qualquer forma, sabemos que a carta foi escrita<sup>4</sup> “por meio de Silvano” (5.12), o que pode significar que Silvano foi o secretário de deu os retoques no texto (isso parece melhor do que entender que Silvano foi o portador da carta).<sup>5</sup>

Uma objeção correlata é a de que o emprego da tradução Septuaginta do Antigo Testamento é inconsistente com um autor galileu. À primeira vista isso soa como um argumento bastante forte, mas o que sabemos de verdade sobre o

<sup>1</sup>E. G. SELWYN, *The first epistle of st. Peter* (p. 28). Veja também Robert H. GUNDRY, em ‘*Verba Christi*’ in 1 Peter (NTS 13, p. 336-50), Ernest BEST, em I Peter and the Gospel Tradition (NTS 16, p. 95-113), Robert H. GUNDRY, em *Further verba on verba Christi* (Bib 55, p. 211-32).

<sup>2</sup>Para outros exemplos veja SELWYN, *First Peter* (p. 33-6), Alan M. STIBBS & Andrew F. WALLS, *The first epistle general of Peter* (p. 35-6).

<sup>3</sup>Na virada do século J. H. MOULTON comparou a situação àquela existente em tempos modernos no País de Gales, onde o inglês é falado fluentemente mesmo por inúmeras pessoas que falam galês. De Jesus e os apóstolos ele diz: “Eles escreveriam como homens que haviam empregado o idioma desde a meninice, não como estrangeiros que com dificuldade se expressam numa língua que não conhecem perfeitamente” (*A grammar of New Testament Greek*, v. 1, p. 8). JOHNSON sustenta que “Pedro poderia ter melhorado seu grego durante os anos de ministério. Negar que ele tivesse habilidade para isso é tratá-lo como alguém culturalmente inferior. No século XX dois grandes autores que escrevem com estilo bastante refinado em língua inglesa (Conrad e Nabokov) aprenderam e dominaram o inglês só na idade adulta” (p. 432-3).

<sup>4</sup>O autor diz “eu escrevi” e não “eu enviei” (ἔγραψα [*egrapsa*] e não ἐπεμψα [*epempsa*] nem ἀπέστειλα [*apesteila*]).

<sup>5</sup>Veja esp. Peter H. DAVIDS, em *The first epistle of Peter* (NICNT, p. 3-5).

texto que um galileu que falava grego utilizaria? Por estar a carta escrita em grego, não é nada surpreendente que seja usada a versão grega do Antigo Testamento.

2) Afirma-se que a carta é por demais dependente da teologia paulina para poder ter sido escrita pelo apóstolo Pedro. A isso devemos responder que as diferenças entre os ensinamentos petrino e paulino provavelmente têm sido exagerados.<sup>6</sup> Não há motivo para afirmar que eles se opunham nos aspectos essenciais da fé, e pelo menos alguns dos trechos de 1 Pedro que, dizem alguns, derivam de Paulo são melhor entendidas como parte da tradição comum da igreja primitiva.<sup>7</sup> Também devemos ter em mente a advertência de N. Brox “contra um contraste demasiadamente acentuado entre a teologia paulina e a petrina, o que seria algo anacrônico se projetado de volta no século I”.<sup>8</sup> Além do mais, Paulo escreveu uma carta muito significativa à igreja em Roma. Se Pedro teve vínculos com essa igreja antes de morrer, não seria surpreendente se ele se tivesse familiarizado com o ensino de Romanos. Também devemos lembrar os paralelos com a carta de Tiago, por exemplo os vínculos entre 1.6-7 e Tiago 1.2-3; 1.24 e Tiago 1.10-11; 4.8 e Tiago 5.20, 5.5-6 e Tiago 4.6-7. Não devemos minimizar o volume de informações partilhadas dentro da tradição cristã comum.

3) Não há nenhum indício de conhecimento dos acontecimentos da vida de Jesus, o que teria sido natural numa carta escrita por Pedro. Existem referências genéricas aos sofrimentos de Jesus, mas Pedro teria sido mais explícito. Mas essa objeção é bastante subjetiva. Selwyn citou várias expressões que procedem com naturalidade de Pedro.<sup>9</sup> De qualquer forma o autor não estava se comprazendo em “reminiscências de acontecimentos vividos com Jesus”, mas “exortando e testificando, de novo, que esta é a genuína graça de Deus” (5.12). Não há nenhum motivo real por que Pedro deveria ter incluído mais referências a Jesus.

4) Há quatro trechos que se referem a perseguição (1.6; 3.13-17; 4.12-19; 5.9), e afirma-se que isso pressupõe uma perseguição como aquela sofrida sob

<sup>6</sup>Mais de 50 anos atrás ENSLIN insistia em que “Não é exagero dizer que [1 Pedro] está saturada de idéias paulinas. Na verdade a carta chega a estar mais próxima do pensamento de Paulo do que algumas que levam o nome do apóstolo” (p. 322). Essa avaliação é claramente exagerada e hoje em dia não tem apoio.

<sup>7</sup>De acordo com KLJN, “Caso se aceite a autoria petrina, a carta passa a ser um documento importante da vida da igreja primitiva em geral e mais especificamente do relacionamento entre Pedro e Paulo. Pois parece que esses dois apóstolos basearam-se nas mesmas tradições, o que indica que a pregação de ambos caracterizava-se por uma unidade que freqüentemente tem sido negada” (p. 158).

<sup>8</sup>As palavras são tiradas do sumário de CHILDS (p. 453); a referência é a N. BROX (*Der erste Petrusbrief*, EKKNT, p. 51). John H. ELLIOTT nota um enfoque novo de 1 Pedro no qual “uma distinção mais ponderada entre tradição e redação começa a esclarecer os aspectos peculiares do documento”. Essa peculiaridade “é um argumento que favorece libertar 1 Pedro de sua ‘escravidão paulina’” (The rehabilitation of an exegetical step-child: 1 Peter in recent research [*JBL* 95, p. 248]).

<sup>9</sup>SELWYN, *First epistle* (p. 28-31).

Domiciano ou Trajano. Desconhecemos qualquer perseguição como essas durante a vida do apóstolo. Contra isso há o fato de que tradicionalmente a maioria dos estudiosos entende que essas referências são compatíveis com a perseguição movida por Nero, a qual Pedro experimentou. Na realidade, em parte alguma a carta diz que houve uma perseguição generalizada no império: “Não há tribunais, nem juizes, nem mesmo confiscos.”<sup>10</sup> Na verdade, a carta tem declarações que consideram de modo bastante favorável as autoridades civis (e.g., 2.13-14, 17), declarações estas que provavelmente não teriam sido feitas numa era em que toda a igreja estivesse sendo perseguida. Autoridades locais podem muito bem ter devastado congregações específicas; alguns trechos, aliás, parecem indicar que indivíduos, por iniciativa própria, e não o estado, foram responsáveis pelas aflições em que os cristãos se viram (e.g., 2.12; 4.4). Todas as indicações são de que, em muitos lugares, houve perseguições dispersas e localizadas, e nenhum cristão do século I podia ter-se sentido muito seguro (veja 5.9).<sup>11</sup> Mas isso não significa que o imperador havia instigado uma supressão geral do cristianismo à época da redação dessa carta.

Apesar da confiança com que alguns estudiosos negam que Pedro escreveu a carta, parece que devemos aceitá-la como proveniente deste apóstolo. A clara afirmação feita nas palavras iniciais e a linguagem petrina encontrada ao longo de toda a carta, junto com o fato de que as objeções levantadas não são conclusivas significam que o veredicto deve favorecer Pedro como autor. Não devemos ignorar que até hoje ninguém explicou convincentemente por que, se Pedro não foi o autor da epístola, o seu nome foi ligado a ela. No dizer de Childs, “nenhum motivo óbvio — histórico, sociológico, doutrinário — foi firmemente demonstrado para atribuir a carta ao apóstolo. Nem o apelo à autoridade de Pedro proporciona qualquer função clara e legitimadora.”<sup>12</sup>

## LOCAL DE ORIGEM

“Aquele que se encontra em Babilônia” envia saudações (5.13), o que parece indicar que Roma foi o local de origem. “Babilônia” era uma maneira simbólica de referir-se a Roma, pois exprimia algo do orgulho, fausto, imoralidade e impiedade de Roma.<sup>13</sup> É altamente improvável que a palavra designe a Babilônia literal do Antigo Testamento, pois os judeus tinham sido expulsos daquela cidade

<sup>10</sup>ROBERT/FEUILLET (p. 576).

<sup>11</sup>Ernest BEST sustenta que “as evidências são exemplificadas na situação em que cristãos viveram em todas as épocas e em que a violência poderia irromper contra eles a qualquer momento — assim poderiam sofrer a morte, ou a perda de bens, ou serem considerados assassinos ou simplesmente perturbadores da ordem” (*1 Peter*, NCB, p. 39).

<sup>12</sup>CHILDS (p. 455). Deve-se acrescentar que Childs não defende a autoria petrina.

<sup>13</sup>FULLER diz: “O uso de Babilônia como criptograma aponta semelhantemente para um período de perseguição pública pelo Estado” (p. 158). Mas com certeza isso é forçar demais o sentido existente no emprego de um nome.

bem antes dessa época (veja Josefo em *Ant.* 18.371-9) e de qualquer maneira Babilônia estava em decadência. Não temos nenhum motivo para pensar que Pedro, em suas viagens missionárias, chegou a estar nessa região e, de qualquer modo, é difícil imaginar um motivo que levaria Pedro, Marcos e Silvano para lá ao mesmo tempo. Havia no Egito um local com uma instalação militar defensiva chamado Babilônia, mas não parece haver motivo para pensar que seja esse o local a que a carta se refere (embora Klijn sustente a idéia). Roma é geralmente aceita e com razão.<sup>14</sup>

## DATA

Se aceitarmos o apóstolo Pedro como autor, a carta foi provavelmente escrita na década de 60. A perseguição rondava, e isso indica o reinado de Nero, a data e ocasião tradicionais para a morte de Pedro. Não há quase nada que indique a existência de estrutura eclesiástica, um sinal de que a carta é bem antiga. Tudo se encaixa se a carta foi escrita de Roma não muito antes de o apóstolo ser executado.<sup>15</sup> A maioria daqueles que rejeitam a autoria petrina identifica a perseguição mencionada na carta com aquela promovida por Domiciano (perto do fim do século I) ou com aquela ocorrida no período de Trajano (início do século II).

## DESTINATÁRIOS

A carta é dirigida “ao povo de Deus que vive espalhado fora da sua pátria, nas regiões do Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia” (1.1; BLH), onde os nomes podem ser os dos antigos distritos ou das províncias em que os romanos organizaram seu império. Não há evidências que nos ajudem a decidir sobre isso. Os locais citados acham-se na região norte da atual Turquia (a menos que Galácia incluía as regiões ao sul também conhecidas por esse nome). É improvável que os leitores tivessem sido evangelizados por Pedro, pois ele fala daqueles que “vos pregaram o evangelho” (1.12) sem se identificar com eles.

Em tempos passados freqüentemente se acreditou que os destinatários eram cristãos judeus (de conformidade com o compromisso de Pedro de trabalhar entre os judeus [Gl 2.9]). Mas na carta em si não há poucos indícios disso, e não se pode afirmar que Pedro jamais ministrou aos gentios. Que a carta é dirigida a

---

<sup>14</sup>“Podemos concluir que, devido à autoria apostólica direta ou indireta, a origem romana desta epístola permanece sem um sério questionamento” (MARTIN, v. 2, p. 335).

<sup>15</sup>W. C. van UNNIK sustenta que “a comparação em i.18-19 só pode ter peso total caso a carta tenha sido escrita antes da queda do Templo em 70 d.C.”; ele então arrazoia: “Não existem argumentos convincentes que nos impeçam de enxergar em Pedro a mente que dirigiu a mão de Silvano (v. 12)” (The teaching of good works in 1 Peter [NTS 1, p. 92-110]). Sem ser específico, J. H. L. DIJKMAN defendeu que a carta deve ser bem antiga (1 Peter: A later pastoral stratum? [NTS 33, p. 265-71]).

gentios parece claro com base em 1.18, que fala dos leitores como pessoas que foram resgatadas “do vosso fútil procedimento que vossos pais vos legaram”. É difícil imaginar que se trata da descrição de um estilo de vida baseado nos ensinamentos do Antigo Testamento. Numa tradução literal, os destinatários são descritos como “peregrinos eleitos da dispersão” (1.1): palavras caracteristicamente empregadas para designar os judeus como o povo de Deus são provavelmente aplicadas a cristãos. O escritor considera o céu como a morada do povo de Deus, de modo que, enquanto estão na terra, não passam de peregrinos. Parece que o escritor não está interessado nem em judeus nem em gentios enquanto tais, mas naqueles que em Cristo se tornaram o povo de Deus. Não precisamos duvidar que os originários das províncias citadas eram em sua maioria gentios, embora teria havido alguns convertidos judeus.<sup>16</sup> Mas a ênfase repousa sobre aquilo que eles passaram a ser, não sobre aquilo que originariamente eram.

Devemos ainda assinalar que as regiões a que a carta era dirigida indicam que essa foi desde o início uma carta circular. Não se nega que ela seja uma carta genuína, enviada a um público específico. As referências às experiências dos destinatários (e.g., 1.6-9) mostram que Pedro tem pessoas reais em mente, como se vê no uso que faz da expressão “amados” (2.11; 4.12), nas palavras dirigidas aos presbíteros (5.1-4) e no trecho final, com as saudações (5.13).<sup>17</sup> Mas ele não se limita às preocupações paroquianas de uma ou mais pequenas comunidades. Desde o seu início a carta teve claramente o propósito de ser aplicável às necessidades de crentes de muitos locais. Certamente Pedro sabia que aquilo que ele tinha a dizer era relevante para cristãos em geral. Conquanto sua carta tenha sido originariamente dirigida a cristãos de áreas específicas, ela está redigida de um modo que é útil para crentes de todos os lugares.

## ACEITAÇÃO NO CÂNON

A primeira referência a esta carta é a que se encontra em 2 Pedro 3.1, mas dela só ficamos sabendo que Pedro havia escrito uma carta. Existem muitas coincidências de linguagem com *1 Clemente*, o que pode indicar que Clemente empregou a carta (ou que elas partilhavam de dados em comum) e existem ainda

---

<sup>16</sup>Essa é uma avaliação bem mais provável do que a de J. H. ELLIOTT, que sustenta que os judeus eram um dos grupos perseguidores (*A home for the homeless: A sociological exegesis of 1 Peter, its situation and strategy*, esp. p. 80-1). A se aceitar essa interpretação, a inexistência de qualquer polêmica antijudaica é algo decididamente estranho. Nesta epístola parece que a aplicação generalizada de categorias vétero-testamentárias (judaicas) à igreja parece ser feita à igreja como um todo e faz parte de uma interpretação distintivamente cristã do Antigo Testamento confirmada em muitos documentos neotestamentários.

<sup>17</sup>Além do mais, em 1.1 as províncias estão alistadas numa ordem em que um mensageiro as percorreria; veja C. J. HEMER, *The address of 1 Peter (ExpTim 89, p. 239-43)*.

outros exemplos em Barnabé, Policarpo (parece não haver dúvidas quanto às citações em Policarpo), Hermas e outros. O primeiro a citá-la explicitamente como um escrito de Pedro é Ireneu, e depois disso a carta é rotineiramente aceita na igreja — excetuada sua exclusão, juntamente com todas as outras epístolas gerais, do Cânon Siríaco. Ela não está na lista do Cânon Muratoriano, mas Selwyn e outros acreditam que o texto desse escrito não está completo.<sup>18</sup> Caso a omissão seja intencional, não temos nenhuma indicação do motivo nem há, na antigüidade, registro de qualquer objeção a esta carta. Eusébio a inclui entre os escritos autênticos (*H.E.* 3.3.25). Parece que na igreja jamais pôs seriamente em dúvida a autenticidade de 1 Pedro.

### 1 PEDRO EM ESTUDOS RECENTES

Parte dos debates tem-se concentrado na questão da autoria, com uma tendência de considerar a carta pseudepígrafe.<sup>19</sup> Mas se indagarmos por que o autor deveria ter escrito em nome de Pedro e não em seu próprio, parece que ninguém chega a apresentar um motivo convincente. O escrito contém ensinamentos ortodoxos do tipo que qualquer membro da igreja primitiva teria tido satisfação em afirmar. Na carta não há nada que poderia ter exigido autorização de alguma fonte oficial antes de ser aceito na igreja em geral. Nem fica claro por que seria necessário inventar uma situação em que Pedro havia escrito às igrejas das províncias citadas.

A única consideração com algum peso é a alegação de que as perseguições que os leitores estavam experimentando não poderiam ter ocorrido durante a vida de Pedro e que, por esse motivo, devemos situar a carta durante uma das perseguições que podemos afirmar que afligiram as províncias em questão. Além do mais, a carta dá ênfase especial ao sofrer simplesmente “pelo nome de Cristo” ou “como cristão” (4.14, 16) e não por crimes específicos. Alega-se que isso indica o período de Domiciano ou Trajano (existem documentos que demonstram a ocorrência de perseguição durante do reinado de Trajano em parte da região citada por Pedro).

O argumento, contudo, não é convincente. Não há evidências palpáveis de uma perseguição generalizada no império durante o reinado desses imperadores, e as referências em 1 Pedro não correspondem àquilo que se sabe das perseguições ocorridas sob os imperadores citados. É assim que Plínio escreve a Trajano sobre as investigações oficiais que fez com referência aos cristãos e fala das

---

<sup>18</sup>De modo parecido B. F. WESTCOTT sustenta que “a forma atual do Fragmento [Muratoriano] torna bastante provável a idéia de uma lacuna” (*A general survey of the history of the canon of the New Testament*, 6 ed, p. 289).

<sup>19</sup>Quanto à pseudonímia em geral, veja acima, no cap. 15, a seção “Pseudonímia”.



torturas que infligiu, e nenhum dos dois aspectos aparece em 1 Pedro.<sup>20</sup> Esse aspecto do debate contemporâneo não leva em conta a suspeita generalizada que pesava contra os cristãos desde tempos bem mais remotas e o fato de que, caso um inimigo lhes fizesse mal ou os acusasse falsamente, raramente poderiam procurar confiadamente as autoridades governamentais em busca de proteção. Pelo contrário, podiam quase sempre ser atacados sem maiores riscos, e isso deve ter gerado uma boa dose de opressão por parte de autoridades locais menos importantes. Deve-se talvez acrescentar que Pedro conclama seus leitores a partilharem dos sofrimentos de Cristo (4.13), mas não de sua morte. Nessa carta não se vê uma devoção de mártir.

Alguns escritores recentes ligam a epístola ao batismo, vendo-a como uma homilia ou liturgia batismal. Em 1911 R. Perdelwitz indicou uma pausa na argumentação da carta em 4.11. Ele achava que antes desse texto falava-se dos sofrimentos dos cristãos como algo potencial, mas como algo concreto a partir de 4.12; a alegria é algo presente em 1.6, 8, mas futuro em 4.12 e ss. "Resumidamente" (5.12) não seria uma boa descrição da carta toda, que, tomando-se por base os padrões daqueles tempos, é de tamanho respeitável, mas se aplicaria ao trecho que começa em 4.12.<sup>21</sup> Tendo separado as duas partes, ele chamou a atenção para os temas batismais da primeira parte e propôs que ela era uma homilia batismal. H. Preisker levou adiante esse ponto de vista com a proposta de que essa parte de 1 Pedro é, na verdade, a liturgia batismal da igreja em Roma, as exatas palavras que seriam usadas quando um candidato era batizado. Segundo essas teorias, o batismo aconteceria depois de 1.21, sendo que o ato não foi mencionado devido à política da igreja de manter essas coisas em segredo.<sup>22</sup> F. L. Cross entende que essa é a liturgia para batismo realizado na Páscoa.<sup>23</sup>

Alguns dos argumentos apresentados em apoio a essas hipóteses desconsidera partes importâncias das evidências. Em primeiro lugar, o batismo é mencionado apenas uma vez em toda a carta (3.21), o que é bem estranho caso seja o núcleo do escrito. Além disso, um elemento essencial do argumento é a afirmação de que, em 1.3-21, os tempos dos verbos mostram que a santificação é futura, ao passo que em 1.22 temos o passado: o batismo está agora consumado e a pessoa batizada está "santificada". Mas assim fica de lado o fato de que já em 1.3 o

<sup>20</sup>G. EDMUNDSON escreve: "O documento oficial de Trajano simplesmente confirmou por escrito a prática, que havia subsistido desde a época de Nero, de tratar o próprio nome de cristão como um crime contra o Estado" (*The church in Rome in the first century*, p. 139, nota 1; também citado por MARTIN [v. 2, p. 333]).

<sup>21</sup>PERDELWITZ, R. *Die Mysterienreligionen und das Problem des I. Petrusbriefes* (RVV 11.3). Sem citar nominalmente aquele que deu origem a essa teoria de partição, Wikenhauser diz que ela "é brilhante mas sem base sólida" (p. 504).

<sup>22</sup>Em H. WINDISCH & H. PREISKER, *Die katholischen Briefe* (HNT, esp. p. 156 e ss); contra esse ponto de vista, e.g., GUTHRIE (p. 789-90), J. Ramsey MICHAELS, *1 Peter* (WBC, p. 73).

<sup>23</sup>, F. L. CROSS *1 Peter: A paschal liturgy*.

tempo pretérito em “[ele] nos regenerou” mostra que o escritor está se dirigindo a pessoas que já haviam sido trazidas ao seio da igreja.<sup>24</sup> E não há motivo para entender o particípio presente de 1.5 (traduzido por “guardados”) como se fosse futuro. A linguagem não favorece esse argumento.

Idéias batismais também deixam despercebida a variedade na parte inicial da carta. Embora os proponentes dessas idéias tenham nos prestado um grande favor ao destacar a possibilidade de vincular parte do ensino da carta ao batismo, eles não demonstraram que tudo o que é dito indica uma homilia ou liturgia batismal. Parece que a igreja primitiva esteve bem interessada no batismo e em tudo o que ele significa, pois esse era de fato o passo decisivo no abandono do paganismo e na identificação pessoal com o povo de Deus. Encontramos referências ao batismo em diversas epístolas, nas quais nada se fala de liturgia (e.g., Rm 6.3; 1 Co 1.13-17; Cl 2.12). Os proponentes dessas idéias também não enfrentam a dificuldade de que não há nenhuma evidência de que uma liturgia fixa estava em uso num período tão remoto quanto o desta carta. E, se estava, não apresentam nenhuma justificativa por que a liturgia romana foi enviada para a Ásia Menor. Apesar de toda a erudição e devoção com que a tese é defendida, devemos, com toda certeza, dizer que seus adeptos acentuaram demasiadamente algumas das evidências e deliberadamente deixaram de lado aquilo que não se harmoniza com sua teoria.<sup>25</sup> Não é assim que se deve entender 1 Pedro.

Boa parte do debate contemporâneo se ocupa do interesse litúrgico que muitos imaginam enxergar na carta. É amplamente aceito que expressões provenientes da liturgia podem ser encontradas em muitos dos escritos neotestamentários, e entende-se que 1 Pedro tem sua contribuição a dar. Também pode haver fragmentos de credos cristãos. A identificação dessas expressões é um assunto bastante subjetivo, e não se pode dizer que haja ampla concordância sobre o que são exatamente as expressões litúrgicas. Mas trechos tais como 1.3-12; 2.4-8, 21-25; 3.18-22 freqüentemente são citados nos debates, e há um amplo consenso de que deve-se entender que a liturgia está por trás da carta. O mesmo acontece com a parênese da igreja primitiva. 1 Pedro inclui claramente uma parte dos ensinamentos que eram dados àqueles que haviam se convertido ao caminho cristã. Isso não significa que devemos pensar num grupo de documentos que foram reunidos para formar este escrito. Teorias da divisão em seções não são amplamente aceitas, e estudiosos em geral declaram a unidade da carta,

---

<sup>24</sup>Mesmo numa interpretação estritamente aspectual do verbo grego, na qual não se entende que o tempo verbal em si apresenta uma referência *necessária* ao tempo cronológico, o contexto claramente favorece que esse novo nascimento faz parte do passado dos leitores.

<sup>25</sup>J. N. D. Kelly comenta que “as teorias tanto de Preisker quanto de Cross caracterizam-se por sua impressionante engenhosidade”; e acrescenta: “É, contudo, impossível sentir muita confiança nos detalhes da análise ou nos seus esquemas como um todo (A *commentary on the epistles of Peter and of Jude*, HNTC, p. 18). Veja também T. C. G. THORNTON, 1 Peter, a paschal liturgy? (*JTS* 12, p. 14-26).

quaisquer que tenham sido as expressões provenientes de fontes litúrgicas que o autor tenha optado por incluir.

Isso tem seu peso em algumas das controvérsias mais antigas, por exemplo, naquelas que negam a autoria petrina sob a alegação de que existe muito paulinismo na carta. É amplamente aceito que tanto Paulo quanto Pedro incluem uma boa dose dos ensinamentos cristãos comuns da igreja, e torna-se perigoso afirmar que um dos escritores fez uso do outro. Pelo contrário, ambos são membros da igreja primitiva e escrevem a partir das preocupações que os membros da igreja tinham em comum.

### A CONTRIBUIÇÃO DE I PEDRO

Conforme Martin destaca, “Provavelmente nenhum outro documento do Novo Testamento é tão teológico quanto 1 Pedro, caso entendamos o adjetivo ‘teológico’ no sentido estrito de ensino sobre Deus”.<sup>26</sup> Estatisticamente o escrito traz a palavra “Deus” 39 vezes, o que significa uma média de uma para cada 43 palavras. Os únicos outros escritos neotestamentários que se comparam a isso são 1 João (uma para cada 34) e Romanos (uma para cada 46). As estatísticas não são tudo, mas estas cifras deixam claro que há um número incomum de referências a Deus nesta carta. Deus “vive” (1.23),<sup>27</sup> cuja vontade é feita (2.15; 3.17), que conhece previamente aqueles que são seus (1.2) e cuja Palavra permanece para sempre (1.25). Deus é o Pai (1.2); é santo (1.15), o juiz de todos (4.5) e o Criador fiel (4.19). É “o Deus de toda a graça” (5.10) e “graça” é, aliás, uma idéia freqüente nesta carta (dez vezes). É devido à grande misericórdia de Deus que os cristãos têm novo nascimento e uma viva esperança (1.3). A igreja acha-se relacionada a Deus de diversas maneiras: ela é o “povo de Deus” (2.10), a “casa [família] de Deus” (4.17), “o rebanho de Deus” (5.2), e seus membros são “servos de Deus” (2.16). Há mais a respeito, mas esse tanto basta para deixar claro que Pedro está nos dando uma compreensão plena e satisfatória de quem Deus é e do que ele está fazendo.<sup>28</sup>

<sup>26</sup>MARTIN (v. 2, p. 344).

<sup>27</sup>O particípio “vivente” pode ser ligado a “palavra” (como na ARA e em muitos comentários). Mas F. J. A. HORT talvez estava certo ao ligar “vivente” a Deus. Disso ele chegou à inferência de que “na verdade é o próprio Deus falando, não uma vez apenas, mas com pronunciamento renovado, ateando vida não mediante uma lembrança, mas por meio de um poder presente” (*The first epistle of St Peter I.1—II.17*, p. 92). Mas, mesmo que aceitemos a ARA, Deus ainda é visto como alguém vitalmente interessado em sua Palavra.

<sup>28</sup>F. W. BEARE enxerga nessa carta “a idéia de Deus como Criador, Pai e Juiz, Aquele cuja vontade determina tudo o que acontece, que molda o destino e determina as ações daqueles que escolheu para si, que sustenta-os por meio dos sofrimentos que envia para prová-los e que, por fim, irá vindicá-los e recompensá-los eternamente” (*The first epistle of Peter*, p. 33).

Pedro dá bastante ênfase aos sofrimentos de Cristo. Ele emprega 12 vezes o verbo *πάσχω* (*paschō*), ao passo que o mesmo é encontrado apenas outras 11 vezes em todo o restante das epístolas do Novo Testamento (o uso mais freqüente a seguir acha-se no muito mais comprido Evangelho de Lucas, com 6 ocorrências). Pedro não deixa nenhuma dúvida de que foi por meio daquilo que Cristo sofreu que ele trouxe salvação aos pecadores. Ele não perde tempo para chegar a essa idéia, referindo-se no versículo 2 à aspersão do sangue de Jesus. A palavra “sangue” em si poderia ser entendida como uma mera referência a uma morte violenta, mas a aspersão de sangue ocorria nos sacrifícios levíticos: Pedro está dizendo que Cristo foi um sacrifício por seu povo. Pode-se falar dessa morte como redenção (1.18-19) e há menção específica ao preço do resgate, negando-se que tenha sido por “prata ou ouro”. A referência a Cristo como “cordeiro sem defeito e sem mácula” (1.19) liga a redenção aos sacrifícios: o processo de salvação é complexo. E, quando Pedro passa a falar de Cristo como “escolhido por Deus antes da criação do mundo” (1.20, BLH), está dizendo que a morte de Cristo fazia parte do eterno propósito divino.

Assim também Cristo deixou para seu povo um exemplo de como suportar o sofrimento (2.21), o que deve ter sido importante para pessoas que estavam na situação em que os leitores de Pedro evidentemente se encontravam. Em todas as eras é importante que a paixão de Cristo seja o nosso exemplo, pois não há cristão que em algum momento não tenha de sofrer. Pedro ressalta o pensamento de que Jesus não reagiu a ofensas por meio de ofensas nem ameaças, mas entregou-se ao Pai. Realmente, Cristo carregou “ele mesmo em seu corpo, sobre o madeiro, os nossos pecados” (2.24), modo este de considerar a cruz que aparece no Novo Testamento somente uma outra vez (Hb 9.28). O conceito é, no entanto, freqüentemente encontrado no Antigo Testamento, onde carregar os pecados tem o sentido claro de carregar o castigo dos pecados. Os israelitas, por exemplo, recebem a informação de que deviam carregar seus próprios pecados ao peregrinarem 40 anos pelo deserto (Nm 14.34; a tradução da BLH, “você vão *sofrer por causa* dos seus pecados”, é uma maneira bem adequada de traduzir aquilo que literalmente diz “*carregareis* vossos pecados”).<sup>29</sup> Existem também coincidências de linguagem com Isaías 53, de modo que aqui Pedro provavelmente pensava em Jesus como alguém que estava cumprindo todos os sentidos do servo sofredor.

A expiação também está em vista quando Pedro diz que “Cristo morreu, uma única vez, pelos pecados, o justo pelos injustos, para conduzir-vos a Deus” (3.18). É a morte de Jesus que tira os pecados e capacita os pecadores a se aproximarem de Deus. Essa morte também está por trás da afirmação de que “Cristo sofreu na carne” (4.1) e de outras referências como essa. Pedro deixa claro que a morte de Jesus na cruz não foi um acidente trágico, mas o cumprimento do propósito divino de lidar com os pecados da raça. Esse também é o pensamento no texto da “pedra” (2.4-8). Cristo cumpre as Escrituras do Antigo Testamento que referem-se à pedra que os construtores rejeitaram, mas que foi colocada no lugar

<sup>29</sup>Veja ainda Leon MORRIS, *The cross in the New Testament* (p. 322-5).

mais importante (Is 8.14; 28.16; Sl 118.22; cf. 1 Pe 2.4-8). Os profetas predisseram os sofrimentos de Cristo, mas também as glórias que se seguiriam (1.11). Pedro está claramente dando expressão a uma profunda convicção de que Cristo foi a própria revelação de Deus e de que é apenas nele que as pessoas são levadas à salvação.

Pedro não tem muito a dizer sobre o Espírito Santo, mas começa a carta com uma referência à sua obra santificadora (1.2) e em seguida nos diz que ele é o “Espírito de Cristo” (1.11) e que os primeiros pregadores anunciaram o evangelho “pelo Espírito Santo enviado do céu” (1.12). “O Espírito de glória e de Deus” repousa sobre os crentes (4.14).

Ao longo desse escrito nos defrontamos com a tensão entre o “agora” e o “ainda não”. Os textos verificados que tratam da obra salvífica de Cristo mostram bem claramente que a salvação é algo que se possui já no presente. Os crentes já se purificaram (1.22); nasceram de novo (1.23). Mas a salvação também “está preparada para revelar-se no último tempo” (1.5); “o fim de todas as coisas está próximo” (4.7). Os leitores são informados sobre o dia da visitação divina (2.12) e lembrados da “coroa da glória” que receberão “logo que o Supremo Pastor se manifestar” (5.4). Tendo em vista essa esperança futura, Pedro tem bastante a dizer sobre as virtudes éticas que devem caracterizar os crentes. Eles devem ter amor uns pelos outros (1.22; 2.17; *etc.*) e devem se desviar dos maus desejos em que tinham prazer em seus dias pré-cristãos (1.14). Isso significa livrar-se “de toda maldade e dolo, de hipocrisias e invejas e de toda sorte de maledicências” (2.1). Há sólidos blocos de ensino sobre os elevados padrões morais que devem ser visíveis na vida daqueles que seguem a Cristo (2.13—3.12). Não devemos pensar nisso tudo como individualismo (embora haja muita coisa de que o indivíduo deve tomar nota), pois há uma forte ênfase na igreja quando, por exemplo, o autor lança mão de uma série de epítetos originariamente empregados para referir-se ao povo de Deus no Antigo Testamento e aplica-os aos crentes em geral (2.9-10). Nessa carta não há nada parecido com o problema sobre o papel dos judeus que Paulo enfrentou em Romanos 9—11; para Pedro não há nenhuma dúvida de que a igreja é o povo de Deus, o verdadeiro Israel. Gentios foram chamados para fora das trevas e conduzidos à maravilhosa luz de Deus.

Essa carta é breve, mas abrange uma surpreendentemente ampla gama de assuntos. Ela apresenta ensinamentos de importância grande e permanente sobre Deus e a salvação que ele operou por meio de Cristo. Ela enfatiza as vidas transformadas que são resultado de pessoas chegarem à fé e à maravilha da sua existência corporativa.

---

## 2 pedro

### CONTEÚDO

A abertura (1.1-2) leva a uma lembrança das boas dádivas que Cristo concedeu (1.3-4), que constituem a base para uma exortação visando o aprimoramento de qualidades cristãs (1.5-11). Pedro não tem muito tempo de vida pela frente (1.14) e deseja que, depois de sua morte, os leitores sejam capazes de se lembrar da verdade (1.15). Ele insiste em que a mensagem sobre Jesus Cristo não consiste em “fábulas engenhosamente inventadas”; ele pessoalmente declara ter ouvido as palavras faladas por ocasião da transfiguração (1.16-18). Passa a colocar as Escrituras no âmbito da obra do Espírito Santo nos profetas (1.19-21). Coloca juntos os falsos profetas do passado e os falsos profetas do futuro (2.1-3) e lembra seus leitores de que Deus julgou anjos e pessoas ímpias, mas que salvou o justo Ló (2.4-10). Os falsos mestres que a epístola tem em mente são arrogantes (2.10-12), mas serão castigados por seu comportamento mau (2.13-22). Pedro relembra seus leitores aquilo que lhes escreveu numa carta anterior (3.1) e exprime seu desejo de fazê-los lembrarem-se dos ensinamentos dos profetas e de Jesus, transmitidos através dos apóstolos (2.3). Zombadores surgirão nos últimos dias (3.3-7), mas a vinda do Senhor é certa, muito embora ela ocorra na cronologia do próprio Senhor e não na nossa (3.8-10). Essa vinda constitui a base para uma exortação ao viver piedoso (3.11): os cristãos devem viver na esperança da hora em que os céus serão destruídos pelo fogo e os elementos se derreterão com o calor, o que conduzirá ao aparecimento de novos céus e terra (3.12-13). Pedro recorda os seus leitores daquilo que Paulo tem escrito e continua a instar com eles a viverem corretamente (3.14-18).

### AUTOR

O estilo dessa carta não se assemelha ao de 1 Pedro, e a linguagem é bem diferente. R. J. Bauckham assinala que 2 Pedro apresenta a mais elevada

proporção de *hapax legomena* entre todos os livros do Novo Testamento. Das 57 palavras não encontradas em nenhuma outra parte do Novo Testamento, 32 não ocorrem na LXX, ou seja, não são bíblicas em nenhum sentido — muito embora muitas ocorram em escritores judeu-helenistas do período. Ele propõe que “2 Pedro pertence ao âmbito do grego falado por judeus helenistas”.<sup>1</sup> Aqueles que consideram Pedro como o autor do livro sustentam que isso pode ser resultado do uso de secretários diferentes. Eles destacam que quase nada se sabe da contribuição que um secretário poderia dar<sup>2</sup> e que, se Pedro recorreu a secretários diferentes ou se ele escreveu pessoalmente só uma das epístolas e empregou um secretário para a outra, as diferenças estilísticas ficam adequadamente explicadas. Também sustentam que qualquer escrito vindo da antigüidade e que traga o nome de seu autor deve ser aceito como proveniente desse autor a menos que haja fortes evidências de que essa atribuição é incorreta.

Na atualidade, a maioria dos estudiosos sustenta que existem essas fortes evidências. Kümmel, por exemplo, fala sem rodeios: “Pedro não pode ter escrito esta epístola.”<sup>3</sup> Várias considerações são apresentadas em favor dessa conclusão, por exemplo 1) a idéia de que o relacionamento entre esta carta com Judas impede a autoria petrina; 2) as diferenças de estilo literário e de vocabulário entre esta epístola e 1 Pedro; 3) a referência às cartas de Paulo como Escritura (3.15-16); 4) as referências aos apóstolos como pessoas do passado (3.2) e aos “nossos pais” como pessoas que já morreram (3.4) — que, segundo dizem, indicam um período posterior ao do apóstolo. Afirma-se que a mensagem petrina que nos chega por meio da carta é o produto de uma tradição emergente oriunda de um período posterior e não das lembranças pessoais do apóstolo. Alguns assinalam que houve vários livros atribuídos a Pedro, como o *Evangelho de Pedro*, os *Atos de Pedro* e o *Apocalipse de Pedro*. Não há motivo para atribuir esses escritos ao apóstolo, e propõe-se que 2 Pedro é apenas outro produto do pensamento que deu origem a diversos documentos que alegadamente foram escritos por Pedro.

Falando de modo geral, estudiosos conservadores têm sustentado a autoria petrina, mas estudiosos de outras posições têm mantido que Pedro não foi o autor. É interessante que Bauckham, cuja posição em geral é bem conservadora, aceite a teoria de que a carta é pseudônima, mas ele sustenta que os leitores originais teria reconhecido o que o escritor estava fazendo; não houve a intenção de enganar. Bauckham diz que eles “devem ter esperado que [a autoria] fosse fictícia” e também que “a autoria petrina visava ser uma ficção totalmente transparente”.<sup>4</sup> Essa teoria talvez não preste suficiente atenção para o fato de

<sup>1</sup>Richard J. BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter* (WBC, p. 135-6).

<sup>2</sup>Para um exame do assunto, veja o artigo “On the form, function, and authority of the New Testament letters” (em *Scripture and Truth*, editado por D. A. Carson e John D. Woodbridge, p. 101-14) de autoria de Richard N. LONGENECKER.

<sup>3</sup>KÜMMEL (p. 302).

<sup>4</sup>BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter* (p. 134).

que na igreja primitiva os debates sobre se a carta devia ou não ser aceita giraram em torno de ela ter ou não ter sido escrita por um apóstolo. Se a ficção era realmente transparente, surge a pergunta: “Por que um número tão grande de pessoas na igreja primitiva não percebeu isso?”

Temos de considerar diversos assuntos para determinar a autoria de 2 Pedro.

### Confirmação Externa

E. M. B. Green adota de Westcott o argumento de que, conquanto nenhum livro do Novo Testamento seja tão mal atestado na igreja primitiva como 2 Pedro, essa epístola “possui, para sua inclusão, um apoio incomparavelmente melhor do que o melhor dos livros rejeitados”.<sup>5</sup> Esse é talvez o mais longe que podemos chegar com essa linha de raciocínio. Os que rejeitam a autoria petrina ressaltarão a fragilidade da atestação; os que a aceitam assinalam que nenhum livro não-canônico recebe tão grande aceitação. Estes últimos também nos recordam de que, diante das circunstâncias — devido tanto à sua brevidade quanto ao seu conteúdo — é improvável que 2 Pedro fosse citada ou mesmo mencionada com tanta freqüência como a maioria dos outros escritos do Novo Testamento. Hoje em dia mesmo aqueles que a aceitam sem reservas não se vêem freqüentemente em condições de precisar citá-la.

### Alusões a Pedro

A carta indica claramente que Pedro foi o autor. O escritor identifica-se como “Simeão [ou Simão] Pedro”, acrescentando “servo e apóstolo de Jesus Cristo” (1.1). A forma “Simeão” geralmente não é empregada para designar Pedro (no Novo Testamento apenas em Atos 15.14 e aparentemente não nos pais apostólicos nem na literatura cristã pseudepigráfica).<sup>6</sup> Seria mais natural para o próprio Pedro empregar a forma original de seu nome do que para um imitador empregar uma forma que praticamente em nenhum outro lugar é usada para designar o apóstolo. Um imitador, pela sua própria natureza, certamente utilizaria a forma encontrada em 1 Pedro.

O autor diz que o Senhor lhe havia mostrado que sua morte estava próxima (1.14) ou que seria “repentina” (o sentido que a palavra possui em 2.1) e passa a dizer que era uma testemunha ocular da transfiguração e a citar as palavras da voz celestial (1.16-18). Ele diz que anteriormente havia escrito uma carta para os mesmos destinatários (3.1) e chama Paulo de “nosso amado irmão Paulo” (3.15), o que parece indicar certa intimidade com o apóstolo. Alguns propõem que é improvável que um apóstolo faça referência à transfiguração em vez de, digamos, à ressurreição. Mas é igualmente improvável que um escritor

<sup>5</sup>E. M. B. GREEN, *2 Peter reconsidered* (p. 5).

<sup>6</sup>Esse é o modo de entender de GUTHRIE (p. 820).



pseudônimo o faça. Em favor de Pedro pode-se dizer que a transfiguração deve ter sido um ponto alto para ele, e também que há ligeiras diferenças em relação à maneira como o incidente é narrado nos evangelhos (aqui não há menção a Moisés e Elias, não há nenhum “a ele ouvi”, emprega-se o enfático *ἐγώ* [*egō*, “eu”] *etc.*).

### Tradição da Igreja

A tradição atribui uniformemente a carta a Pedro. Na tradição não há nenhum outro nome vinculado a ela.

### Paulo e as “Demais Escrituras”

Para alguns estudiosos a referência a Paulo torna-lhes impossível concluir que Pedro escreveu essa carta. Alegam que a referência aos escritos de Paulo (3.15-16) pressupõe uma coleção oficial das epístolas paulinas e que era improvável que isso tenha acontecido durante a vida de Pedro. Mas 2 Pedro nada fala de uma coleção, oficial ou não; “todas as suas epístolas” é expressão que não precisa significar mais do que todas as cartas paulinas conhecidas de Pedro. O fato de que esse escrito revela tão pouco conhecimento das doutrinas paulinas características indica que até o momento não havia uma coleção oficial. A referência às cartas de Paulo como Escrituras é o principal problema nessa afirmação. É claro que é possível interpretar *γραφάς* (*graphas*) com o sentido de “escritos”, caso em que não há nenhuma dificuldade insuperável. Mas é mais provável que a palavra signifique “Escrituras”, o que nos coloca frente a frente com o problema: a partir de quando os escritos paulinos foram classificados nessa categoria? O próprio Paulo claramente acreditava que seus escritos eram inspirados (1 Co 7.40; 14.37) e autorizados (1 Co 2.16; 7.17; 14.37-38; 2 Ts 3.14). Muitos estudiosos em tempos recentes sustentam que essa estimativa não era largamente aceita na igreja primitiva. Frequentemente alegam que houve um período em que os escritos de Paulo eram amplamente negligenciados e que levou um bom tempo para serem aceitos de modo geral. Pode ter sido o caso, mas deve-se insistir em que não há evidências nesse sentido. A opinião de Paulo pode ter sido aceita num período bem remoto. De qualquer maneira, parece não haver motivo para dizer que Pedro não seria o primeiro a reconhecer a mão de Deus naquilo que Paulo escrevera. Em favor de que a expressão provém do próprio Pedro existe o humilde reconhecimento de que achava os escritos de Paulo “difíceis de entender”. Será que alguém, ao escolher Pedro como aquele em cujo nome iria escrever, se daria ao trabalho de criar dúvidas quanto à capacidade do apóstolo de entender Paulo?

## Os Pais

Para muitos a vida de Pedro encerrou-se cedo demais para ele referir-se aos primeiros líderes da igreja como “os pais” (3.4; a tradução “nossos pais” [BLH] baseia-se em manuscritos inferiores). Talvez seja verdade, mas devemos ter em mente que em nenhum outro versículo do Novo Testamento a expressão “os pais” é empregada para designar os primeiros cristãos. É muito mais provável que aqui, como noutros textos, ela se refira aos patriarcas judeus. E não é provável que um escritor pseudônimo pressupusesse que, nos dias de Pedro, os primeiros cristãos eram chamados de “os pais”. Mesmo que aceitemos que o escritor cometeu um equívoco, devemos ter em mente que ele não está empregando a expressão para referir-se a si mesmo, mas atribuindo-a a falsos mestres, o que significaria uma forma geralmente aceita de falar. A objeção não é decisiva.

## O Emprego de Judas

Alega-se que um apóstolo não teria feito uso de um escrito redigido por alguém que não era apóstolo, de maneira que o uso que esse escritor faz de Judas elimina a possibilidade de Pedro ser o autor. Mas aí ocorrem duas pressuposições. A primeira é que Judas é a fonte dos trechos correspondentes em 2 Pedro. Isso não é impossível, mas não é comprovado, e alguns têm entendido que a dependência ocorre no sentido inverso (veja abaixo a análise na seção “A relação de 2 Pedro com Judas”). A segunda pressuposição é que um apóstolo não utilizaria um escrito não-apostólico. Mas não estamos em condições de dizer quais escritos um apóstolo usaria ou deixaria de usar. Não há nenhum motivo para sustentar que Pedro não incorporaria palavras úteis, não importando onde as encontrasse.

## O Ensino Falso

Uma objeção comum é que o escritor está-se opondo a ensinamentos gnósticos, que não surgiram senão bem depois dos dias de Pedro. Mas não existe nenhum sistema gnóstico conhecido que forme um paralelo com o que 2 Pedro diz; dizer que o escritor está se opondo ao gnosticismo é ir além das evidências.<sup>7</sup> Sempre se deve ter em mente que, quando nos deparamos com o gnosticismo no século II, este é um grupo de sistemas ecléticos que colhiam seus ensinamentos a partir de fontes variadas. Não há dúvidas de que alguns dos ensinamentos que mais tarde exerceriam atração nos gnósticos remontam à era apostólica, mas isso não se

---

<sup>7</sup>Jerome H. NEYREY fala de um período quando “era moda identificar os oponentes mencionados em 2 Pedro como gnósticos”, ao passo que ele próprio afirma categoricamente que “os oponentes não são gnósticos” (“The apologetic use of the transfiguration in 2 Peter 1:16-21, *CBQ* 42, p. 506).

aplica ao gnosticismo em si.<sup>8</sup> O fato de que o escritor se opõe a esse ensino não constitui motivo suficiente para dizer que ele não era Pedro.

### MOTIVO

Se o escrito era uma pseudepígrafe, surge a pergunta: Por que foi escrito? Havia escritos cristãos em que um grande nome do passado era usado para dar respeitabilidade àquilo que era dito, mas parece que todos estes eram livros que promoviam ensinamentos não-ortodoxos. Não é o caso de 2 Pedro. Seus ensinamentos são bem respeitáveis e estão em consonância com o que outros mestres cristãos disseram. Poderia, sem qualquer dificuldade, ser publicada sob o nome de seu verdadeiro autor ou mesmo sem qualquer indicação de autoria. Se aceitarmos a hipótese de pseudepígrafe, precisaremos de um motivo para que alguém optasse por enviar a breve carta sob o nome de Pedro, e parece que até o momento ninguém apresentou um motivo razoável. Em geral se diz que o autor escolheu o nome de Pedro para dar peso àquilo que estava escrevendo. Mas ele estava escrevendo ortodoxia, e para isso não era preciso apelar a um grande nome.

Não se pode dizer que todos os problemas foram superados pelas pessoas que escreveram sobre esta carta. No que diz respeito à investigação histórica, estamos, em última hipótese, limitados às probabilidades. Nenhum argumento conclusivo foi apresentado para negar que a carta foi redigida pelo autor que ela menciona. É impossível manter as objeções, e parece melhor aceitar a carta tal como está redigida, como um escrito autêntico do apóstolo Pedro.

### O RELACIONAMENTO ENTRE 2 PEDRO E JUDAS

A maior parte de Judas acha-se incluída em 2 Pedro — nada menos do que 19 dos seus 25 versículos estão representados no escrito mais longo. Por esse motivo é difícil sustentar que não há um relacionamento, embora não seja fácil determinar com precisão que relacionamento é esse. Embora o assunto tratado por Judas seja encontrado em 2 Pedro em sua quase totalidade, as palavras raramente são idênticas. Guthrie fez algumas contagens de palavras e assinala que os trechos que contêm material comum às duas cartas apresentam 297 palavras em 2 Pedro e 256 em Judas, mas que somente 78 palavras são comuns aos dois trechos. Desse modo, se 2 Pedro tomou emprestado, ele alterou 70 por cento das palavras de Judas e acrescentou outras por iniciativa própria, ao passo que, se Judas fez uso de um trecho de 2 Pedro, ele alterou uma porcentagem um pouco maior e reduziu o comprimento do trecho extraído. Guthrie diz que, das 12 seções paralelas, Judas é mais longo do que 2 Pedro em cinco, o que significa que nenhum dos dois escritores é consistentemente mais conciso do que o outro.<sup>9</sup>

<sup>8</sup>Para uma análise mais completa do gnosticismo, veja o cap. 21.

<sup>9</sup>GUTHRIE (p. 925, nota 1).

Seja quem for que tomou emprestado do outro — quem copiou não esteve mecanicamente preso àquilo que copiava; quem tomou por empréstimo modelou o material emprestado para apropriá-lo a seu objetivo.

A maioria dos escritores sustenta que 2 Pedro citou Judas, com base na hipótese de que é difícil imaginar que um escritor que tinha tão pouco a dizer, como foi o caso de Judas, faria um extrato do escrito mais longo e simplesmente lhe acrescentaria mais umas poucas palavras. Mas não se pode descartar esse procedimento como impossível. Judas nos diz que escreveu apressadamente (v. 3), e pode ser que lhe pareceu apropriado fazer uso de dados que lhe estivessem à mão.

A maioria dos argumentos em favor da prioridade de um ou de outro escrito é subjetiva. Judas organizou sua obra em versos de três linhas, o que para alguns significa que sua obra é a anterior, e 2 Pedro adaptou a forma às suas próprias necessidades; para outros isso indica que Judas fez uso de 2 Pedro e o dispôs de modo mais artístico. Judas utiliza os apócrifos, o que para alguns é sinal de data recuada, e que 2 Pedro omitiu alusões a esses escritos por não considerá-los próprios a uma carta apostólica, ao passo que outros sustentam que 2 Pedro na verdade faz alusões aos apócrifos sem citá-los e que Judas resolveu citar a fonte. Outras considerações são apresentadas, mas praticamente em todos os casos é possível adotar uma ou outra tese. Por não dispormos de nenhuma indicação clara sobre as datas relativas dos dois escritos, não podemos dizer com certeza qual dos dois tomou empréstimo do outro.

Na realidade não é certo que um tenha tomado emprestado do outro, pois é possível que ambos tenham feito uso de algum documento mais antigo. Existe uma boa quantidade de dados comuns a Mateus e Lucas, mas a maioria dos estudiosos acredita que a explicação não é que um copiou do outro, mas que ambos fizeram uso de uma ou mais fontes, Marcos e Q. Algo parecido pode ter acontecido aqui. Nesse caso, a fonte comum foi perdida. Michael Green defende uma fonte comum,<sup>10</sup> mas a hipótese não tem tido ampla aceitação.

Parece, então, que não há dados suficientes que nos permitam chegar a uma conclusão definitiva. A grande quantidade de dados em comum mostra que há uma ligação entre os dois escritos, mas os motivos para preferir que um foi o original e o outro a cópia ou então que os dois utilizaram uma fonte comum são altamente subjetivos.

### LOCAL DE ORIGEM

Não há muitas evidências se estamos procurando o lugar de origem de 2 Pedro. Se foi escrita pelo apóstolo, é provável que tenha sido em Roma, pois aí é onde a tradição situa Pedro em seus últimos dias. Esse lugar é favorecido pela

---

<sup>10</sup>GREEN, Michael. *II Pedro e Judas — introdução e comentário*, p. 48-54.

firme posição contra o ensino falso, pois já cedo Roma se tornara um bastião da ortodoxia. Defensores deste ponto de vista também indicam a descrição que o escritor apresenta de seu relacionamento com Paulo (pois ambos estiveram em Roma durante o reinado de Nero) e notam um indício disso no evangelho de Marcos (1.15). Podemos dizer com certeza que na carta nada existe que contrarie decisivamente essa origem, mas Roma está longe de ter sido comprovada neste sentido. Como acontece com boa parte do se diz sobre esta carta, no fim temos de dizer: “Não sabemos. Não há provas.”

## DATA

Se foi Pedro quem escreveu a carta, o limite superior da data da carta é imposto pela morte do apóstolo, que dificilmente pode ter ocorrido depois de aproximadamente 68 d.C. Aparentemente ela não foi escrita muito antes de Pedro morrer, pois ele fala de sua morte iminente. As referências a Paulo mostram que diversas (talvez todas) cartas desse apóstolo haviam sido escritas, e isso pode indicar que já havia morrido. Essas considerações favoreceriam essa data.

Caso a carta seja uma pseudepígrafe, pode ter sido escrita mais tarde, e a maioria dos estudiosos que aceitam essa teoria atribuem a ela uma data no século II. A carta foi necessariamente escrita antes de c. 150 d.C., pois foi usada pelo autor de *Apocalipse de Pedro*, que deve ter sido escrito por volta dessa época. Kümmel acha que a epístola provém do “segundo quartel do século II”, embora admita que “fogem-nos todos os elementos que permitem uma datação mais precisa de 2 Pedro”.<sup>11</sup>

## DESTINATÁRIOS

A questão do destino da carta é muito parecida com a da origem e data: não há quase nada a fazer. Caso 3.1 seja referência a 1 Pedro, então esta carta é dirigida às mesmas pessoas a que foi dirigida aquela epístola: “Aos eleitos que são forasteiros da Dispersão no Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia” (1 Pe 1.1). Se a referência é a algum outro escrito, não temos quase nada a acrescentar, embora muitos acreditem que essas províncias asiáticas ainda sejam o destino mais provável, tomando por base a aceitação da carta naquela região e o fato de que heresias do tipo enfrentado na carta se desenvolveram ali no devido tempo. Obviamente não estamos em condições de sermos muito específicos. Os cristãos das províncias da Ásia são uma boa conjectura, mas não podemos dizer praticamente mais nada.

Também devemos assinalar que 2 Pedro é dirigida “aos que conosco obtiveram fé igualmente preciosa na justiça do nosso Deus e Salvador Jesus

<sup>11</sup>KÜMMEL (p. 305).

Cristo” (1.1). Não há propriamente uma conclusão epistolar; o escrito simplesmente termina com uma doxologia a Cristo (algo também encontrado em 2 Tm 4.18 mas em nenhum outro livro do Novo Testamento). Claramente faltam-nos as informações que nos permitiriam identificar aqueles que o autor queria alcançar, e é possível que essa tenha sido desde o início sua intenção. A epístola chegou até nós como uma das assim-chamadas epístolas gerais, e a introdução mostra que havia uma intenção nesse sentido desde o princípio. Podemos dizer que ela foi inicialmente enviada a cristãos que viviam no Ponto e nas outras regiões alistadas, mas fica claro que o autor não pretendia que ela se limitasse a eles. Ele estava escrevendo tendo em mente toda a igreja: por mais ampla ou por mais restrita que fosse a circulação da carta, o autor pretendia que sua mensagem alcançasse a igreja em geral.

## TEXTO

O texto grego desta carta não se acha em bom estado (Bigg refere-se à “condição extremamente ruim do texto”).<sup>12</sup> Devido à sua própria natureza, este livro não deve ter tido uma circulação tão ampla quanto muitos dos outros escritos neotestamentários; com um menor número de cópias em circulação, teria sido mais difícil corrigir os erros que fatalmente surgiriam. Há problemas bastante difíceis. Alguns parecem tão insolúveis que até mesmo estudiosos ponderados propõem emendas. É assim que Westcott e Hort citam 2 Pedro 3.10 como exemplo de uma deturpação textual antiga. Eles sustentam que *εὐρεθήσεται* (*heurethēsetai*) “é a mais antiga das formas textuais existentes”, mas ela não pode estar correta.<sup>13</sup> Entretanto, não existe nada que nos leve a pensar que o significado da epístola como um todo tenha sido seriamente afetado pela condição do texto. Para a maioria dos problemas têm sido apresentadas soluções aceitáveis, e os ainda sem solução não afetam grandemente o sentido.

A linguagem de 2 Pedro é incomum. Esta carta apresenta a mais elevada proporção de *hapax legomena* entre todos os livros do Novo Testamento, e alguns não são citados em parte alguma de toda a literatura grega. Parece que o escritor era fluente no grego que era a língua franca do mundo da sua época — pelo menos se seu vocabulário sirva de indicação.

## ACEITAÇÃO NO CÂNON

“Nenhum outro documento do Novo Testamento enfrentou uma luta mais demorada ou mais dura para conquistar aceitação do que 2 Pedro”, escreve

<sup>12</sup>Charles BIGG, *A critical and exegetical commentary on the epistles of st. Peter and st. Jude* (ICC, p. 211).

<sup>13</sup>WH (p. 279-80).

Kelly.<sup>14</sup> O tema do livro não era do tipo que o tornaria bastante popular, e certamente houve dúvidas sobre se o livro havia de fato sido escrito pelo apóstolo Pedro. Por essa razão a igreja hesitou. Kelly encontra evidências da aceitação de 2 Pedro primeiramente no oriente, onde acha-se presente na antiga versão cóptica (c. 200 d.C.) e no manuscrito *p*<sup>72</sup> (início do século III). De acordo com a tradução em latim que Rufino faz das obras de Orígenes, esse pai da igreja diz que 2 Pedro era um escrito contestado, mas cita-o e aparentemente considera-o oficializado. Eusébio aceita 1 Pedro, “mas não temos recebido como canônica a denominada segunda epístola, mas assim mesmo ela tem parecido útil para muitos e tem sido estudada junto com outras Escrituras” (*H.E.* 3.3.1). De todos os escritos que levam o nome de Pedro, ele diz, “reconheço apenas um como autêntico” (3.3.4). Ele inclui 2 Pedro na sua lista dos “Livros contestados, os quais são assim mesmo conhecidos da maioria” (*H.E.* 3.25.3). Parece que o livro não foi usado por Crisóstomo nem por Teodoro de Mopsuéstia, mas aparece na carta festiva escrita por Atanásio em 367. No ocidente parece ter permanecido desconhecida ou desconsiderada por um período bastante longo. Jerônimo diz que Pedro “escreveu duas epístolas que são chamadas gerais, das quais a segunda, devido a suas diferenças da primeira em termos de estilo, por muitos não é considerada obra do apóstolo” (*De vir. ill.* i). Mas parece que ela conquistou espaço e depois de Atanásio foi aceita de modo geral.

## 2 PEDRO EM ESTUDOS RECENTES

Escritores contemporâneos não prestam muita atenção a 2 Pedro, frequentemente considerando-a um escrito relativamente medíocre e, por esse motivo, não merecedor de atenção mais séria. Os debates em torno da autoria diminuíram bastante com a ampla aceitação do ponto de vista de que o escrito é pseudônimo. Sustenta-se que ela é um exemplo da atribuição de um testamento a uma grande figura do passado, neste caso um testamento que é testemunho da existência de um “catolicismo primitivo” e que ajuda a moldar a igreja nesse modelo. Ernst Käsemann dedica-lhe atenção séria em “An apologia for primitive Christian eschatology” (Uma defesa da escatologia cristã primitiva),<sup>15</sup> na qual sustenta que “a segunda epístola de Pedro é de ponta a ponta um documento que expressa um ponto de vista católico primitivo e é talvez o escrito mais questionável do cânon”.<sup>16</sup> Ele sustenta que, para o autor de 2 Pedro, a fé significa não

<sup>14</sup>J. N. D. KELLY, *A commentary on the epistles of Peter and of Jude* (HNTC, p. 224).

<sup>15</sup>Trata-se de uma palestra apresentada na Convenção Beinrod em 1952. Ela está publicada numa tradução em inglês em *Essays on New Testament themes* (p. 169-95), de Ernst KÄSEMANN. Käsemann apresenta sua avaliação do valor da carta em contraste com a de G. Wohlenberg, que considerou que ela está “cheia de originalidade” e “revela uma grande capacidade de observação” (KÄSEMANN, p. 191).

<sup>16</sup>*Ibid.* (p. 169).

mais do que “a condição de salvos dos cidadãos dos céus”<sup>17</sup> e, com um elemento de exagero para expressar claramente o sentido, que “a revelação agora é um bem que está à disposição da comunidade”.<sup>18</sup> A comunidade cristã já não faz distinção entre o Espírito e a letra.<sup>19</sup> O significado da palavra “apóstolo” mudou de tal sorte que, em vez de ele ser o mensageiro do evangelho, tornou-se “o fiador da tradição”.<sup>20</sup> A maioria dos estudiosos têm visto uma ênfase escatológica na carta, mas Käsemann nega isso. Para ele a idéia paulina da parúsia anuncia para nós o triunfo final de Deus (“O *Kyrios* vem para tomar posse de suas criaturas e do seu mundo”)<sup>21</sup>, mas em 2 Pedro ocorre a idéia de participar da natureza divina (1.4), e sua escatologia não significa nada mais do que o fato de que “o Juiz do mundo tornou-se o instrumento da apoteose do homem piedoso”.<sup>22</sup>

Embora muitos estudiosos de tempos recentes endossem aquilo que Käsemann disse, existem outros pontos de vista. Childs cita A. Vögtle como alguém “que diz que a carta oferece uma chave significativa para entender o fenômeno pelo qual a tradição apostólica foi transformada em escritura”.<sup>23</sup> Os escritos neotestamentários foram de fato em sua maioria redigidos para atender a uma situação específica, mas chegaram até nós como Escritura sagrada. Nenhum dos escritores da igreja primitiva nos conta como essa mudança se processa, mas Vögtle afirma que aprendemos mais sobre esse processo em 2 Pedro do que na maioria dos outros escritos. O próprio Childs aceita o consenso contemporâneo de que a epístola não procede de Pedro; sua hesitação maior deve-se aparentemente não ao ponto de vista em si, mas à maneira como é interpretado. Sua relutância em aplicar o termo “pseudepígrafe” a esta carta surge do fato de que o termo leva as pessoas a se concentrarem na motivação do homem que adotou o pseudônimo em vez de se esforçarem numa “leitura cuidadosa do texto, o qual, ao desempenhar seu papel canônico em particular, com grande liberdade, atribuiu uma variedade surpreendentemente grande de funções ao suposto autor da tradição apostólica, ao desempenhar seu papel canônico”.<sup>24</sup> Em outras palavras, Childs está profundamente preocupado com o fato de que aqueles que escrevem sobre a pseudonímia de 2 Pedro estão mais interessados em chamar a atenção para as limitações que vêm na carta e para sua falta de conformar-se com o que Pedro teria escrito, do que para a sua realização importante. Seja quem tiver escrito a carta (e seja qual a data)

---

<sup>17</sup>*Ibid.* (p. 174).

<sup>18</sup>*Ibid.*

<sup>19</sup>*Ibid.* (p. 195).

<sup>20</sup>*Ibid.* (p. 177).

<sup>21</sup>*Ibid.* (p. 182).

<sup>22</sup>*Ibid.* (p. 183).

<sup>23</sup>CHILDS (p. 465). Ele está-se referindo ao artigo *Die Schrifwerdung der apostolischen Paradosis nach 2 Petr. 1,12-15*, de A. VÖGTLE (em *Neues Testament und Geschichte*, Fs. O. Cullmann, editado por H. Baltensweiler *et al.*, p. 297-306).

<sup>24</sup>CHILDS (p. 471).



prestou um serviço significativo à igreja com o papel que desempenhou ao estabelecer o cânon e os critérios pelos quais há de se determinar a canonicidade.

## A CONTRIBUIÇÃO DE 2 PEDRO

Esta carta ainda tem coisas importantes a dizer à igreja. Sua saudação inicial deseja graça e paz abundantes para seus leitores “no pleno conhecimento de Deus e de Jesus, nosso Senhor” (1.2) e sua exortação final é “crescei na graça e no conhecimento de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo” (3.18). O escritor deixa claro que na igreja não há lugar para aqueles que se recusam a aumentar seu conhecimento do Salvador. Os cristãos devem estar aprendendo continuamente. Devem acrescentar o conhecimento à bondade (1.5).

Um aspecto especialmente importante do conhecimento cristão é que as Escrituras ocupam um lugar único. Nenhuma profecia das Escrituras teve origem na vontade humana (“provém de particular elucidação”, ou seja, não é fruto da própria interpretação do profeta), mas “homens falaram da parte de Deus, movidos pelo Espírito Santo” (1.20-21). Muitos estudiosos contemporâneos entendem que isso significa que é a igreja que diz a seus membros como interpretar a Bíblia (cf. “ninguém pode explicar, por si mesmo, uma profecia das Escrituras Sagradas” [1.20, BLH]). Mas o texto nada fala sobre a igreja; ela fala do que Deus fez por meio de seu Santo Espírito. O escritor está afirmando a origem divina das Escrituras do Antigo Testamento. Mais tarde ele passa a falar daquilo que “igualmente o nosso amado irmão Paulo vos escreveu” e diz que “os ignorantes e instáveis deturpam” os escritos paulinos, “como também deturpam as demais Escrituras” (3.15-16). Fica claro que Pedro não está defendendo o papel da igreja como intérprete oficial, mas afirmando numa linguagem enfática a origem divina dos escritos proféticos e o papel de Paulo entre os escritores da Escritura. Não é tanto à igreja como revelação divina que o escritor está dando ênfase.

Conseqüentemente repetidas vezes conclama seus leitores a se lembrarem. Toda a carta é um lembrete a eles (3.1) e ele diz que “sempre” irá lembrá-los das coisas sobre que está escrevendo (1.12). Ele está-lhes refrescando a memória (1.13) e deseja que sempre sejam capazes de se lembrar dessas coisas, mesmo depois de ele morrer (1.15). Ele tem algo novo a dizer aos leitores, mas sua colocação mais importante é que Deus falou nas Escrituras e que é importante que eles tenham isso em mente. Tendo em vista a maneira como o papel do ministério veio a ser ressaltado na igreja, principalmente em conexão com Pedro, é ainda mais significativo que aqui Pedro não faz nenhuma referência ao ministério oficial. E, tendo em vista a maneira como a igreja tem freqüentemente ressaltado o papel da tradição como distinto das Escrituras, é importante que o nosso escritor não faz nenhuma distinção do gênero. Para ele são as tradições apostólicas, que Deus fez com que fossem escritas nas Escrituras, que são

importantes.<sup>25</sup> É a Escritura que tem autoridade e, ao fazer essa declaração, Pedro tem os olhos postos em gerações futuras de crentes e também naqueles a quem está escrevendo mais diretamente (1.15). As palavras que “homens falaram da parte de Deus, movidos pelo Espírito Santo” (1.21) claramente transcendem preocupações locais e temporárias.

Pedro partilha com Judas uma denúncia forte de falsos mestres (cap. 2). Desconhece-se qualquer ensino herético na antigüidade que possua as exatas características que Pedro destaca, e provavelmente seja perda de tempo tentar descobri-lo. De qualquer forma o que importa não é exatamente quem ensinava essas coisas, mas que mesmo nos primeiros da igreja houve pessoas que se afastaram do ensino que Deus deu a seus apóstolos e profetas. Aliás, o abandono da verdade é tão antigo quanto a geração do dilúvio (2.5) e alcança até mesmo os anjos (2.4). Não importa, contudo, quem foram essas pessoas que pecaram e sofreram castigo; o fato é que Pedro não deixa seus leitores em dúvida de que pecadores em tempos posteriores também sofrerão o castigo que merecem (2.12). Um aspecto interessante de sua abordagem do tema do juízo é a inclusão de Noé e Ló (2.5, 7), pois em meio à destruição “o Senhor sabe livrar da provação os piedosos e reservar, sob castigo, os injustos para o dia de juízo” (2.9). O juízo é real, mas não é indiscriminado. Há livramento para aqueles que servem a Deus.

Há em seguida um trecho importante sobre a segunda vinda (3.3-13). Mesmo naqueles dias antigos havia mestres que interpretavam a demora da parúsia de Cristo como indicação de que ele jamais voltaria (3.4). A afirmação desses mestres de que, hoje e no passado, as coisas sempre têm sido as mesmas é refutada primeiramente pela lembrança de que a “terra [...] surgiu da água e através da água” (3.5) e de que o dilúvio destruiu o mundo então existente (3.6). Os seres criados jamais deverão esquecer que os céus e a terra atuais serão destruídos no devido tempo (3.7) e de que Deus não mede o tempo como nós o fazemos (3.8). Visto que o universo criado é temporário e um dia será destruído, “que tipo de gente vocês precisam ser?” (3.11, BLH). O escritor está levando seus leitores a refletirem sobre as implicações de quem Deus é e daquilo que ele revelou. Eles não devem ser desencaminhados por ensinamentos falsos, por mais plausível que sejam. Os propósitos de Deus serão infalivelmente atingidos no tempo certo de Deus.

Não devemos desconsiderar o ensino petrino sobre a importância da vida cristã correta. Ele apresenta uma lista notável de qualidades que devem caracterizar o cristão (1.5-7); sua denúncia dos ímpios junto com sua proclamação do castigo que sofrerão leva em seu bojo a idéia de que o povo de Deus deve estar vivendo uma vida bem diferente. A segunda vinda não deve ser vista como uma informação interessante, mas como um incentivo à santidade de vida (3.11).

---

<sup>25</sup>De acordo com CHILDS, “a preocupação de 2 Pedro é tratar da questão de como tradições apostólicas estabelecidas e representadas pela figura de Pedro funcionam como a Palavra escrita para gerações posteriores de cristãos” (p. 492).

---

## 1, 2, 3 João

### CONTEÚDO E ESTRUTURA

#### 1 João

À semelhança da epístola aos Hebreus, 1 João não exhibe nenhuma das características formais que normalmente acompanham as introduções de cartas escritas em grego no século I. Apesar disso, as referências pessoais, os laços que o autor tem com seus leitores e os referentes históricos explícitos (e.g., 2.19) deixam claro que não se pretendia que este escrito fosse um ensaio abstrato, um mero panfleto<sup>1</sup> ou um tratado para cristãos de todos os lugares:<sup>2</sup> 1 João foi escrita para ser lida como carta pastoral a uma ou várias congregações. Há evidências em favor da teoria de que a forma incomum da carta é resultado da intenção que seu autor teve de enviá-la a várias congregações junto com um bilhete anexo em que personalizava cada entrega: 2 João pode ser um desses bilhetes (3 João não se caracteriza tão bem) e pode ser o único que chegou até nós.

A estrutura de 1 João é objeto de debates, em grande parte porque João trata de vários temas e fica voltando a eles em contextos ligeiramente diferentes. A melhor pesquisa de estrutura foi elaborado por Marshall,<sup>3</sup> embora sua própria proposta — a de que é possível que não haja nenhuma estrutura pelo fato de João provavelmente ligar suas várias seções por meio de mera associação de idéias — dê a impressão de ser mais casual do que a seqüência da epístola permite. Conquanto a maioria identifique, entre o prólogo (1.1-4) e a conclusão

---

<sup>1</sup>Stephen S. SMALLEY, *1, 2, 3 John* (WBC, p. xxxiii). Para um levantamento do debate sobre o gênero literário de 1 João, veja R. E. BROWN, *The epistles of John* (AB, p. 86-92).

<sup>2</sup>Em oposição a KÜMMEL (p. 437).

<sup>3</sup>I. Howard. MARSHALL, *The epistles of John* (NICNT, p. 22-7).

(5.14-21), duas grandes seções (1.5—2.29; 3.1—5.13) divididas de diversos modos, a proposta feita por Schnackenburg de haver três divisões tem muito a seu favor: a primeira trata da comunhão com Deus como andar na luz (1.5—2.17), a segunda trata diretamente a situação atual da igreja ou igrejas a que João se dirige (2.18—3.24), e a terceira, mediante os testes esboçados na epístola, separa do “mundo” os que pertencem a Deus (4.1—5.12).<sup>4</sup> Praticamente todos os grupos concordam que João apresenta três testes: (1) os crentes verdadeiros devem crer que Jesus é realmente o Cristo vindo em carne, e essa crença deve se manifestar em (2) retidão e (3) amor.

## 2 e 3 João

Há ampla concordância de que essas duas e breves epístolas têm a forma de carta. Aparentemente escrita “à senhora eleita e aos seus filhos”, 2 João é dirigida a outra congregação — não está claro se a uma igreja em casa na mesma cidade ou à igreja de outra cidade — para alertar contra os perigos inerentes em pregadores itinerantes, alguns dos quais são “enganadores [que] não confessam Jesus Cristo vindo em carne” (7). Mas mesmo aí João insiste em que os crentes verdadeiros caminham não apenas na verdade, mas num amor transparente uns pelos outros, de conformidade com o mandamento que “ouvistes desde o princípio” (6). Essa mensagem ocupa a seção central (4-11) entre a introdução (1-3) e a conclusão (12-13).

Em contraste com 2 João, que não menciona ninguém pelo nome a não ser Jesus Cristo, 3 João é dirigida a Gaio e trata das atividades de Diótrefes, que não apenas “gosta de exercer a primazia” (9), mas também tornou-se poderoso a ponto de não receber os emissários do escritor, expulsando da igreja aqueles que tem uma postura moderada. João incentiva Gaio (que talvez tenha pertencido à igreja em que Diótrefes regia) a seguir, em vez desse, o exemplo de Demétrio e adverte que estará chegando para desmascarar Diótrefes.

## AUTOR

As evidências externas são consistentes e podem ser expressas em poucas palavras. Possíveis alusões são encontradas em muitos documentos provenientes do final do século I e do início do século II. As mais prováveis são as seguintes: (1) Clemente de Roma descreve o povo eleito de Deus como “aperfeiçoado no amor” (1 *Clem.* 49.5; 50.3, c. 96 d.C.; cf. 1 Jo 2.5; 4.12, 17-18); (2) A *Didaqué* (estima-se que a data desse documento situe-se entre 90 e 120) apresenta algo semelhante (10.5), neste caso um paralelo ainda mais marcante devido à menção, no versículo seguinte, da referência de que o mundo passa (10.6; cf. 1 Jo 2.17);

---

<sup>4</sup>R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* (p. vii-viii, 10-1). As subdivisões que ele apresenta são menos esclarecedoras.

(3) a *Epístola de Barnabé* (c. 130) fala de Jesus como “o Filho de Deus vindo em carne” (5.9-11; 12.10; cf. 1 Jo 4.2; 2 Jo 7); (4) Policarpo adverte nos seguintes termos contra receber falsos irmãos: “Pois todo aquele que não confessa que Jesus Cristo veio na carne é Anticristo” (*Phil.* 7.1, c. 135), certamente baseado em 2 João 7 e de 1 João 4.2-3; cf. 1 João 2.22. Inúmeras outras alusões são propostas, a maioria delas menos plausível do que estas.<sup>5</sup>

Contudo, o primeiro autor a referir-se especificamente a uma dessas epístolas como sendo obra de João é Papias de Hierápolis em meados do século II, o qual, segundo Eusébio (*H.E.* 3.39.17), “fez uso de exemplos extraídos da primeira epístola de João”. É importante assinalar que “a primeira” é uma expressão de Eusébio, não de Papias; e a expressão não pode nos levar à conclusão de que Papias conhecia mais de uma epístola joanina. Nos tempos de Ireneu (c. 180 d.C.), pelo menos a primeira e a segunda epístolas são explicitamente atribuídas a João, o discípulo do Senhor e autor do quarto evangelho (*Adv. Haer.* 3.16.18). Escrevendo aproximadamente à mesma época, Clemente de Alexandria tem conhecimento de mais de uma epístola joanina, visto que se refere à “epístola maior” e a atribui ao apóstolo João (veja *Strom.* 2.15.66; cf. 3.4.32; 3.5.42; 4.16.100). Depois disso as evidências tornam-se abundantes.

As evidências externas em favor de 2 e 3 João não são tão fortes quanto aquelas em favor de 1 João; isso em parte é resultado de elas serem tão curtas e menos voltadas para temas teológicos, o que tornava improvável que elas sejam citadas com freqüência. Já assinalamos que Ireneu liga 2 João a 1 João e que Clemente tem conhecimento da existência de mais de uma epístola joanina. Até onde nos revelam nossos registros, é Orígenes (falecido em 253 d.C.) quem pela primeira vez menciona todas as três epístolas, mas, de acordo com Eusébio (*H.E.* 6.25.10), Orígenes assim procede em parte para admitir que nem todos aceitavam a autenticidade de 2 e 3 João. O discípulo de Orígenes Dionísio de Alexandria (falecido em 265) insistiu em que o apóstolo escrevera o quarto evangelho e 1 João (mas não Apocalipse) e teve conhecimento de 2 e 3 João. Veja também adiante a seção “Aceitação no cânon”. Em momento algum qualquer das três epístolas joaninas é atribuída a alguém que não João filho de Zebedeu.

Quanto às evidências internas, nada em qualquer das epístolas indica claramente um autor específico. Em última instância todos os argumentos giram em torno do relacionamento dessas epístolas com o quarto evangelho. Metodologicamente é mais fácil tratar primeiramente do relacionamento de 1 João com o evangelho e depois considerar o relacionamento de 2 João e 3 João com 1 João.

Uma leitura superficial do quarto evangelho e de 1 João revela muitas semelhanças marcantes de tema, vocabulário e sintaxe.<sup>6</sup> Prevalecem as mesmas

<sup>5</sup>As evidências são esboçadas de modo bastante claro por A. E. BROOKE, em *A critical and exegetical commentary on the Johannine epistles* (ICC, p. lii e ss.). Veja BROWN, *Epistles of John* (p. 6 e ss.) para um enfoque ligeiramente mais cético das evidências.

<sup>6</sup>As listas mais completas de semelhanças e dessemelhanças ainda são encontradas em BROOKE, *Johannine epistles* i-xix, 235-42) e Robert LAW, *The tests of life* (p. 341-63).

polaridades: luz e trevas, vida e morte, verdade e mentira, amor e ódio — sem terceira alternativa. Os dois documentos têm a mesma sintaxe relativamente simples, a par com um pendor visível para o paralelismo. Poythress demonstrou que a preponderância de assíndeto e a freqüência relativamente baixa de conjunções ligando as sentenças aos dois documentos militam em favor do mesmo autor.<sup>7</sup> Stott demonstrou que o mesmo “esquema salvífico” permeia tanto 1 João quanto o quarto evangelho.<sup>8</sup> Alguns exemplos dessa correspondência são: Em nossa condição não regenerada somos “do diabo”, que peca, mente e mata “desde o princípio” (1 Jo 3.8/Jo 8.44); “procedemos do mundo” (2.16; 4.5/8.23; 15.19). Por esse motivo “praticamos o pecado” (3.4/8.34) e “temos” pecados (1.8/9.41), “andamos nas trevas” (1.6; 2.11/8.12; 12.35) e estamos “mortos” (3.14/5.25). Deus nos amou e enviou seu Filho para ser o “Salvador do mundo” (4.14/4.42) para “vivermos” (4.9/3.16). Credo nele ou em seu “nome” (5.13/1.12), passamos da morte para a vida (3.14/5.24). “Temos vida” (5.11, 12/3.15, 36; 20.31), pois a vida está no Filho de Deus (5.11-12/1.4; 14.6). Isso é o que significa “ser nascido de Deus” (2.29; 3.9; 5.4, 18/1.13). Há muitos outros exemplos assim.

Aqueles que sustentam que os dois documentos foram escritos por autores diferentes apelam usualmente a dois tipos de fenômenos.<sup>9</sup>

1) Existem diferenças sutis mas significativas entre João e 1 João tanto em termos de doutrina quanto de vocabulário, mesmo quando estão formalmente em paralelo. Por exemplo, geralmente se alega que somente em João o *λόγος* (*logos*, “Verbo”) é pessoal (veja Jo 1.1, 14); em 1 João 1.1-4 o “verbo” é o “verbo da vida”, e é a vida que é pessoal. No quarto evangelho o Espírito Santo é o *παράκλητος* (*paraklētōs*, “Paráclito” ou “Conselheiro”, Jo 14—16); em 1 João 2.1 Jesus o é. João afirma que “Deus é Espírito”; 1 João diz, por sua vez, que ele é luz (1.5) e amor (4.8, 16). No quarto evangelho a morte de Jesus é apresentada como a elevação e exaltação de Jesus; na epístola o propósito da morte de Jesus é propiciatório (2.2; 4.10). Com freqüência se alega que no quarto evangelho a escatologia é profundamente “realizada” (ou seja, as pessoas já desfrutam a vida eterna), ao passo que em 1 João se dá muito mais espaço para a vinda pessoal e futura de Jesus (2.28; 3.2; 4.17).

Num exame mais cuidadoso, essas e outras objeções semelhantes têm pouco peso. É verdade que o prólogo do evangelho usa *λόγος* (*logos*) para designar o Filho pré-encarnado de Deus, mas ele usa a mesma palavra inúmeras vezes ao longo do evangelho com seu sentido mais comum de “mensagem” (e.g., 8.31), e alguns estudiosos entendem que mesmo em 1 João a conotação pessoal não desapareceu (ou seja, entendem que o texto está dizendo que é o “verbo [ou pala-

<sup>7</sup>Vern POYTHRESS, “The use of the intersentence conjunctions *de*, *oun*, *kai*, and *asyndeton* in the Gospel of John, *NovT* 26, p. 312-34; *idem*, Testing for Johannine authorship by examining the use of conjunctions, *WTJ* 46, p. 350-69. Cf. no cap. 5, que trata do quarto evangelho, a análise da questão.

<sup>8</sup>John R. W. STOTT, *I, II, III João*, p. 21-2.

<sup>9</sup>Veja esp. C. H. DODD, em *The Johannine epistles* (MNTC, esp. p. xlvii e ss).

vra] da vida” e não a “vida” que apareceu). Dificilmente seria de surpreender que Jesus é chamado de *παράκλητος* (*paraklētos*) em 1 João, pois no evangelho de João Jesus insiste em que está enviando *outro* paracleto (Jo 14.6): este é certamente um argumento em favor da autoria comum em vez da autoria distinta. A proposta de que é improvável que aquele que escreveu que Deus é espírito teria escrito que ele é luz e amor é, pelo que se vê, quase uma bobagem. Se o quarto evangelho considera a morte de Jesus como uma “elevação” e uma “glorificação”, isso acontece porque o evangelho em parte está concentrando a atenção no Jesus histórico e em parte está decidido a mostrar que a cruz não foi a derrota que alguns judeus achavam que havia sido. Se 1 João descreve a morte de Jesus em termos de sua importância propiciatória, isso se deve em grande parte a seu propósito polêmico: o autor está interessado em mostrar que o pecado traz sérias conseqüências e que a única maneira de remover essas conseqüências é mediante a provisão que o próprio Deus fez. De qualquer maneira, a apresentação da morte de Jesus no quarto evangelho não é unívoca: outros temas surgem ali e se sobrepõem aos de 1 João (veja Jo 1.29; 3.14-16, 36; 6.51; 10.11, 15; 11.49-52; *etc.*). Devemos falar de complementaridade de visão e de pensamento, de diferenciação na aplicação, não de contradição mútua. Por fim, conquanto não sejam idênticas as ênfases escatológicas dos dois livros, a verdade complementar também se vê em ambos: o quarto evangelho reserva espaço para escatologia futurista (5.28-29; 6.39-40, 44, 54; 11.24-26; 12.48; 14.3), e 1 João insiste em que aqueles que crêem podem estar seguros de que experimentam a vida eterna como uma possessão presente.

2) Existem em João palavras e expressões não encontradas em 1 João e vice-versa (veja o comentário de Brooke). Hoje em dia a maioria dos estudiosos reconhece que nessas listas não é possível basear nada de decisivo. Os vocabulários divergentes desfrutam de maior semelhança do que, digamos, Lucas e Atos, que sabe-se que provêm de um mesmo autor, ou do que Efésios e Colossenses, ou do que 1 Timóteo e Tito. “As variações na linguagem indicam antes uma autoria comum do que cópia servil ou mesmo inteligente”.<sup>10</sup>

Embora uns poucos estudiosos tenha sustentado que 2 João e 3 João foram escritas por outra pessoa que não o autor de 1 João, não são muitos os que têm sido convencidos por eles. Os vínculos vocabulares e temáticos são demasiados (descontada a brevidade da segunda e terceira epístolas) para justificar esse ceticismo (*e.g.*, “Jesus Cristo veio em carne” [2 Jo 7/1 Jo 4.2]; “enganador” e “anticristo” [2 Jo 7/2.22]; aqueles que amam e praticam o bem mostram que “procedem de Deus” [3 Jo 11/3.10; 4.4, 7]).

Ao aceitar o conceito tradicional, é mais difícil explicar por que o autor de 2 João e 3 João teria de referir-se a si mesmo como *ὁ πρεσβύτερος* (*ho presbyteros*, “o presbítero” ou “o ancião”). Certamente isso não fortalece a posição de Eusébio nem dos muitos estudiosos contemporâneos que o seguem, segundo a qual o quarto evangelho e as epístolas joaninas foram escritas não pelo apóstolo

<sup>10</sup>BROOKE, *Johannine epistles* (p. xvi).

João, mas pelo presbítero João (veja, no cap. 5, a análise do assunto na seção “Autor”). Observe-se, porém, que nada existe de anômalo em um apóstolo chamar a si próprio de presbítero ou ancião (1 Pe 5.1; cf. Papias na análise recém-mencionada). Ademais, o designativo “presbítero” pode referir-se a um homem idoso (veja Fm 9, onde se emprega o vocábulo cognato *πρεσβύτης* [*presbytēs*]). Caso o autor seja o João filho de Zebedeu, o último dos apóstolos, para ele não é impróprio fazer uma alusão dupla. Essa interpretação pode ficar fortalecida ao observar-se o artigo: João refere a si mesmo como “o presbítero”. Dificilmente ele poderia referir a si próprio como “o apóstolo”: com certeza isso soaria um pouco pretensioso, mesmo que tenha sido o último dos Doze a continuar vivo. Ele era apenas *um* apóstolo (observe-se o emprego que Paulo faz do vocábulo em Rm 1.1 e Pedro em 1 Pe 1.1). Mas ele poderia ser o presbítero na região de Éfeso, justamente porque não era um presbítero comum.

Dois outros fatores favorecem a autoria apostólica.<sup>11</sup>

1) Embora, nas epístolas joaninas, na maioria dos trechos escritos na primeira pessoa do plural o pronome inclua os leitores cristãos e seja usado em contraste com o “eles” do “mundo” (ou seja, não-cristãos, inclusive os hereges — *e.g.*, 2.3; 3.2, 11; 4.19), em alguns poucos trechos a exegese mais razoável indica que o “nós” refere-se ao autor e a seus colegas que foram testemunhas oculares, em contraste com o pronome “vós” que designa os leitores cristãos. Esse fato é especialmente válido em 1.1, 3; 4.14; 5.6-7. A despeito de enérgicos protestos em contrário, nesses trechos o autor faz distinção não apenas entre, de um lado, ele próprio como escritor e, de outro, seus leitores, mas também entre ele próprio como testemunha ocular e os crentes da segunda geração, e entre ele próprio como mestre cujo ensino é autorizada aqueles que recebiam o ensino.

2) Esta última distinção (entre o mestre cujo ensino é autorizada aqueles que recebiam o ensino) merece desenvolvimento. Não se trata apenas do alcance e estilo da autoridade do autor, embora isso seja marcante (*e.g.*, 2.1-2, 8, 15, 17, 23, 28; 3.6, 9; 4.1, 8, 16; 5.21), principalmente quando ele chama certos indivíduos de mentirosos, enganadores e anticristos (cf. Gl 1.8, 9); mas que ele o faz a *diversas congregações* (2 e 3 João). Aliás, é esse fato que leva Käsemann a sustentar que o autor das epístolas joaninas não foi o apóstolo João mas o primeiro daqueles que vieram a ser os bispos monárquicos, levando diretamente ao ponto de vista de Inácio de que a igreja existe onde o bispo se encontra.<sup>12</sup> É claro que isso significa que é Diótrefes quem está tentando preservar o padrão mais primitivo de autonomia da igreja local. Poucos têm concordado com Käsemann; o motivo mais óbvio para a luta que Diótrefes trava pelo poder é simplesmente que ele apreciava ser o primeiro (3 Jo 9) — um problema que é conhecido tanto na igreja antiga (veja 2 Co 10—13) quanto na contemporânea. Mas isso significa que a explicação mais óbvia para essa autoridade em mais de

<sup>11</sup>Essas questões são analisadas detalhadamente por comentaristas tais como B. F. WESTCOTT (*The epistles of St John*), MARSHALL (*epistles of John*) e STOTT (*II, II e III João*).

<sup>12</sup>E. KÄSEMANN, “Ketzler und Zeuge”, *ZTK* 48, p. 292-311.



uma congregação é que o autor dessas epístolas era um apóstolo, visto que, até onde sabemos, os anciãos em si não desfrutavam de tal autoridade.

Hoje em dia é quase inevitável que as razões mais fundamentais apresentadas para a rejeição da autoria joanina dessas epístolas não giram em torno de evidências concretas ou teorias de fontes<sup>13</sup> que foram quase universalmente abandonadas, mas em reconstruções do desenvolvimento do “círculo” ou “comunidade” ou “escola” joaninos. Essa reconstrução exerce um poder controlador tão grande no debate contemporâneo que a possibilidade de autoria apostólica é prematuramente excluída em favor de um documento que reflita crenças comunitárias. Essas questões são tratadas com certa profundidade no capítulo 5 acima (que trata do quarto evangelho) e também têm influência sobre nossa compreensão do propósito dessas epístolas (veja adiante a seção “Propósito”).

### LOCAL DE ORIGEM

Quer se pense em termos de autoria apostólica ou de uma escola joanina, a procedência mais provável é Éfeso. As evidências de que João filho de Zebedeu (e também o evangelista Filipe e suas filhas) mudou-se para Éfeso à época da Guerra Judaica (66-70 d.C.), onde acabou morrendo, não são conclusivas, mas são consistentes. Elas dependem em grande parte do testemunho de Polícrates, bispo de Éfeso, que escreve a Vítor, bispo de Roma, por volta de 190 d.C. (conforme Eusébio, *H.E.* 3.31.3; 5.24.2), e do testemunho de Ireneu (*Adv. Haer.* 3.1.1), que conheceu tanto Papias quanto Policarpo. Diversas testemunhas também eram capazes de indicar o local das sepulturas de Filipe e suas filhas e do discípulo amado. (Veja análise nos caps. 5 e 23.)

Aqueles que consideram tardias e não confiáveis as evidências externas negam qualquer conexão com Éfeso e postulam outros centros, em grande parte com base em vínculos conceituais com literatura que acredita-se que proceda desses centros. Desse modo, alegando que as epístolas joaninas estão de alguma maneira ligadas ao quarto evangelho e que o quarto evangelho tem alguns vínculos conceituais com as *Odes de Salomão*, obra que se acredita que teve origem na Síria, Kümmel cautelosamente defende a Síria.<sup>14</sup> Metodologicamente parece que este enfoque revela um desprezo demasiado por testemunhas históricas específicas e uma confiança demasiada em nossa capacidade de identificar os mais profundos vínculos conceituais (para não mencionar nossa total ignorância de até onde, no final do século I, ia a circulação de um documento tal como as *Odes de Salomão*).

<sup>13</sup>Em particular J. C. O'NEILL, *The puzzle of 1 John*, Rudolf BULTMANN, *The Johannine epistles* (Hermeneia), W. NAUCK, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes* (WUNT 3). Cf. MARSHALL, *Epistles of John* (p. 27-30).

<sup>14</sup>KÜMMEL (p. 246-7, 445).

## DATA

A data das epístolas de João está totalmente ligada à data do quarto evangelho e ao relacionamento delas com esse evangelho. Conforme vimos, embora uns poucos atribuam ao evangelho de João uma data antes de 70 d.C. e um grupo majoritário lhe atribua uma data na última década do século I, temos cautelosamente proposto 80—85. A pergunta a ser feita, portanto, é se as epístolas foram escritas antes ou depois do evangelho.

É impossível ter certeza a respeito; a decisão depende, em última instância, do entendimento que se tem dos propósitos respectivos do quarto evangelho e das epístolas joaninas. Aqui se sustentará que as epístolas, ao contrário do evangelho, foram escritas em parte para firmar e estimular a fé de cristãos em meio à crescente controvérsia sobre protognosticismo (veja adiante a seção “Propósito”). Uma vez que esse movimento estava em ascendência no final do século I (embora não tenha atingido forma plena senão já bem dentro do século II), parece melhor atribuir a essas epístolas uma data *posterior* à do quarto evangelho. Essa conclusão se confirma pelas evidências que indicam que pelo menos alguns dos hereges gnósticos estavam utilizando o quarto evangelho para seus próprios propósitos: com certeza o evangelho de João foi um favorito de gnósticos no século II (embora Jo 1.14, “o Verbo se fez carne”, fosse em última instância destrutivo para as crenças que defendiam). É provável, portanto, que algum tempo tenha passado entre a publicação do quarto evangelho e a das epístolas, pelo menos tempo suficiente para permitir que aquilo que João entende como uso indevido de sua obra anterior adquira força suficiente para causar divisões na igreja (veja 1 Jo 2.19). Limitados no outro extremo por claras alusões a 1 João em alguns dos pais que viveram logo após os apóstolos, parece melhor atribuir às epístolas de João uma data no início dos anos 90.

## DESTINATÁRIOS

A primeira epístola não menciona nenhum destinatário e não preserva nenhuma saudação específica, nem agradecimento formal ou outros detalhes formais que normalmente caracterizam uma carta do século I. A segunda epístola é dirigida “à senhora eleita e aos seus filhos”, com quase toda certeza não uma respeitável senhora cristã e sua família, mas uma congregação local. Dificilmente se pode pensar que essa epístola seja dirigida à igreja universal, visto que registra saudações da parte “da tua irmã eleita”, expressão que deve ser entendida como saudação por outra congregação: a igreja universal não tem irmãs. Mesmo assim é possível que o autor escolheu essa forma de tratamento não apenas devido às suas associações simbólicas, mas também porque era suficientemente flexível para ser usada para dirigir-se a *várias* congregações.<sup>15</sup> A terceira epístola é dirigida a um indivíduo de nome Gaio, o qual não deve ser confundido

<sup>15</sup>Veja Judith M. LIEU, em *The second and third epistles of John* (p. 64-8).

com o Gaio de Corinto (1 Co 1.14; Rm 16.23) ou com o Gaio da Macedônia (At 19.29) e provavelmente também não com o Gaio de Derbe (At 20.4) — embora um documento do século IV, as *Constituições apostólicas* (7.46.9), faça esta última associação. O documento é tardio, e “Gaio” era um nome extremamente comum no império.

A destinação geográfica não pode ser mais do que uma inferência a partir daquilo que é reconstruído do local de origem dos documentos. Por esse motivo essas epístolas provavelmente foram enviadas a igrejas (e a um indivíduo) localizadas na região de Éfeso, incluindo, talvez, o território abrangido pelas sete igrejas de Apocalipse (2—3).

### PROPÓSITO

Uns poucos estudiosos têm sustentado que 1 João é pastoral e não polêmica, que não há necessidade de reconstruir um grupo de hereges ou de divisionistas. A primeira epístola foi escrita para reforçar a segurança cristã e para afastar possíveis desdobramentos na teologia da comunidade que poderiam resultar num cisma;<sup>16</sup> ou, se havia problemas, eles eram causados por nada mais do que a prática indisciplinada dos dons proféticos.<sup>17</sup>

Conquanto João realmente procure edificar seus leitores, a maioria dos estudiosos corretamente rejeita esse ponto de vista, como uma explicação inadequada das evidências. Algumas pessoas já saíram (1 Jo 2.18-19), e João está escrevendo para advertir seus leitores sobre falsos mestres que estão ativamente tentando enganá-los (2.26). A profecia de Paulo aos presbíteros efésios (At 20.29-30), repetida a Timóteo (2 Tm 3.1-7; 4.3-4), estava se cumprindo: “lobos vorazes” estavam despedaçando o rebanho, e João rotula-os de “falsos profetas” (1 Jo 4.1), “enganadores” (2 Jo 7) e “anticristos” (1 Jo 2.18; 4.3; 2 Jo 7). Provavelmente sua separação tenha sido em grande parte resultado de serem incapazes de converterem mais pessoas de uma ou mais congregações a que haviam pertencido (1 Jo 2.18-19): muitos cristãos, por seu apego à verdade, os haviam “vencido” (1 Jo 4.4). Ainda assim João entende que deve renovar o ânimo dos fiéis e explicar em termos claros e diretos as diferenças entre os dois grupos e, desse modo, dar-lhes a base para sua própria segurança e confiança diante de Deus (1 Jo 5.13) quando estavam sendo levados a se sentirem inferiores e espiritualmente ameaçados.

As diferenças entre os leitores e os oponentes de João são substanciais. Os sectários negavam que Jesus era o Cristo (2.22) — não no sentido aparente de que não acreditavam que Jesus era o Messias do Antigo Testamento, mas no sentido de que o Jesus humano era realmente o Cristo, o Filho (2.23; 4.15; 2 Jo

<sup>16</sup>Esse é o entendimento de Judith M. LIEU, em “Authority to become children of God”: A study of 1 John (*NovT* 23, p. 210-28).

<sup>17</sup>Esse é o entendimento de F. BÜCHSEL em *Die Johannesbriefe* (THNT, p. 4-5); cf. G. M. BURGE, em *The anointed community: The Holy Spirit in the Johannine tradition*.

9). Negavam que Cristo havia vindo na carne (4.2; 2 Jo 7). A julgar por 1 João 1.6-10, também negavam que em algum sentido estivessem dominados pelo pecado ou mesmo que estivessem sujeitos a ele: diziam que isso não fazia parte de sua natureza, que não se manifestava em seu comportamento e que não atrapalhava sua comunhão com Deus. Nesse entretanto a própria conduta deles era tão arrogante, sem amor e divisionista que negavam o próprio evangelho que afirmavam que apenas eles entendiam, levando alguns dos mais hesitantes entre os que haviam sido deixados para trás a, às vezes, duvidar se realmente tinham o Espírito (veja 2.26-27).

Qual, então, seria a origem de toda essa série de heresias? As evidências externas levam de modo geral os comentaristas a postular um dentre três movimentos.

*Gnosticismo.* Essa colcha de retalhos teosófica baseava-se no dualismo neoplatônico, que acreditava numa dicotomia entre a matéria (má) e o espírito (bom). No mito gnóstico clássico, que chegou até nós de fontes do século III (veja *DBI*, p. 264-6), existe um Pai primeiro, de quem emana uma variedade de seres espirituais. Um desses seres, a Sabedoria, procura agir independentemente de outro, o Pensamento, e, sem querer, produz um ser deformado, Ialdabaote, o filho da Sabedoria, o qual rouba da mãe suficiente poder para tornar-se o criador dos poderes espirituais que governam este mundo e com cuja ajuda o universo físico, inclusive Adão e Eva, vieram a existir. Os relatos bíblicos são então reformulados para se ajustar às mudanças. A narrativa da queda (Gn 3) torna-se, por exemplo, uma tentativa de conceder o verdadeiro conhecimento (*gnōsis*) àqueles que estão aprisionados na matéria má devido à ação de seu criador mau. Adão por fim gera Sete, que recebe um espírito puro. Isso estabelece uma dicotomia na raça humana: alguns têm origem nessa vida espiritual, e outros não passam de matéria. Versões posteriores do mito falam de um redentor gnóstico que explica suas origens aos “eleitos” (ou seja, não àqueles que são *escolhidos* por Deus, mas àqueles que são *seletos* em virtude de terem a vida espiritual e, portanto, possuem a capacidade de receberem esse “conhecimento”, desse modo libertando-os). A estrutura dos mitos gnósticos varia consideravelmente. No século II Valentino ensinava que a divindade é constituída de 30 “eões”, considerados como pares masculino e feminino. Entre eles havia o Intelecto e a Verdade, que produziram o Verbo e a Vida, que por sua vez produziram o Homem e a Igreja. Qualquer que seja a estrutura exata, alguns estudiosos sustentam que os hereges pressupostos por 1 e 2 João foram influenciados pelo gnosticismo e estão ocupados em se libertarem da carne por meio da aquisição do conhecimento.

*Docetismo.* Mais especificamente, um ramo do gnosticismo conhecido como docetismo (do vocábulo *δοκέω* [*dokeō*], “parecer”) aplicava o mesmo raciocínio com o objetivo de rejeitar a encarnação. O docetismo indagava: Como um ser espiritual, “Cristo” ou o “Filho de Deus”, que por definição é bom, pode tornar-se carne, que por definição é má? Embora um ser espiritual possa temporariamente *assumi-la*, jamais poderia *tornar-se* carne. Os docetas tiveram uma idéia tão errônea de onde o mal realmente reside que caíram em pecado e se incharam de orgulho gnóstico.

*A heresia de Cerinto.* Com igual freqüência tem-se recorrido a Cerinto, sobre quem temos informações principalmente por parte de Ireneu e Eusébio. Eusébio, por exemplo, preserva o relato feito por Policarpo de que o apóstolo João fugiu do balneário de Éfeso ao saber que Cerinto também estava ali, baseado no fato de que a qualquer momento Deus poderia vir e destruir esse “inimigo da verdade” (*H.E.* 3.3.4; cf. 3.28.6; 4.14.6). Ireneu apresenta uma lista das teorias heréticas de Cerinto (*Adv. Haer.* 1.16.1; 3.2.1, 7, 8), que faziam separação entre o homem Jesus e o Cristo divino (ou o Espírito, de acordo com a descrição que Epifânio faz da heresia [*Ref. Haer.* 28.1]). O Cristo (ou Espírito) veio sobre Jesus por ocasião do seu batismo e deixou-o para que sofresse sozinho na cruz (uma vez que o Cristo/Espírito não pode ele próprio padecer).

A capacidade explanatória desses antecedentes propostos é considerável, mas deve-se ter cautela. Marshall, por exemplo, destaca que parte daquilo que sabemos sobre Cerinto (e.g., sua crença de que Jesus era o filho de um deus-criador inferior) não é refletida nas epístolas joaninas, ao passo que se desconhece se parte daquilo a que as epístolas se opõem (e.g., a afirmação da não-pecaminosidade) estava associada a Cerinto.<sup>18</sup> Schnackenburg, que favorece antecedentes docetas do tipo enfrentado por Inácio apenas dez ou vinte anos depois (e.g., *Smyr.* 1-3; *Magn.* 11; *Trall.* 9-10), assim mesmo reconhece que existem diferenças críticas: por exemplo, os docetas a que Inácio se opõe estão ligados a rituais e crenças judaicas, dos quais não há nenhum vestígio nas epístolas joaninas.<sup>19</sup>

Além do mais as datas do próprio gnosticismo são objeto de acalorados debates. O gnosticismo em sua forma plena e amadurecida é quase certamente uma amálgama de desvios judaicos, cristãos e pagãos, um movimento amorfo cujo florescimento é posterior ao Novo Testamento, e que é tão variado em suas manifestações que bem poucas generalizações são possíveis. A conclusão mais plausível é que o movimento estava ganhando força quando João escreveu suas epístolas, e pode-se, com certa hesitação, delinear a partir destas cartas alguns dos contornos da forma específica que esse pensamento assumiu. É óbvio que essa forma não pode ser identificada com precisão com nenhuma das manifestações que chegaram ao nosso conhecimento de modo independente. A questão é que bem poucas delas foram preservadas para nós, e o máximo que podemos dizer é que, até onde as epístolas de João mostram, os erros discerníveis e as práticas destrutivas a que elas estão-se opondo têm muito em comum com o docetismo e o cerintianismo de que sabemos tão pouco.

Muitos estudiosos contemporâneos prestam, no entanto, quase nenhuma atenção a essas evidências externas e procuram remontar à identificar a origem de correntes divergentes do “cristianismo joanino”, em grande parte mediante a identificação de trajetórias que partem do quarto evangelho (ou de tradições discerníveis que se vêem no quarto evangelho) e culminam numa situação

<sup>18</sup>MARSHALL, *Epistles of John* (p. 18).

<sup>19</sup>SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* (p. 19 e ss).

complexa que pode ser recuperada a partir das epístolas.<sup>20</sup> Praticamente todos esses estudiosos revelam bem mais simpatias pelos adversários de João do que este e às vezes mais simpatias por eles do que pelo próprio João.

Smalley, que pelo menos olha favoravelmente as epístolas, assim mesmo insiste em que nesse período da vida da igreja ainda não haviam sido feitas distinções entre heresia e ortodoxia — uma afirmação surpreendente quando se leva em conta que Paulo já fazia essas distinções quase meio século antes (veja Gl 1.8-9; 2 Co 11.4; veja ainda Jo 14.6; At 4.12). Houlden acha que o quarto evangelho é afoito e especulativo e considera que os “dissidentes” simplesmente queriam avançar um pouco mais na mesma direção, ao passo que as epístolas são uma “ação de retaguarda” conservadora que visa reafirmar a doutrina tradicional. Smalley sustenta a existência de três grupos — um que nega a humanidade de Jesus, outro que nega a divindade de Jesus e um grupo separatista (que pode ter-se sobreposto aos demais) — todos bem distintos dos tradicionalistas.

Brown faz especulação considerável e inferências sem provas para esboçar alguns dos contornos de dois grupos, os quais são divididos, não conforme sua aceitação da autoridade do quarto evangelho, mas conforme sua interpretação, especialmente nas áreas de cristologia, ética, escatologia e pneumatologia (sendo que o comentário de Brown concentra a atenção basicamente nas duas primeiras). Ele acha que não é possível para o historiador julgar qual grupo entendia corretamente o quarto evangelho. Devido a essa tomada de posição, Brown alega, por exemplo, que os separatistas não negavam a humanidade de Jesus (visto que aceitavam a autoridade de Jo 1.14), mas negavam que ela fosse relevante para a revelação ou para a salvação. Talvez; mas os textos não dizem isso, e muito se diz para defender que os dois lados adotavam o quarto evangelho. Brown acha que depois da disputa os “separatistas” (ele não consegue imaginá-los como hereges) foram lentamente se desviando para os movimentos “heréticos” posteriores (cerintianismo, montanismo, docetismo, *etc.*), ao passo que aqueles que permaneceram “foram absorvidos pela ‘Grande Igreja’”.<sup>21</sup>

Uma avaliação detalhada é impossível num espaço tão exíguo. Metodologicamente o âmago do problema é o amontoamento de inferências não muito possíveis (veja análise no cap. 5 e abaixo na seção “As epístolas joaninas no estudo recente”) e o descarte apressado das fontes externas. Ainda parece melhor concluir que João está combatendo um protognosticismo, um docetismo ou cerintianismo embrionário que já causou divisões entre cristãos. Em oposição às ênfases de seus adversários, que com toda franqueza ele coloca lado a lado com tudo que é não-cristão, João destaca a verdade de que Jesus é Cristo vindo na carne e que a fé autêntica nesse Jesus redundava em obediência aos mandamentos de Deus e em amor pelo povo de Deus.

---

<sup>20</sup>*E.g.*, BROWN, *Epistles of John*; SMALLEY, *1, 2, 3 John*; Kenneth GRAYSTON, *The Johannine epistles* (NCB); J. L. HOULDEN, *The Johannine epistles* (BNTC); Pierre BONNARD (*Les épîtres johanniques* (CNT); Georg STRECKER, *Die Johannesbriefe* (KEK).

<sup>21</sup>BROWN, *Epistles of John* (p. 103).

Se essa interpretação for mais ou menos correta, o propósito de 2 João é basicamente advertir uma congregação ou uma igreja-casa a não receber mestres itinerantes que esposam esses falsos ensinamentos. Embora muitos tenham procurado encontrar uma heresia semelhante por trás de 3 João (seja em Diótrefes ou no autor!), a epístola em si não revela nenhuma dessas aberrações e talvez não passe de uma advertência apostólica contra alguém que está tentando conquistar toda a autoridade local. Mesmo assim, teríamos de concluir que isso estava acontecendo dentro do pano de fundo estabelecido pelas outras duas epístolas. Podemos, portanto, especular que Diótrefes estava usando o perigo da heresia para construir sua própria base de dominação. Mas é difícil imaginar que ele próprio seja um herege, caso contrário certamente João o teria denunciado por isso.

### TEXTO

A minuciosa obra de Richards,<sup>22</sup> em parte suplementada pela de Amphoux,<sup>23</sup> mostrou que, com toda probabilidade, o texto das epístolas joaninas tem o apoio de três tipos de texto — o alexandrino (com três subgrupos), o bizantino (com sete subgrupos) e o misto (com três subgrupos) — e não dois ou quatro, como alguns têm sustentado.

Só uns poucos textos trazem variantes de importância exegética substancial, das quais a mais notória é o acréscimo das “testemunhas trinitárias” (na ARA entre colchetes em 1 João 5.7-8a: “Pois há três que dão testemunho [no céu: o Pai, a Palavra e o Espírito Santo; e estes três são um. E três são os que testificam na terra]”). Certamente essa é uma glosa. Ela não é encontrada em nenhum manuscrito grego anterior ao século XIV, à exceção de um manuscrito do século XI e um do século XII, onde as palavras foram acrescentadas na margem muito tempo depois. Nenhum dos pais gregos mais antigos cita as palavras, e não há dúvida nenhuma de que, caso as conhecessem, teriam-nas utilizado nos antigos debates trinitários. Nenhuma das versões antigas favorece a glosa, inclusive as edições mais antigas da Vulgata Latina. As palavras aparecem pela primeira vez num tratado em latim do século XIV (não num manuscrito bíblico), após o que alguns pais latinos começam a usá-las.

---

<sup>22</sup>W. L. RICHARDS, *The classification of the Greek manuscripts of the Johannine epistles* (SBLDS 35).

<sup>23</sup>B. AMPHOUX, “Note sur le classement des manuscrits grecs de 1 Jean” (*RHPR* 61, p. 125-35).

## ACEITAÇÃO NO CÂNON

Já se fez um levantamento dos manuscritos mais antigos das epístolas joaninas.<sup>24</sup> A primeira menção a todas as três epístolas ocorre num contexto que registra pelo menos alguma hesitação em torno da conveniência da inclusão de 2 e 3 João no cânon: Orígenes (em aproximadamente 231 d.C.) escreve que João “deixou uma epístola de bem poucas linhas e, pode ser, também uma segunda e uma terceira, pois nem todos dizem que estas [*i.e.*, a segunda e a terceira] são autênticas” (citado por Eusébio em *H.E.* 6.25.10). Eusébio (c. 325) inclui 1 João entre os *homologoumena*, os livros reconhecidos, mas coloca 2 e 3 João entre os *antilegomena*, os livros contestados (*H.E.* 3.25.2-3) — embora diga que eles são “bem conhecidos e reconhecidos pela maioria”, quer tenham sido escritos pelo apóstolo João quer por “outra pessoa do mesmo nome” (certamente referindo-se à teoria do “presbítero João”, o que depende pelo menos em parte de ele ter entendido erroneamente o que Papias escreveu; veja a seção “Autor” acima no cap. 5). Ele próprio está convicto de que todas as três epístolas joaninas foram escritas pelo apóstolo João (*H.E.* 6.25.10). O Cânon Muratoriano refere-se a duas epístolas da autoria de João, mas provavelmente a menção seja a 1 e 2 João, e não a 2 e 3 João.

A primeira epístola pertence a um grupo de epístolas neotestamentárias freqüentemente denominadas católicas ou gerais, porque não são dirigidas a uma comunidade ou indivíduo específicos. Orígenes aplica o adjetivo “geral” a 1 João (*Comm. Matt.* 17.19), e seu discípulo Dionísio, bispo de Alexandria, refere-se a 1 João como a “epístola geral” de João, possivelmente em contraste com 2 e 3 João (*H.E.* 7.25.7, 10). Pouco tempo depois 2 e 3 João foram contadas entre as sete epístolas gerais (Tiago, 1-2 Pedro, 1-3 João, Judas — segundo Eusébio, *H.E.* 2.23.25), onde a palavra “gerais” passou quase a significar “canônicas” — ou seja, canônicas além das epístolas canônicas de Paulo. Todas as três epístolas joaninas aparecem na lista que Atanásio elaborou de 27 livros do Novo Testamento (367 d.C.) e nas listras aprovadas pelos Concílios de Hipona (393) e Cartago (397). A Peshitta incluiu 1 João, mas não 2 e 3 João; só no século seguinte, com a publicação da versão filoxeniana (508), é que as duas epístolas menores (juntamente com 2 Pedro, Judas e Apocalipse, que também haviam sido omitidos) foram incluídas num Novo Testamento siríaco. Na era da Reforma, foram novamente suscitados debates sobre a autoria de 2 e 3 João, tanto no lado católico romano (Caetano) quanto no reformado (Erasmus), mas não sobre a sua canonicidade.

<sup>24</sup>Veja LIEU, em *Second and third epistles* (p. 5-36).



## AS EPÍSTOLAS JOANINAS EM ESTUDOS RECENTES

Com poucas embora notáveis<sup>25</sup> exceções, a força propulsora dos estudos mais recentes das epístolas joaninas tem sido a tentativa de identificar o perfil — ou melhor, o desenrolar das mudanças do perfil — da comunidade joanina.<sup>26</sup> Já sustentamos que isso é um erro.<sup>27</sup> Não é que nada de proveitoso se possa dizer das comunidades às quais as epístolas foram enviadas; na verdade, o fato é que não se deve permitir que inferências meramente possíveis sobre essas comunidades controlem a exegese. Muitas das críticas que Brevard Childs levanta contra Brown poderiam muito bem ser aplicadas a vários comentários contemporâneos.<sup>28</sup> Segundo Childs, a exegese que Brown faz das epístolas joaninas alicerça-se de forma tão absoluta sobre as reconstruções que ele elabora dos oponentes de João, não apenas da teologia mas também das motivações deles, que o edifício torna-se precariamente especulativo. Uma vez que Brown sustenta que os pontos de vista concorrentes das epístolas e dos separatistas giram em torno de interpretações diferentes do quarto evangelho, a cada momento ele procura reconstruir a origem de cada posição doutrinária e a respectiva réplica; mas “aquilo que alega ser uma investigação histórica é, na verdade, um exercício de criatividade, com bem poucos controles históricos”.<sup>29</sup> Procura-se projetar história em todas as frases do texto de 1 João — e não apenas trechos que a requerem (*e.g.*, 2.19). O resultado é um empobrecimento da exegese, a ponto de praticamente todos os textos servirem exclusivamente para polêmica, e esquemas inteiros de opções exegéticas são excluídos; a natureza circular necessária em todas as reconstruções históricas corre o risco de tornar-se viciosa. Por exemplo, o pecado para morte (5.16-17) é simplesmente identificado com o pecado dos separatistas. Continuamos precisando de estudos das epístolas joaninas que sejam menos especulativas em sua maneira de elaborar reconstruções históricas e mais profundas em sua reflexão sobre conexões teológicas e canônicas.

## A CONTRIBUIÇÃO DAS EPÍSTOLAS JOANINAS

Vistas em conjunto, as epístolas de João se apresentam como uma clara demonstração da importância crucial de, tomando por base os elementos imutá-

---

<sup>25</sup>*E.g.*, RICHARDS, *Classification*; LIEU, *Second and third epistles*; Edward MALATESTA, *Interiority and covenant: A study of εἶναι ἐν and μένειν ἐν in the first letter of Saint John* (An Bib 69).

<sup>26</sup>*E.g.*, os comentários por Brown, Smalley e Strecker, e livros como os de John BOGAERT, *Orthodox and heretical perfectionism* (SBLDS 33); D. Bruce WOLL, *Johannine Christianity in conflict* (SBLDS 60); Rodney A. WHITACRE, *Johannine polemic: The role of tradition and theology* (SBLDS 67).

<sup>27</sup>Veja esp. o cap. 5 acima.

<sup>28</sup>CHILDS (p. 482-5).

<sup>29</sup>*Ibid*, p. 483.

veis da revelação evangélica, pôr à prova todas as tentativas de reformular o evangelho. Sem dúvida os adversários de João consideravam-se na vanguarda da reflexão cristã (2 Jo 9); em contraste com isso, João volta para aquilo que era “desde o princípio”, para o testemunho das primeiras testemunhas oculares, para dados cristológicos inquestionáveis, para a novidade perene do “velho” mandamento de amar uns aos outros, para o elo inquebrável entre a fé e a obediência. Essa tomada de posição influencia o ensino que uma igreja ouvirá (2 Jo). A nível prático, quer haja ou não heresia por trás de 3 João, esse enfoque holístico insiste em que na igreja não há nenhum lugar para líderes subalternos que não se curvem diante da admoestação e autoridade apostólicas.

As epístolas joaninas dão uma importante contribuição para a doutrina da segurança (veja 1 Jo 5.13). Já que, de um lado, outros escritos neotestamentários deixam claro que o fundamento objetivo para nossa confiança perante Deus está em Cristo e em sua morte e ressurreição ocorridas em nosso favor, de modo que a certeza cristã da salvação não é muito mais do que algo concomitante com a fé genuína, por outro lado estas epístolas insistem em que se deve fazer distinção entre a fé genuína e a fé espúria. A fé espúria não tem o direito à segurança perante Deus; a fé genuína pode ser confirmada não apenas pela exatidão de seu objeto (neste caso a convicção de que Jesus é o Cristo vindo em carne), mas também pela transformação que opera no indivíduo: cristãos genuínos aprendem a amar uns aos outros e a obedecer à verdade. Para João, a segurança cristã não é um bem abstrato; está intimamente vinculada a um relacionamento constante e transformador com o Deus da aliança, que se revelou em Jesus Cristo.

As epístolas joaninas oferecem uma vista sem igual de pelo menos uma parte da igreja neotestamentária perto do final da era apostólica. Elas nos permitem esboçar, mesmo que de modo não definitivo, as diferenças entre a igreja refletida nos documentos neotestamentários mais antigos e a igreja no final do século I.

---

## judas

### CONTEÚDO

A carta propriamente dita segue o endereçamento (1-2), com uma referência a homens ímpios e imorais que apareceram entre os leitores (3-4). No passado Deus castigou uma variedade de pecadores, israelitas incrédulos, anjos e Sodoma e Gomorra (5-7), mas estes homens são piores; não respeitam suas próprias limitações, como o fez o arcanjo Miguel, de forma que fazem coisas que levam à sua própria destruição (8-10; seu orgulho aparece de novo no v. 16). Levam vidas infrutíferas, estando interessados apenas em obter vantagem para si (13) e usam de falsidade para atingirem seus objetivos (16). Judas cita uma profecia sobre a destruição deles (14-15) e conclama seus leitores a perseverarem, lembrando-os de que os apóstolos de Cristo haviam previsto tudo isso (17-19). Ele os exorta a se edificarem na fé e conclui com uma bênção maravilhosa (20-25).

### AUTOR

O autor era, provavelmente, um cristão judeu, pois revela conhecer escritos judaicos como a *Assunção de Moisés* (9) o *Apocalipse de Enoque* (14). Ele se apresenta como “Judas, servo de Jesus Cristo e irmão de Tiago” (1) e, embora ele não indique a qual Tiago está-se referindo, em geral se aceita que esse deve ser o Tiago irmão de Jesus, pois na igreja primitiva não havia nenhum outro Tiago tão proeminente a ponto de ser mencionado sem qualificações. Nesse caso, Judas também é um dos irmãos de Jesus (Mc 6.3). Podemos indagar por que ele não diz isso, mas Tiago também não o diz (Tg 1.1); parece que os irmãos preferiam se ver como servos de Cristo em vez de declarar seu parentesco. Num espírito de verdadeira humildade cristã, preferiram se colocar na mesma posição de outros crentes em vez de assumir uma posição que poderia dar a entender uma ligação especialmente íntima com Jesus.

Muitos estudiosos recentes sustentam que o escrito é pseudônimo,<sup>1</sup> mas é difícil elaborar um argumento em favor dessa hipótese. Por que alguém iria querer dizer que um documento de sua autoria fora escrito por Judas? Até onde sabemos, o Judas irmão de Jesus não tinha grande destaque na igreja primitiva; certamente não podemos dizer que ele era tão importante que as pessoas achariam vantajoso atribuir a ele documentos que elas próprias redigiram. É melhor aceitar a afirmação da própria carta de que seu autor de fato se chamava Judas. Houve um Judas entre os apóstolos (Mc 6.3) e outro Judas a quem foi acrescentado o nome “Barsabás” (At 15.22), mas não há nenhum motivo para se crer que o autor foi um desses dois. A probabilidade é de que o escritor foi o Judas irmão de Jesus; se não o foi, não temos meio algum de saber que outro Judas ele foi.

## DATA

Praticamente nada nesta carta nos permite atribuir com alguma precisão a data em que foi escrita; as tentativas de datação são em sua maioria conjecturas. Uma das estimativas é de que foi escrita por volta da virada do século (Kümmel), data que, de um lado, é aproximadamente o seu limite superior para ser consistente com a autoria pelo irmão do Senhor e, de outro, é aceita pela maioria dos que negam essa autoria. Mas o irmão do Senhor estaria bem idoso no final do século, de sorte que, caso sustentamos que ele a escreveu, provavelmente colocaríamos a data um pouco antes (Guthrie pensa numa data entre 65 e 80).<sup>2</sup> A carta não faz parte dos escritos cristãos mais antigos, pois temos de admitir que algum tempo transcorreu até o desenvolvimento de ensinamentos falsos.<sup>3</sup> Aqueles que negam que o autor foi irmão do Senhor às vezes propõem uma data no século II. Mas não há nenhuma evidência em favor de uma data avançada, e uma data como aquela proposta por Guthrie é mais provável. Às vezes insiste-se em que as palavras do versículo 17 mostram que o escritor está olhando atrás para o período apostólico passado e que, por isso, a carta é necessariamente tardia. Mas não devemos deixar despercebidas as palavras “[eles] vos diziam” (18), o que certamente significa que os próprios leitores haviam ouvido a pregação dos apóstolos. As palavras favorecem uma data relativamente recuada.

---

<sup>1</sup>“Obviamente a epístola de Judas procura passar como obra escrita por esse irmão de Jesus” (KÜMMEL, p. 301).

<sup>2</sup>GUTHRIE (p. 908). J. A. T. ROBINSON sustenta uma data anterior a 62 (*Redating the New Testament*, p. 197-8).

<sup>3</sup>Richard J. BAUCKHAM diz, no entanto, sobre esta carta que seu caráter é tal que pode, com toda plausibilidade, ser-lhe atribuída uma data na década de 50, e que nada exige uma data posterior (*Jude, 2 Peter*, WBC, p. 13). Ele se impressiona com a ausência de aspectos de “catolicismo primitivo” e com o fato de não depender do paulinismo.

## DESTINATÁRIOS

A carta é dirigida “aos chamados, amados em Deus Pai e guardados em Jesus Cristo” (1). Essa saudação é bem genérica e pode ser aplicada a quaisquer cristãos. Mas o texto apresenta indícios de que o autor tinha em mente um público específico. Ele chama os leitores de “amados” e dirige-se a eles na segunda pessoa do plural (3). Falar de falsos mestres como aqueles que “infiltraram-se dissimuladamente no meio de vocês” (NVI) dá a impressão de ser referência a uma situação específica e não uma descrição da igreja como um todo. Mas nem aquilo que o escritor diz sobre os destinatários nem o que diz sobre os falsos mestres nos permite chegar a dados mais exatos. Podemos arriscar uma conjectura mas no final das contas somos obrigados a dizer que não sabemos quais foram os primeiros destinatários da carta.

## TEXTO

Existem alguns problemas difíceis com o texto. No versículo 5 a forma textual que está mais fortemente atestada é “Jesus”,<sup>4</sup> mas é tão difícil imaginar que o escritor sustente que Jesus libertou Israel do Egito que a maioria rejeita a forma textual. Existem também dificuldades com os versículos 22-23, onde alguns manuscritos apresentam três categorias de pessoas (como na ARA), e outros, duas (como na BJ). As outras variantes da carta são relativamente pouco importantes.

## ACEITAÇÃO NO CÂNON

Aparentemente existem vestígios desta carta em Clemente de Roma, Hermas, Policarpo, Barnabé e talvez no *Didaquê*, embora nenhum seja tão nítido a ponto de podermos dizer com certeza que o escritor estava citando Judas como Escritura sagrada. Judas é mencionado no Cânon Muratoriano junto com duas epístolas de João, e alguns críticos acham que a maneira como a frase está construída deixa implícitas dúvidas sobre se esses livros devem ser incluídos. Mas o cânon cita-os depois de alguns livros excluídos e fala deles para indicar um contraste; numa leitura simples e direta do cânon, eles estão incluídos.<sup>5</sup> A carta é citada por escritores tais como Tertuliano e Clemente de Alexandria, de modo que, com Roma, África e Egito usando o livro, aparentemente ele teve ampla aceitação por volta de 200 d.C. Parece que depois disso perdeu a popularidade, mas Orígenes utiliza-o (embora deixe implícito que algumas pessoas não o faziam), e Eusébio

---

<sup>4</sup>Metzger diz que “princípios de crítica parecem exigir” a aceitação da forma textual, mas a maioria dos membros da comissão de que ele faz parte rejeitaram-na sob a alegação de que “a forma textual era difícil a ponto de ser impossível” (p. 726).

<sup>5</sup>Veja a análise em *A critical and exegetical commentary on the epistles of St. Peter and St. Jude* (ICC p. 14), de C. BIGG, e também GUTHRIE (p. 901).

classifica-o entre os livros contestados. Mas conquistou espaço e foi aceito exceto pelo Cânon Siríaco (que também excluiu as outras epístolas gerais e o Apocalipse). Aqueles que tiveram dúvidas quanto à canonicidade de Judas aparentemente foram influenciados pelo fato de o autor ter feito uso de livros apócrifos: na igreja primitiva algumas pessoas tinham certeza de que nenhum escritor canônico faria isso. Mas, no devido tempo, viu-se que isso não é motivo suficiente para dúvidas, e a aceitação tornou-se universal.

## JUDAS EM ESTUDOS RECENTES

Judas não é o tipo de livro que fica no centro de debates teológicos importantes. É bem curto, e o tema que aborda não é daqueles que prenda a atenção daqueles que estão na vanguarda dos debates. Aliás, ele tem aparecido tão pouco no debate contemporâneo que Rowston chama-o de o livro mais negligenciado do Novo Testamento;<sup>6</sup> e Bauckham diz: “Nenhum outro livro do Novo Testamento tem sido mais negligenciado pelos estudiosos do que Judas e 2 Pedro. Entre os estudiosos a maioria das opiniões costumeiras sobre esses livros tem origem numa era passada do estudo do NT. Este comentário é, portanto, uma tentativa de trazer o estudo destes dois livros para os anos oitenta do século XX.”<sup>7</sup> Não nos deparamos com uma grande quantidade de estudos profundos quando examinamos a abordagem contemporânea desses dois livros. Vez por outra os estudiosos abordam o relacionamento óbvio entre Judas e 2 Pedro (veja a análise a respeito no cap. 20).

Aqueles que examinam Judas em geral não se deixam impressionar. Tendem a ver esse autor como alguém demasiadamente preocupado em manter uma atitude conservadora diante do depósito da verdade cristã, como alguém que energicamente se opõe àquilo que considera herético. O escritor surge como um defensor dogmático das velhas tradições e como um adversário intolerante daqueles que divergem dele. Mas dificilmente essa é uma apreciação equitativa. Há mais do que dogmatismo em Judas.

Em debates contemporâneos de temas do Novo Testamento, há um amplo interesse naquilo que é chamado de “catolicismo primitivo”, e com frequência Judas é visto como exemplo deste. Muitas vezes a expressão é interpretada pejorativamente, pois aquilo que é “católico primitivo” não é visto como cristianismo autêntico e original. Mas “catolicismo primitivo” é uma expressão de significado incerto (cada intérprete parece entender à sua própria maneira o que ela significa). É, entretanto, possível que não estejamos muito longe do consenso geral se falarmos do catolicismo primitivo como algo que inclui pelo menos estes três aspectos: a diminuição da esperança da parúsia, o interesse pela igreja como

<sup>6</sup>Douglas J. ROWSTON, *The most neglected book in the New Testament* (NTS 21, p. 554).

<sup>7</sup>BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter*, no prefácio (não há número de página).

instituição e o emprego de credos para resumir a fé. Mas nada disso se vê em Judas. Na realidade, a esperança da parúsia brilha fortemente, como vemos nos versículos 6, 14, 21, 24; não se pode dizer que haja qualquer diminuição da ardente expectativa dos primeiros cristãos. Quanto à instituição da igreja, nem a igreja nem seus oficiais merecem uma mínima alusão em Judas. Ao lidar com os falsos mestres, Judas poderia muito bem ter chamado a atenção para a sã doutrina dos mestres oficiais que transmitiam o ensino apostólico e que eram reconhecidos entre os crentes. Fica claro que ele está preocupado com a “fé que uma vez por todas foi entregue aos santos” (3), mas com certeza essa não era tanto uma referência a um conjunto de ensinamentos oficiais que exigia a rejeição daqueles que deles divergissem, mas uma maneira de chamar a atenção para os “elementos básicos” intimamente vinculados ao evangelho. O escritor está-se referindo à importância de ser fiel ao mais antigo ensino cristão, não a um corpo de doutrinas sob o controle de autoridades eclesásticas. Além do mais, como Childs, nos faz lembrar, “não se pode nem mesmo falar de uma salvação comum sem colocá-la no contexto de um repúdio fundamental dessa esperança”.<sup>8</sup> Judas não escreve como se a igreja fosse a guardiã do ensino legítimo em contraste com os hereges, que apresentavam formas inválidas. Em vez disso ele insiste na verdade do evangelho que leva as pessoas a terem vidas piedosas, algo tão diferente do mal que ele percebe existir nos adversários que menciona.

Estudiosos que sustentam que Judas é posterior ao período apostólico em geral também alegam que o escritor está-se opondo a alguma forma de gnosticismo. Nesse sentido Rowston cita a teoria de R. M. Grant de que “a profecia conduziu ao pensamento apocalíptico depois da guerra macabéia e este ao gnosticismo depois da guerra judaica” e vê em Judas “um avivamento do pensamento apocalíptico”, o qual “pode muito bem ter sido uma tentativa de restabelecer um paulinismo autêntico em lugar do gnosticismo antinomista pós-apocalíptico”.<sup>9</sup> Devemos sempre ver com suspeita qualquer afirmativa de que o gnosticismo está por trás de algum escrito neotestamentário, pois o gnosticismo na forma plena e madura que conhecemos a partir de suas próprias fontes é uma série de sistemas que apareceram numa data já bem avançada no século II. O gnosticismo abrangia ensinamentos provenientes de muitas fontes, e alguns desses ensinamentos individuais existiam no período do Novo Testamento. Mas é exagero rotular como simplesmente “gnosticismo” quaisquer desses ensinamentos pré-gnósticos.<sup>10</sup> Nada há em Judas que comprove que foi escrito numa era quando o gnosticismo florescia. O fato de haver pensamento apocalíptico em Judas não justifica que chamemos esse livro de “um avivamento do pensamento apocalíptico”; há pensamento apocalíptico em Paulo e no Apocalipse, e o pensamento apocalíptico de Judas pode muito bem ser o pensamento apocalíptico normal dos primeiros cristãos.

<sup>8</sup>CHILDERS (p. 492).

<sup>9</sup>ROWSTON, *Most neglected book* (p. 561).

<sup>10</sup>Para uma análise mais profunda, veja acima no cap. 21 a seção “Propósito”.

## A CONTRIBUIÇÃO DE JUDAS

Judas está interessado tanto na salvação de que os cristãos participam quanto na fé que foi uma vez para sempre dada e confiada aos santos (3). Mas sua carta não é uma apresentação sistemática da fé nem de algum aspecto da fé. Judas está, na verdade, conclamando seus leitores a considerarem o que acontece quando pessoas que professam seguirem a Cristo negam a fé no ensino e na vida. Ele está agindo numa situação em que pessoas que são membros da igreja cristã levam vidas tão más que poderiam ser chamadas de ímpias e em que poder-se-ia dizer delas que “negam [...] Jesus Cristo” (4). Ele prossegue seu raciocínio não pelo método de análise sistemática do ensino herético junto com uma firme refutação ponto por ponto. Sua preocupação não é mostrar onde esse ensino está errado; para ele é líquido e certo que, assim que considerarem o tipo de vida que os hereges viviam, seus leitores não precisarão desse tipo de argumentação. As pessoas não vivem licenciosamente nem negam a Cristo como resultado da proclamação da verdade. Judas apenas enfatiza que o juízo divino é certo. Aqueles que vivem como os hereges, sobre os quais ele escreve, sofrerão inevitavelmente castigo eterno.

Judas deixa claro que não há nada de novo nas atitudes erradas diante de Deus e nas maneiras erradas de viver. Ele destaca que no passado, quando o Senhor livrou o povo do Egito, havia alguns que não creram, e na mesma linha de raciocínio ele ressalta os anjos pecadores e os pecadores de Sodoma e Gomorra (5-7). Mais tarde ele fala de Caim, de Balaão e de Coré e seus companheiros (11). Os leitores de Judas conhecem pessoas que deviam ser servos leais de Deus, pessoas que têm consciência das grandes coisas que Deus tem feito, mas só se interessam por suas próprias vidas egoístas e pecaminosas. Os apóstolos haviam especificamente advertido a igreja recém-nascida de que surgiriam hereges (17-19). Não havia, então, nada de surpreendente na situação em que Judas e seus leitores se achavam. Mas, se de um lado não deviam ficar surpresos, por outro também não deviam ser complacentes. Esta breve carta é um forte desafio a seus leitores a que se oponham resolutamente a todos os ensinamentos e práticas que professam ser cristãos mas negam a essência da fé.<sup>11</sup>

Esta carta fala ao mundo contemporâneo como falou a todas as eras precedentes. Em nosso século é moda ser tolerante com qualquer coisa que se denomine cristã, não importa quão distante esteja do evangelho. É claro que a tolerância é importante, e existe perigo sempre que cristãos estão tão seguros de sua própria retidão e sua doutrina que passam a se colocar na condição de juizes de todos os que deles divergem, mesmo em questões relativamente pouco importantes. Existem muitas maneiras de olhar para a vida cristã, e o cristianismo autêntico encontra uma variedade de formas de expressão na igreja contemporânea. É importante não se colocar em posição de juiz; é importante que tratemos

---

<sup>11</sup>Cf. o sumário feito por CHILDS: “A carta apresenta uma descrição teológica do fenômeno da heresia em vez de atacar uma forma histórica específica de erro” (p. 493).



como irmãos e irmãs as pessoas cujo pensamento e prática constituem manifestações um tanto diferentes do evangelho autêntico. Mas Judas nos lembra de que existem limites. A igreja contemporânea deve perceber que é possível remodelar o evangelho de uma forma tão radical que ele perde a sua essência. É possível reinterpretar a vida cristã de uma tal forma que ela deixa de ser exigente demais e degenera num estilo de vida que não se distingue daquele do mundo. Diante de atitudes assim, as advertências de Judas são de importância permanente.

---

## apocalipse

### CONTEÚDO

A estrutura de Apocalipse é objeto de acirrados debates, principalmente porque as conclusões sobre este assunto influenciam radicalmente a compreensão que se tem dos referentes históricos e da escatologia do livro. Há consenso geral de que 1.1-20 (ou 1.1-8) e 22.6-11 são, respectivamente, o prólogo e o epílogo, e que as cartas às sete igrejas nos capítulos 2—3 constituem uma unidade em separado. Parece haver uma base para essa divisão em 1.19, onde é plausível pensar que “as coisas que viste” referem-se à visão do capítulo 1; “as que são”, às cartas dos capítulos 2—3; e “as que hão de acontecer depois destas”, aos capítulos 4 e seguintes.<sup>1</sup>

O conteúdo de 4.1 a 22.5 tem sido estruturado de muitas e diferentes maneiras. A mais simples é assinalar os trechos onde a visão é interrompida e o vidente é convidado a “vir e ver”. Isso resultaria numa divisão em três partes: 4.1—16.21; 17.1—21.9; 21.8—22.5. Outros acreditam que a seção se divide ao meio, com os capítulos 12—22 repetindo o conteúdo dos capítulos 1—11.<sup>2</sup> O livro de Apocalipse tem sido comparado a uma peça em sete atos, com sete cenas em cada ato.<sup>3</sup> Outros encontram uma estrutura em forma de quiasmo.<sup>4</sup> Com maior

---

<sup>1</sup>É possível, no entanto, que “as coisas que viste” refira-se a todas as visões de Apocalipse, contendo “as que são” e “as que hão de acontecer” (veja *The book of Revelation* [NICNT, p. 81-2] de Robert H. MOUNCE), ou que não haja nenhuma relação entre as expressões e as partes do livro (Jan. LAMBRECHT, A structuration of Revelation 4,1—22,5, em *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament*, ed. por J. LAMBRECHT, BETL 53, p. 79-80).

<sup>2</sup>Henry Barclay SWETE, *The Apocalypse of St. John* (p. xxxvii-xliv).

<sup>3</sup>John Wick BOWMAN, *Book of Revelation* (em *IDB*, v. 4, p. 64-5).

<sup>4</sup>Elisabeth Schüssler FIORENZA, *The book of Revelation: Justice and judgment* (p. 174-7).

frequência as três séries de setes — selos (6.1-17; 8.1), trombetas (8.2—9.21; 11.15-19) e taças (15.1—16.21) — são empregados como a base da estrutura. Os capítulos 4—5 (ou somente o cap. 4) são então considerados uma visão inicial que dita o tom daquilo que segue, com 17.1—22.5 apresentando os detalhes do desfecho escatológico. Interrompendo a seqüência de acontecimentos — ou seja, entre o sexto e o sétimo selos (cap. 7), entre a sexta e a sétima trombeta (10.1—11.14) e entre a sétima trombeta e as taças (12.1—14.20) — existem ainda outras visões que dão ao leitor uma perspectiva sobre o desdobramento dos septetos de juízo. Esta última abordagem parece ser a melhor maneira de entender a estrutura, e abaixo nós a seguimos no esboço do conteúdo.<sup>5</sup>

*Prólogo (1.1-20).* O livro começa com uma rápida introdução (1.1-3), endereçamento e saudação (1.4-8) e uma visão do Cristo glorificado (1.9-20). (Alguns interpretam essa visão juntamente com os cap. 2—3, como uma introdução às cartas às sete igrejas.)

*Mensagens às sete igrejas (2.1—3.22).* João recebe, do Cristo ressurreto, ordens para dirigir mensagens a sete igrejas que havia na província romana da Ásia: Éfeso (2.1-7), Esmirna (2.8-11), Pérgamo (2.12-17), Tiatira (2.18-29), Sardes (3.1-6), Filadélfia (3.7-13) e Laodicéia (3.14-22). Cada carta contém: (1) uma saudação ao *ἄγγελος* (*angelos*, “anjo” ou “mensageiro”) da igreja; (2) uma descrição do Cristo ressurreto tirada da visão de 1.9-20; (3) elogio à igreja (exceto na carta a Laodicéia); (4) crítica à igreja (exceto nas cartas a Esmirna e Filadélfia); (5) uma advertência; (6) uma exortação, que começa com as palavras “quem tem ouvidos...”; e (7) uma promessa.

*Uma visão dos céus (4.1—5.14).* João é “no Espírito” (NVI) elevado aos céus, onde vê o Deus soberano assentado sobre o trono e recebendo adoração. A transcendência de Deus descrita nessa visão prepara o cenário para o drama que se desenrola a seguir: João vê nas mãos de Deus um rolo selado, e tão-somente “um Cordeiro como tendo sido morto” é considerado digno de romper os sete selos e abrir o rolo (5.1-14).

*O sete selos (6.1—8.5).* João descreve aquilo que vê à medida que cada selo é aberto pelo Cordeiro: vitória (6.1-2), matança (6.3-4), fome (6.5-6), morte (6.7-8), mártires clamando por justiça (6.9-11) e catástrofes da natureza, indicando a “ira do Cordeiro” (6.12-17). Então, antes da descrição do sétimo selo, João tem duas visões, cada uma descrevendo uma multidão de pessoas: 144.000 procedentes das tribos de Israel e que haviam sido selados por Deus (7.1-8) e pessoas em número incontável que “vêm da grande tribulação” (7.9-17). A abertura do sétimo selo provoca silêncio no céu e a introdução das sete trombetas (8.1-5).

*As sete trombetas (8.6—11.19).* Agora, em sua visão, João observa as calamidades que se abatem sobre a terra à medida que anjos vão tocando cada uma das trombetas: saraiva e fogo provenientes do céu (8.7), uma montanha atirada no mar (8.8-9), uma grande estrela que cai do céu (8.10-11), mudanças nos astros

<sup>5</sup>Para esse esboço (com alterações de pouca monta), veja *The Revelation of St. John* (TNTC, ed. rev., p. 43-4), de Leon MORRIS.

(8.12-13), gafanhotos destruidores (9.1-12) e um imenso exército conquistador (9.13-21). Assim como aconteceu com os selos, João introduz duas visões antes de narrar os acontecimentos vinculados à sétima trombeta. João vê um anjo que tem um pequeno rolo, o qual ele é ordenado a comer (10.1-11), e duas testemunhas, que profetizam, são mortas e em seguida ressuscitadas (11.1-14). A sétima trombeta não traz nenhum acontecimento específico, mas solenemente introduz hinos que louvam a Deus por seu triunfo e juízos (11.15-19).

*Sete sinais relevantes (12.1—14.20).* João interrompe seus septetos numerados para apresentar uma série de visões. Mas o número sete, tão obviamente fundamental em Apocalipse, não é abandonado, visto que os acontecimentos narrados nessas visões são em número de sete: uma mulher que dá à luz um filho (12.1-6); uma guerra nos céus entre, de um lado, Miguel e seus anjos e, de outro, um dragão, identificado com Satanás, que é lançado fora dos céus (12.7-12); uma guerra na terra entre, de um lado, Satanás e, de outro, a mulher e seu filho (12.13—13.1a); a adoração mundial de uma besta que emerge do mar (13.1b-10); o domínio mundial de uma besta que emerge da terra (13.11-18); o louvor ao Cordeiro por parte dos 144.000 (14.1-5); e a ceifa da terra, feita por “um semelhante a filho de homem” e anjos (14.14-20). Como aconteceu com os dois primeiros septetos (selos e trombetas), ocorre a inserção de uma visão entre o sexto e o sétimo elemento desta série (veja 14.6-13).

*As sete taças (15.1—16.21).* Agora João vê “no céu outro sinal grande e admirável: sete anjos tendo os sete últimos flagelos” (15.1). Aqueles que haviam triunfado sobre a besta cantam louvores a Deus (15.2-4) enquanto os anjos saem do templo levando as pragas (15.5-8). Essas pragas são então descritas por meio da linguagem figurada de taças que os anjos derramam sobre a terra (16.1). O derramamento das taças traz sucessivamente: feridas dolorosas “aos homens portadores da marca da besta e adoradores da sua imagem” (16.2); a transformação do mar em sangue (16.3); a transformação dos rios e fontes de água em sangue (16.3-7); o calor escaldante proveniente do sol (16.8-9); a destruição da região controlada pela besta (16.10-11); a drenagem do rio Eufrates e a vinda de espíritos malignos como preparativo para “a peleja do grande Dia do Deus Todo-poderoso” em “Armagedom” (16.12-16); e, como clímax, a expressão “feito está”, indicando a destruição total da terra (16.17-21).

*O triunfo do Deus Todo-poderoso (17.1—20.15).* Essas visões descrevem e comemoram o triunfo de Deus no mundo, à medida que sua soberania, vista por João no céu no capítulo 4, agora se manifesta no mundo. João descreve o julgamento dos ímpios e a recompensa dos justos. Sua primeira visão revela a iniquidade e o destino da “grande meretriz”, “a grande cidade que domina sobre os reis da terra” (17.1-18). Essa grande cidade, chamada de Babilônia para insinuar um destruidor ímpio do povo de Deus, é agora condenada e destruída, enquanto aqueles que lucravam com ela a pranteiam (18.1—19.5). No meio do juízo há, no entanto, salvação, pois João ouve o louvor de uma grande multidão que fora convidada a participar das bodas do Cordeiro (19.6-10). Em seguida João descreve a vitória sobre as bestas e as nações vencidas pelo que montava um cavalo branco (19.11-21). Segue-se a famosa descrição joanina dos “mil anos”

(de onde surge a palavra “milênio”), durante os quais Satanás acha-se preso, período este que separa a “primeira” ressurreição da segunda (20.1-6). Depois João descreve a rebelião e derradeira destruição de Satanás (20.7-10) e o julgamento, por Deus, de todos os mortos diante do grande trono branco (20.11-15).

*Um novo céu e uma nova terra (21.1—22.5).* O desaparecimento da primeira terra leva à visão que João tem de “novo céu e nova terra”. Aí Deus habita com seu povo (21.2-5), e os justos estão separados dos ímpios (21.6-8). Em sua visão João vê “a noiva, a esposa do Cordeiro”, na figura de linguagem de uma nova Jerusalém, cujos aspectos e dimensões são descritos em considerável detalhe (21.9-21). Não haverá necessidade de templo nem de sol nem de lua nessa cidade, porquanto Deus e o Cordeiro ali estão, e ali não haverá maldade (21.22—22.5).

*Epílogo (22.6-11).* João recebe a promessa de que a mensagem contida nas visões que teve é “fiel e verdadeira” e de que haverá recompensa para aqueles que forem fiéis e leais. Essa recompensa é trazida pelo próprio Jesus, que vem “sem demora”.

## AUTOR

### Testemunho Cristão Primitivo

Já em meados do século II o livro de Apocalipse foi atribuído a João, “um dos apóstolos de Cristo” (JUSTINO, *Dial.* 81). Outras obras e escritores do século II fazem a mesma afirmação: um comentário sobre Apocalipse, perdido, de autoria de Melito, bispo de Sardes (c. 165 d.C.; veja Eusébio em *H.E.* 4.26.2); Ireneu (c. 180; *Adv. Haer.* 3.11.1, 4.20.11, 4.35.2); e o Cânon Muratoriano (final do século II). É debatido se Papias, uma testemunha ainda mais antiga do que essas (ele faleceu em c. 130 d.C.), pode ser acrescentado a essa lista, mas pode-se afirmar com relativa segurança que ele conhecia Apocalipse e o atribuía a João.<sup>6</sup> As evidências fornecidas por esses escritores são especialmente fortes pelo fato de que dois deles (ou três, caso Papias seja incluído) podem muito bem estar transmitindo informações recebidas em primeira mão. Sardes, onde Melito era bispo, era uma das igrejas que recebeu Apocalipse (1.11; 3.1-6). Ireneu era de Esmirna, outra igreja que também recebeu Apocalipse (1.11; 2.8-11), e afirma ter ouvido Policarpo, que por sua vez conversara com o próprio apóstolo João. Papias conheceu pessoalmente o apóstolo João. A tradição primitiva é confirmada pelos pais do século III Tertuliano, Hipólito e Orígenes. Esses autores não apenas atribuem Apocalipse ao apóstolo João mas também o fazem sem qualquer indício de existir uma idéia diferente a respeito. A conclusão de Gerhard Maier é que nenhum outro livro do Novo Testamento tem uma tradição mais forte ou mais antiga sobre sua autoria do que Apocalipse.<sup>7</sup>

<sup>6</sup>Veja esp. *Die Johannesoffenbarung und die Kirche* (WUNT 25, p. 1-69), de Gerhard MAIER.

<sup>7</sup>*Ibid* (p. 107).

Apesar disso, a associação do apóstolo João com Apocalipse, ainda que antiga e bastante disseminada, não é unânime. Marcião rejeitou o livro (mas ele também rejeitou a maioria do Novo Testamento, inclusive o evangelho de João). Os "alógoi", grupo do século II, também rejeitaram a origem apostólica de Apocalipse, na conjectura de que foi escrito por Cerinto. Mas particularmente claro e incisivo foi na discordância da tradição da autoria apostólica de Dionísio, um bispo de Alexandria que viveu no século III. Como registrado por Eusébio (*H.E.* 7.25.7-27), Dionísio afirmava que o apóstolo João não poderia ter escrito Apocalipse baseado em três pontos: (1) o autor de Apocalipse não declara em momento algum ser apóstolo ou testemunha ocular e não se identifica com "o discípulo amado", como faz o autor do evangelho de João; (2) os conceitos e a disposição do material em Apocalipse são totalmente diferentes do quarto evangelho e de 1 João; e (3) o grego de Apocalipse é radicalmente diferente do grego do quarto evangelho e de 1 João. Se (como pensava Dionísio) o apóstolo João escreveu o evangelho e 1 João, ele não poderia ter escrito Apocalipse. Este deve ter sido escrito por outra pessoa de nome João; aliás, Dionísio tinha ouvido dizer que em Éfeso havia dois túmulos de cristãos importantes com o nome de João.

As idéias de Dionísio são partilhadas pela maioria dos estudiosos contemporâneos, e examinaremos abaixo os argumentos que ele apresenta. Por agora queremos avaliar o peso de seu testemunho como autoridade antiga. Esse peso não é grande. Em momento algum Dionísio declara estar transmitindo tradição; sua rejeição da autoridade apostólica baseia-se inteiramente em argumentos baseados no conteúdo de Apocalipse. Ademais, seus argumentos são motivados por preconceitos teológicos. Alguns pais antigos (*e.g.*, Justino, Ireneu, Tertuliano) entendiam que Apocalipse 20.1-6 ensinava aquilo que era denominado quiliismo: a doutrina de que Cristo estabeleceria na terra um reinado de mil anos (hoje em dia a doutrina é geralmente denominada pré-milenismo). Outros pais, contudo, consideraram repulsiva essa doutrina devido a suas supostas raízes e materialismo judaicos. Dionísio foi um desses, e o fato de rejeitar a autoria apostólica de Apocalipse tem como objetivo desacreditar o suposto ensino quiliasta do livro.<sup>8</sup> Isso não significa que Dionísio estava errado nem que, por esse motivo, seus argumentos não têm peso. Mas significa, isso sim, que sua opinião, sendo independente de qualquer tradição e sendo motivada por interesses polêmicos, terá tanto valor quanto os argumentos que ele emprega para sustentá-la.

## Debate Contemporâneo

**Evidências internas** O livro de Apocalipse afirma ter sido escrito por "João" (1.1, 4, 9; 22.8). Ao dirigir-se a seus leitores, ele se descreve como "irmão vosso

---

<sup>8</sup>Veja *ibid.* (p. 96-107), especialmente p. 107, onde Maier observa que a avaliação feita por Dionísio foi motivada por política e dogmática eclesiásticas. Veja também *The Apocalypse in the ancient church*, de Ned B. STONEHOUSE.

e companheiro na tribulação, no reino e na perseverança, em Jesus” (1.9). O autor, no entanto, não faz nenhuma outra afirmação sobre si mesmo, e isso indica que era bem conhecido de seus leitores. Qual João teria sido melhor conhecido das igrejas da Ásia Menor no final do século I do que o apóstolo João, que tradições confiáveis da igreja primitiva colocam em Éfeso no final da sua vida (veja abaixo)? A afirmação do autor de estar mediando palavras proféticas que têm peso de autoridade junto a seus leitores (e.g., 22.9, 18-19) também tem sido vista como indicação de autoria apostólica.<sup>9</sup> Embora este argumento tenha certo valor, deve-se reconhecer que outras pessoas além dos apóstolos tiveram o dom de profecia na igreja primitiva, que a autoridade, mesmo a autoridade das Escrituras, não depende da posição apostólica (e.g., Marcos, Lucas, o escritor de Hebreus) e que a autoridade de Apocalipse procede mais daquele que revelou as visões ao autor do que do próprio autor. Apesar disso, a pressuposição do autor de que aquilo que ele relata será aceito pelos leitores devido apenas ao seu nome indica mais naturalmente um apóstolo do que outra pessoa.

**Argumentos contrários à autoria apostólica** Apesar das evidências internas, a maioria dos estudiosos contemporâneos nega que o apóstolo João escreveu Apocalipse. As razões que apresentam são, na sua essência, as mesmas de Dionísio.

*Ausência da reivindicação de ser apóstolo.* Em primeiro lugar, afirma-se que o autor não pode ser apóstolo. Ele não declara sê-lo, não se refere a acontecimentos do evangelho nem afirma ter um relacionamento especial com Cristo. Além do mais, textos tais como 18.20 e 21.14, com suas alusões ao papel significativo dos apóstolos, mostram que o autor não era contado entre os Doze.<sup>10</sup>

Esse argumento possui pouco peso. O autor pode muito bem deixar de mencionar sua condição de apóstolo por conhecer tão bem aqueles a quem escreve que essa identificação não é necessária. Referências aos acontecimentos da vida de Jesus ou a qualquer relacionamento pessoal entre o autor e Jesus seriam um despropósito num livro como Apocalipse. E a importância atribuída aos apóstolos não é maior do que a encontrada em textos tais como Efésios 2.20 (e veja Mt 16.17-19).

*Diferenças teológicas.* Os outros dois argumentos chaves contra a posição de que o apóstolo João é o autor de Apocalipse dependem, para serem válidos, da pressuposição de que o apóstolo escreveu o quarto evangelho e as epístolas de João. Esses argumentos não serão, por esse motivo, convincentes para os muitos críticos contemporâneos que negam que o apóstolo João escreveu o quarto evangelho ou as epístolas. Mas neste livro nós sustentamos essa posição e, por isso, temos de lidar com os problemas que se levantam contra qualquer tentativa de estabelecer uma unidade de autoria para todos os livros joaninos.

<sup>9</sup>GUTHRIE (p. 936).

<sup>10</sup>Esse é o entendimento de, entre outros, R. H. CHARLES, em *A critical and exegetical commentary on the Revelation of St. John* (v. 1, p. xliii-xliv).

O primeiro dos problemas é que a teologia de Apocalipse parece ser bem distinta da teologia do quarto evangelho e de 1 João. A diferença vem à tona especialmente em três doutrinas: a teologia propriamente dita, a cristologia e a escatologia. Alega-se que o Deus de Apocalipse é um Deus de majestade e juízo, enquanto que o Deus do evangelho e das epístolas é um Deus de amor. Um contraste semelhante se vê na Cristologia: enquanto o evangelho focaliza Cristo como revelador e redentor, Apocalipse apresenta Cristo como guerreiro vencedor e governante. Frequentemente se diz que o quarto evangelho apresenta o que é denominado “escatologia realizada”, um ponto de vista sobre a história e a eternidade em que “as últimas coisas” são vistas como totalmente realizadas na encarnação, morte e ressurreição de Cristo. Apocalipse, por outro lado, concentra-se quase exclusivamente na vinda de Cristo no final da história. A conclusão, portanto, é que o mesmo autor não pode ser responsável por ambos os livros; a perspectiva teológica é demasiado diferente.<sup>11</sup>

Os contrastes são, porém, exagerados e incapazes de comprovar muita coisa. Tanto o evangelho quanto Apocalipse ensinam que Deus *ao mesmo tempo* ama e julga, que Cristo *ao mesmo tempo* é redentor e Senhor soberano e que “as últimas coisas” *ao mesmo tempo* foram realizadas na morte e ressurreição de Jesus (pelo menos em princípio) e aguardam o final da História para sua consumação. Diferenças nesses pontos entre o evangelho e Apocalipse têm sido exageradas por uma interpretação estreita e unilateral do quarto evangelho. Ninguém há de negar que são diferentes as ênfases teológicas do quarto evangelho e de Apocalipse. Mas os contextos e propósitos diferentes dos dois livros explicam adequadamente essas diferenças de ênfase. Não há motivo algum para pensar, por causa disso que a mesma pessoa não poderia ter escrito os dois livros. Aliás, há muitas evidências que indicam uma autoria comum: a descrição em ambos os livros de Jesus como “Verbo” (Jo 1.1; Ap 19.13); “cordeiro” (Jo 1.29; Ap 5.6 e outros textos — embora sejam empregadas diferentes palavras gregas) e pastor; o tema da substituição do templo (Jo 4.21; Ap 21.22); e uma predileção por antíteses (trevas/luz, verdade/mentira); e muitas outras.<sup>12</sup>

*Diferenças estilísticas.* O terceiro argumento de Dionísio contra a unidade de autoria do evangelho e de Apocalipse é o mais forte: as diferenças no grego. O grego de Apocalipse, como R. H. Charles comentou, é “diferente de qualquer grego já escrito por um mortal”.<sup>13</sup> Particularmente notáveis são os muitos solecismos, ou irregularidades gramaticais. Um exemplo é o não-uso do caso correto requerido por uma preposição, como em 1.4: ἀπὸ ὁ ὧν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (*apo ho on kai ho en kai ho erchomenos*, “da parte daquele que é, que era e que há de vir”). Charles concluiu que esse grego é de alguém que

<sup>11</sup>E.g., KÜMMEL (p. 472).

<sup>12</sup>Veja esp. F. GODET, em *Commentary on the Gospel of St. John* (3 vols; Edinburgh, T. & T. Clark, 1899-1900 [v. 1, p. 182-90]).

<sup>13</sup>CHARLES, *Revelation* (v. 1, p. xlv).



estava pensando em hebraico e escrevendo em grego.<sup>14</sup> Stephen Thompson demonstrou ainda mais que foi o autor influenciado por hebraico ou aramaico bíblicos e não por hebraico ou aramaico pós-bíblicos e que, com quase toda certeza, Apocalipse não é uma tradução de uma obra escrita originariamente em hebraico ou aramaico.<sup>15</sup> Por contraste, o grego do quarto evangelho, embora seja simples e tenha sua porção de semitismos,<sup>16</sup> é exato e claro.<sup>17</sup> A maioria dos estudiosos contemporâneos concorda com Dionísio: a mesma pessoa não poderia ter escrito ambos os livros.<sup>18</sup>

Muitos estudiosos têm, no entanto, procurado explicar as diferenças de um modo que seria compatível com uma autoria comum. Hort e Westcott foram da opinião de que um bom tempo se passou entre um livro e outro, sendo que João teria escrito Apocalipse no final da década de 60 e o evangelho na década de 90.<sup>19</sup> Mas é questionável que se possa atribuir a esses livros datas tão distantes uma da outra; e o transcorrer do tempo em si mesmo também não explica a diferença. Outros alegam que a diferença se deve ao fato de que João, exilado em Patmos, esteve escrevendo sem a ajuda de um amanuense que ele pôde empregar para o evangelho e as epístolas.<sup>20</sup> Pode haver certa verdade nisso, mas é questionável que se possa explicar o grego de Apocalipse com base num conhecimento insuficiente da língua, pois o autor não é totalmente consistente em sua quebra de regras gramaticais. Por exemplo, no caso citado acima o autor passa no mesmo versículo a utilizar o caso correto depois da mesma preposição (*ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων* [*apo tōn hepta pneumatōn*], “da parte dos sete Espíritos”). Como Charles deixou claro em sua abordagem magistral da gramática de Apocalipse, o autor segue certas regras pessoais, e parece que seus solecismos são deliberados. Por esse motivo muitos estudiosos pensam que o autor optou deliberadamente por escrever grego da maneira como o fez devido talvez ao fato de a experiência visionária ter acabado de acontecer<sup>21</sup> ou como protesto contra as classes altas.<sup>22</sup> Qualquer que tenha sido o motivo, se o autor de

<sup>14</sup>Veja a ampla análise que Charles faz em *Revelation* (v. 1, p. cxvii-clix). Observe também *Apocalypse* (p. cxx-cxxx), de SWETE.

<sup>15</sup>Stephen THOMPSON, *The Apocalypse and Semitic syntax*, SNTSMS 52. Deve-se, no entanto, ressaltar que Thompson exagerou bastante as evidências; veja Stanley E. PORTER, em *Verbal aspect in the Greek of the New Testament, with reference to tense and mood* (SBG 1, p. 111-56) e a literatura ali citada.

<sup>16</sup>Ou, mais comumente, intensificações semíticas. Veja acima, no cap. 2, a nota 14.

<sup>17</sup>CHARLES esboça claramente as diferenças (*Revelation*, v. 1, p. xxix-xxxii).

<sup>18</sup>*E.g.*, *ibid*, v. 1, p. xxix, e *The book of Revelation* (NCB, p. 35-6), de G. R. BEASLEY-MURRAY.

<sup>19</sup>F. J. A. HORT, *The Apocalypse of st. John I—III* (p. xii); B. F. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John* (reimpressão; Grand Rapids, Eerdmans, 1971, p. lxxxvi).

<sup>20</sup>George Eldon, LADD, *Apocalypse* (p. 8); MORRIS, *Revelation* (p. 39).

<sup>21</sup>ZAHN, (v. 3, p. 432-3); Ibsen T. BECKWITH, *The Apocalypse of John: Studies in introduction* (p. 355).

<sup>22</sup>Adela Yarbro COLLINS, *Crisis and catharsis: The power of the Apocalypse* (p. 47).

Apocalipse escreveu deliberadamente dessa maneira não fica claro por que a pessoa que escreveu o quarto evangelho não poderia também ter escrito Apocalipse. No dizer de G. B. Caird, “o fato de alguém escrever em grego hebraizado não significa inevitavelmente que esse é o único grego em que ele é capaz de escrever”.<sup>23</sup> E, antes de deixarmos de lado esta questão da linguagem, devemos assinalar que, como também acontece com a teologia dos dois livros, o estilo grego dos dois revela muitas semelhanças.<sup>24</sup>

### Conclusão

Conquanto a diferença no grego seja um problema, não estamos convictos de que os argumentos de Dionísio ou daqueles que posteriormente o acompanharam tornem impossível para a mesma pessoa ter escrito tanto o quarto evangelho quanto Apocalipse. Estamos, dessa forma, dispostos a aceitar o testemunho daqueles que estavam em condição de conhecer esses assuntos e atribuímos ambos os livros ao apóstolo João, “o discípulo amado”.<sup>25</sup>

Caso se rejeite esta identificação, existem outras quatro possibilidades. A primeira é que Apocalipse poderia ter sido escrito por qualquer outro João bem conhecido na igreja antiga. Dionísio, depois de propor (e devidamente rejeitar) João Marcos,<sup>26</sup> menciona outro João (além do apóstolo) sepultado em Éfeso. Este outro João é com freqüência identificado com o “presbítero João” que Papias menciona (veja Eusébio, *H.E.* 3.39.4-5), e alguns acreditam que este “presbítero João” tenha escrito Apocalipse.<sup>27</sup> Mas é questionável se Papias faz referência a duas pessoas diferentes de nome João (veja, no cap. 5., a seção “Autor”); toda a tese é muito improvável. Outro João bem conhecido na igreja primitiva foi João Batista, e J. Massyngberde Ford propôs que ele podia ser o responsável por boa parte Apocalipse.<sup>28</sup> Mas a teoria dessa autora é demasiadamente fantasiosa para poder se impor (veja abaixo a seção “Composição e gênero”).

A segunda possibilidade é de que Apocalipse, à semelhança dos apocalipses judaicos, é pseudônimo — escrito em nome de João por uma pessoa desconhecida. Mas Charles demonstrou que essa hipótese é improvável,<sup>29</sup> e ela é raramente defendida.

<sup>23</sup>G. B. CAIRD, *A commentary on the Revelation of St. John the Divine* (p. 5).

<sup>24</sup>Veja uma lista em *Revelation* (v. 1, p. xxix-xxxvii), de CHARLES.

<sup>25</sup>A autoria apostólica é aceita com hesitação por, entre outros, GUTHRIE (p. 932-48); MOUNCE, *Revelation* (p. 25-31); John W. WALVOORD, *The Revelation of Jesus Christ* (p. 11-4).

<sup>26</sup>J. N. SANDERS parece, contudo, defender a idéia (St. John on Patmos, *NTS* 9, p. 75-85).

<sup>27</sup>A solução experimentou bastante popularidade na virada do século, mas ultimamente tem tido poucos defensores. Veja, contudo, John J. GUNTHER, em *The elder John, author of Revelation* (*JNST* 11, p. 3-20).

<sup>28</sup>J. Massyngberde FORD, *Revelation* (AB, p. 3-37).

<sup>29</sup>CHARLES, *Revelation* (v. 1, p. xxxviii-xxxix).

Em tempos recentes uma terceira opção tem sido bem mais popular: a de que Apocalipse, como os outros livros joaninos, foi escrito por um membro anônimo de uma “escola” ou “círculo” joaninos. Parece que essa hipótese oferece uma solução atraente para o problema de explicar tanto as semelhanças quanto as diferenças entre esses livros.<sup>30</sup> Contudo, como o diz A. Y. Collins, “está claro que [a hipótese] não é resultado de uma cuidadosa pesquisa histórico-crítica, mas uma suposição *a priori* que determina o resultado da pesquisa”.<sup>31</sup> Em outro lugar já sustentamos que a hipótese da “escola” ou “círculo” é indefensável (veja esp., no cap. 5, a seção “Unidade estilística e a ‘comunidade’ joanina”).

Sobra então, como a única alternativa viável à autoria joanina, a autoria por um João desconhecido, e essa é a explicação sustentada pela maioria daqueles que discordam da identificação tradicional.<sup>32</sup> Assim mesmo poderíamos questionar se um João que nunca é mencionado nas inúmeras fontes que tratam da vida eclesiástica na Ásia do século I teria tido suficiente renome para escrever um livro desse tipo, tão diferente de qualquer outro do Novo Testamento, simplesmente sob seu próprio nome. Em especial isso parece mesmo improvável quando lembramos que *havia* um João bem conhecido nessa área exatamente nessa época. A pergunta de Guthrie toca no âmago da questão: “Será que a igreja asiática estava repleta de cristãos de destaque que tinham o nome de João, os quais precisavam apenas dizer o seu nome para que os cristãos soubessem qual deles estava falando?”<sup>33</sup>

## LOCAL DE ORIGEM

João escreve de Patmos, uma ilha rochosa e escarpada com cerca de dez quilômetros de largura por quinze de comprimento, situada no Mar Egeu a uns 65 quilômetros a sudoeste de Éfeso. A ilha era usada por autoridades romanas como local para exílio (veja Plínio, *Nat. Hist.* 4.23), e João diz que esse foi o motivo de ele estar ali: “por causa da palavra de Deus e do testemunho de Jesus” (1.9). A tradição antiga (e.g., Orígenes) diz que o próprio imperador condenou João ao exílio em Patmos, mas, levando-se em conta o amplo ministério de João na Ásia Menor, o mais provável é que foi uma autoridade romana local dessa região que mandou João para Patmos a fim de ver-se livre dele.<sup>34</sup>

<sup>30</sup>Um antigo defensor da idéia foi Johannes WEISS, em *Offenbarung des Johannes* (FRLANT 3, p. 146-64).

<sup>31</sup>COLLINS, *Crisis and catharsis* (p. 33); veja também Fiorenza *Book of Revelation* (p. 85-113).

<sup>32</sup>E.g., KÜMMEL (p. 469-72); WIKENHAUSER (p. 648-53); COLLINS, *Crisis and catharsis* (p. 33). CHARLES chamou-o de “profeta João” (*Revelation*, v. 1, p. xxxviii-l).

<sup>33</sup>GUTHRIE (p. 946).

<sup>34</sup>Veja SANDERS, em *St John on Patmos* (p. 76).

## DATA

## Testemunho Cristão Antigo

Escritores cristãos antigo atribuem a Apocalipse uma data no reinado de um dentre quatro diferentes imperadores romanos. (Veja tabela 7.)

**Tabela 7**  
**Escritos cristãos antigos e a data de Apocalipse**

Imperador	Governou em	Fontes que datam Apocalipse segundo um imperador
Cláudio	41-54	Epifânio ( <i>Haer.</i> 51.12)
Nero	54-68	versões siríacas de Apocalipse
Domiciano	81-96	Ireneu ( <i>Adv. Haer.</i> 5.30.3) (“perto do final do reinado de Domiciano”); Vitorino ( <i>Apoc.</i> 10.11); Eusébio ( <i>H.E.</i> 3.18); Clemente de Alexandria ( <i>Quis div.</i> 42) e Orígenes ( <i>Matt.</i> 16.6) situam Apocalipse no reinado do “tirano”, numa provável referência a Domiciano.
Trajano	98-117	uma sinopse da vida e morte dos profetas atribuída a Doroteu; o comentário de Teofilacto sobre Mt 20.22

## Debate Contemporâneo

Como se pode ver na tabela 7, uma data para Apocalipse no reinado de Domiciano, provavelmente perto do fim desse reinado (digamos, 95-96), tem o apoio da maioria dos pais da igreja primitiva. Como assinalamos acima, Ireneu, que é uma fonte básica dessa tradição, estava em condições de ter informações diretas sobre o assunto. A tendência da maioria dos estudiosos tem sido a de acompanhar Ireneu e atribuir a Apocalipse uma data perto do fim do reinado de Domiciano. Datas nos reinados de Cláudio ou Trajano são, respectivamente, muito remotas e muito tardias e não têm atraído praticamente nenhum adepto. Uma data pouco posterior ao reinado de Nero (68-69) desfruta, no entanto, de considerável apoio e é a principal alternativa à data no reinado de Domiciano.<sup>35</sup> Existem seis áreas básicas a serem consideradas para se chegar a uma decisão.

<sup>35</sup>Os mais importantes defensores da data mais antiga são HORT, *Apocalypse I—III* (p. xii-xxxiii) e J. A. T. ROBINSON, *Redating the New Testament* (p. 221-53). Veja também Albert A. BELL Jr., *The date of John's Apocalypse: The evidence of some Roman historians reconsidered* (*NTS* 25, p. 93-102) e Kenneth L. GENTRY Jr., *Before Jerusalem fell: Dating the book of Revelation*.

*A perseguição de cristãos.* Conquanto haja algumas vozes discordantes,<sup>36</sup> a maioria dos estudiosos concorda que Apocalipse foi escrito num período quando os cristãos estavam sendo perseguidos de modo mais intenso que o normal (veja, e.g., 1.9; 2.13; 3.10; 6.9; 17.6; 18.24; 19.2; 20.4). Defensores de uma data no reinado de Domiciano têm, em geral, apelado à tradição cristã antiga que descreve os anos de 95 e 96 como um período de perseguição intensa. De sua parte, defensores da data mais remota assinalam que as evidências em favor dessa perseguição são bastante tênues. Os indícios mais claros procedem de escritores posteriores (Orósio, Eusébio, Sulpício Severo), ao passo que aqueles que viveram mais próximos da época de Domiciano, tanto cristãos como pagãos, nada dizem sobre uma perseguição sistemática dos cristãos. Em contraste, as evidências em favor de uma perseguição dos cristãos durante o reinado de Nero são claras e irrefutáveis. Não temos indicações se a perseguição de Nero estendeu-se além dos limites de Roma, mas, se estamos em busca de um período quando houve probabilidade de os cristãos da Ásia Menor serem perseguidos, é mais provável que esse período tenha sido uma época em que cristãos estavam sendo perseguidos em outra região do que uma época em que não sabemos se os cristãos eram perseguidos.

Defensores de uma data mais remota têm algo em seu favor: muitos estudiosos têm exagerado as evidências em favor de uma perseguição de cristãos sob o reinado de Domiciano. As evidências indicam, antes, que nos últimos anos de seu reinado Domiciano promoveu um expurgo entre os aristocratas romanos que poderiam desafiar o seu poder. A esposa de um desses expurgados, Domitila, cujo marido, Flávio Clemente, foi executado, era provavelmente cristã, mas não parece que ela ou seu marido tenham sido vitimados por causa da sua fé.<sup>37</sup> Contudo, há poucos indícios de que a perseguição neroniana de cristãos em Roma tenha tido efeitos duradouros ou que tenha se espalhado para as províncias. Defensores tanto de uma quanto de outra data são, portanto, incapazes de apelar a firmes indícios de uma perseguição na Ásia Menor. Ficamos limitados a pressuposições, e a pressuposição de que cristãos foram perseguidos na Ásia Menor durante o reinado de Nero não tem nada mais a ser dito em seu favor do que uma perseguição semelhante durante o reinado de Domiciano (veja o próximo ponto).

*Adoração do imperador.* É preciso modificar a conclusão a que acabamos de chegar tendo em vista outra ponderação: a pressuposição no livro de Apocalipse de que a adoração do imperador havia se tornado questão crucial para os cristãos (veja 13.4, 15-16; 14.9-11; 15.2; 16.2; 19.20; 20.4).<sup>38</sup> Não temos evidências

<sup>36</sup>E.g., COLLINS, *Crisis and Catharsis* (p. 69-73).

<sup>37</sup>Veja Dio CÁSSIO, *Hist. Rom.* (68.14). Observe o panorama que M. R. CHARLESWORTH apresenta da situação em *The Flavian dynasty* (CAH 11, p. 41-42).

<sup>38</sup>Devemos mencionar que aqui não estamos pressupondo interpretação preterista de Apocalipse, segundo a qual tudo no livro se aplica somente à época de João. Alguns desses textos poderiam ser autenticamente proféticos, vislumbrando uma situação que não

concretas quanto à data em que os imperadores passaram a exigir a adoração de sua própria pessoa, mas existem provas claras de que Domiciano enfatizou sua divindade, dando ordens para que as pessoas se dirigissem a ele como *dominus et deus* ("senhor e deus").<sup>39</sup> Aparentemente Domiciano usou essa confissão como um teste de lealdade. Aliás, é possível que alguns cristãos tentaram evitar a situação difícil em que isso os colocava refugiando-se na sinagoga, onde, nesse aspecto, ainda se aplicavam algumas das exceções legais tradicionais concedidas aos judeus. Isso talvez ajude a explicar as visíveis tensões entre judeus e cristãos nas cartas às sete igrejas.<sup>40</sup> Reagindo a esse argumento, defensores da data mais antiga apelam para o fato de que a partir de Augusto (falecido em 14 d.C.) os imperadores declararam sua condição divina e que é bem possível, levando-se em conta o caráter de Nero, que ele poderia ter enfatizado essa condição. Mas o fato é que as evidências mais concretas de que dispomos apontam para os anos finais de Domiciano como o período mais provável em que os cristãos teriam entrado em choque com as exigências do culto ao imperador.

*As condições das igrejas.* Afirma-se que diversos detalhes das cartas às sete igrejas são muito mais compatíveis com uma data na década de 90 do que uma na década de 60: a estagnação espiritual em algumas das igrejas; a riqueza da igreja em Laodicéia (a cidade foi destruída por um terremoto em 60-61 d.C.); a existência da igreja em Esmirna (é possível que a igreja não tenha existido senão a partir de 60-64); a ausência de qualquer menção a Paulo, que havia trabalhado em Éfeso durante tão longo tempo, talvez até 64. Nem todos esses pontos são igualmente persuasivos,<sup>41</sup> mas Colin Hemer, depois de um estudo exaustivo dos contextos locais das igrejas, afirma que em geral suas descobertas confirmam a data no reinado de Domiciano.<sup>42</sup>

*A existência de um mito neroniano.* O ódio popular e o medo de Nero levaram, após a morte do imperador, à circulação de histórias de que ele voltaria a Roma à frente de um exército parto. Alega-se que trechos de Apocalipse que falam de a besta se recuperou de um ferimento mortal (e.g., 13.3-4) fazem alusão a um mito de Nero redivivo e que deve ter levado tempo para o mito circular e tornar-se conhecido. Mas na verdade o mito neroniano não chega a estar muito próximo daquilo que de fato se diz sobre o monstro em Apocalipse, de sorte que o argumento tem pouco peso. Ademais, muitos daqueles que defendem que o número 666 em 13.8 é uma referência cifrada a Nero sustentam que esse vínculo independe inteiramente desse mito.

---

ocorreu no século I. Apesar disso alguns dos textos indicam que o problema era real para os leitores de João (cf. MOUNCE, *Revelation* p. 33).

<sup>39</sup>Cf. SUETÔNIO, *Domiciano* (13); CHARLESWORTH, *Flavian dynasty* (p. 41-2).

<sup>40</sup>Colin J. HEMER, *The letters to the seven churches of Asia in their local setting* (JSNTSupp 11, p. 7-12).

<sup>41</sup>Veja refutação em *Redating*, de ROBINSON (p. 229-31).

<sup>42</sup>HEMER, *Letters to the seven churches* (p. 2-11).

*A existência do templo de Jerusalém.* Afirma-se que Apocalipse 11.1-2 pressupõe que o templo de Jerusalém ainda estava de pé na época em que Apocalipse foi escrito.<sup>43</sup> Esse argumento não deixa de ter peso, mas é atenuado por duas considerações: a possibilidade de que João esteja fazendo uso de uma fonte e, a mais importante, a possibilidade de que João esteja-se referindo a um templo reconstruído ou metafórico em vez de ao templo dos dias de Jesus.

*Apocalipse 17.9-11.* Essa passagem enumera sete reis, os quais aparentemente devem ser entendidos como imperadores romanos (a alusão aos sete montes no v. 9 é uma inconfundível referência a Roma). “São também sete reis”, diz João, “dos quais caíram cinco, um existe, e o outro ainda não chegou; e, quando chegar, tem de durar pouco. E a besta, que era e não é, também é ele, o oitavo rei, e procede dos sete, e caminha para a destruição.” A pressuposição do texto é que o sexto rei na seqüência está no poder. Aceitando-se esses dados e começando com o primeiro dos imperadores romanos, Augusto, o sexto rei é Galba, que reinou apenas um breve período depois da morte de Nero. Tem-se, então, aqui o que parece ser uma indicação relativamente objetiva de que Apocalipse foi escrito em 68-69 d.C.<sup>44</sup>

Esse argumento tem certo peso, mas não é decisivo, pois o texto não está totalmente claro. O texto está-se referindo a imperadores da época de João ou a reis futuros? Devemos começar a contar os imperadores a partir de Augusto ou de Júlio César, que foi o primeiro a reivindicar direitos imperiais, ou talvez de Calígula, o primeiro imperador que moveu perseguições?<sup>45</sup> Devemos incluir os três imperadores de pequena importância, que reinaram apenas durante curtos períodos em 68-69? Não se pode responder com certeza a nenhuma dessas perguntas.<sup>46</sup>

## Conclusão

Várias outros itens de menor importância são objeto de debate,<sup>47</sup> mas estes aqui abordados cobrem os principais argumentos. Os dois últimos fatores parecem favorecer uma data pouco depois de Nero, mas é mais provável que as condições geralmente pressupostas em Apocalipse tenham existido no reinado de Domiciano e não antes (os pontos dois e três). Neste aspecto estamos, portanto,

<sup>43</sup>E.g., ROBINSON *Redating* (p. 238-42).

<sup>44</sup>E.g., HORT, *Apocalypse I—III* (p. xxvi); ROBINSON, *Redating* (p. 242-8).

<sup>45</sup>Quanto à última alternativa, veja A. STROBEL, em *Abfassung und Geschichtstheologie des Apokalypse nach Kp. 17, 9-12* (NTS 10, p. 433-45).

<sup>46</sup>Veja o debate em COLLINS, *Crisis and Catharsis* (p. 58-64).

<sup>47</sup>E.g., CHARLES, em *Revelation* (vol. 1, p. xlvi-l) e outros têm sustentado que tradições primitivas indicam que João sofreu martírio entre 64 e 70 d.C. Mas essa tradição é bem inferior à de que João estava ministrando em Éfeso até idade bem avançada (Leon MORRIS, *Studies in the fourth gospel* [Grand Rapids, Eerdmans, 1969], p. 280-3; BECKWITH, *Apokalypse*, p. 362-93).

inclinados a seguir a tradição mais antiga e situar Apocalipse nos últimos anos de Domiciano.

## DESTINATÁRIOS

João dirige o registro de suas visões a sete igrejas da província romana da Ásia, que abrangia aproximadamente o terço ocidental da Ásia Menor. Provavelmente João conheceu pessoalmente essas igrejas devido a anos de ministério na região. O motivo da escolha dessas sete igrejas e também a ordem em que as igrejas estão alistadas provavelmente tem a ver com a geografia e as comunicações. Como há muito assinalado por Ramsay, as cidades em que as igrejas estão situadas são todas centros de comunicação; um mensageiro que levasse Apocalipse consigo para as cidades chegaria em Éfeso procedente de Patmos, viajaria por uma estrada secundária para o norte na direção de Esmirna e Pérgamo e então iria para o leste pela estrada romana até Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodicéia.<sup>48</sup>

## COMPOSIÇÃO E GÊNERO

### Fontes e Teorias de Composição

Apocalipse toma emprestado do Antigo Testamento mais dados do que qualquer outro livro do Novo Testamento.<sup>49</sup> A maioria das referências não aparecem em citações explícitas, mas em alusões e em empréstimos conceituais. João também emprega apocalipses judaicos, embora em menor grau do que às vezes se acredita. Alguns têm imaginado que João também revela um conhecimento de vários livros do Novo Testamento: Charles alista Mateus, Lucas, 1 Tessalonicenses, 1 e 2 Coríntios, Colossenses e Efésios.<sup>50</sup> Mas isso não é tão claro, visto que quase todas as semelhanças poderiam ter tido origem no conhecimento que João tinha da tradição oral sobre a vida e o ensino de Jesus e do antigo ensino cristão em geral. Assim mesmo, visto que é provável que a essa época João tivesse lido pelo menos Marcos e Lucas (sobre a questão de datas, veja acima a seção "Data" nos caps. 3 e 4), devemos admitir a possibilidade de empréstimo direto.

Durante o apogeu da análise de fontes das Escrituras no final do século XIX e início do século XX, vários estudiosos encontraram evidências da existência de fontes por trás do livro canônico de Apocalipse. Charles, por exemplo, acredita que uma quinta parte do livro remonta a fontes escritas, de língua grega e

---

<sup>48</sup>William RAMSAY, *The letters to the seven churches of Asia* (p. 171-96). Veja também HEMER, *Letters to the seven churches* (p. 14-5) e Barry J. BEITZEL, *The Moody atlas of Bible lands*, (p. 185).

<sup>49</sup>Veja a lista de paralelos em CHARLES, *Revelation* (vol. 1, p. lxxviii-lxxxiii); SWETE, *Apokalypse* (p. cxxxix-clii); e esp. G. K. BEALE, *The use of Daniel in Jewish apocalyptic literature and in the Revelation of St John*.

<sup>50</sup>CHARLES, *Revelation* (vol. 1, p. lxxxiii-lxxxvi).



hebraica e de origem judaica e cristã.<sup>51</sup> Ele também sustenta que o autor da maior parte do livro morreu antes de concluí-lo e que “um discípulo fiel mas pouco inteligente” fez uma colagem do material encontrado em 20.4—22.21, mas numa ordem radicalmente diferente daquela pretendida pelo autor.<sup>52</sup> Mas a reorganização do material feita por Charles dá ensejo mais a problemas do que a soluções. Da mesma forma quase não existem evidências em favor da identificação que ele faz de fontes. Apocalipse apresenta uma consistência estilística que impede que, com base em considerações lingüísticas, se façam quaisquer inferências sobre fontes. Além do mais, o livro acha-se tão permeado de linguagem e conceitos tradicionais que é igualmente impossível identificar fontes através desses meios. Evidências em favor de fontes são freqüentemente vistas na existência de textos ou de passagens que parecem dar a impressão de serem paralelas. Mas a repetição de material faz parte da natureza de Apocalipse.

Não intimidados por esses obstáculos, alguns estudiosos têm avançado ainda mais e sustentado que o livro de Apocalipse é constituído de dois ou mais grandes blocos. Boismard acha que foram combinados dois apocalipses paralelos.<sup>53</sup> J. Massyngberde Ford sustenta que os capítulos 4—11 tiveram origem com João Batista, 12—22 com um discípulo de João, sendo que 1—3; 22.16a, 20b; 21 foram acrescentados por um discípulo cristão judeu.<sup>54</sup> Nenhuma das duas teorias tem muitas evidências em seu favor, mas fundamenta-se (em especial no caso da de Ford) em associações e inferências imaginativas e implausíveis.

## Gênero

Como Beasley-Murray assinala, os versículos iniciais de Apocalipse parecem apontar para três identificações de gênero diferentes: “apocalipse” (1.1; “revelação”, ARA), “profecia” (1.3) e epístola (1.4).<sup>55</sup> Cada um tem seus defensores, e cada um tem sua importância no fenômeno literário complexo que é Apocalipse.

A identificação com o gênero “apocalipse” é complicada pelo interminável debate sobre o que exatamente é uma obra apocalíptica: um tipo de escatologia, um gênero literário ou as duas coisas? Nos tempos atuais os pesquisadores em geral respondem dizendo que abrange os dois, mas que devemos fazer distinção entre ambos, sendo que empregam-se o termo “literatura apocalíptica” para descrever certo tipo de escatologia e a palavra “apocalipse” para denotar um gênero literário.

O gênero literário “apocalipse” começou a surgir no século II a.C. como reação a perseguição e opressão. Os autores de apocalipses afirmam estarem transmitin-

<sup>51</sup>*Ibid* (p. lxii-lxv).

<sup>52</sup>*Ibid.* (p. l-lv).

<sup>53</sup>M. E. BOISMARD, *The Apocalypse* (em ROBERT/FEUILLET, p. 701-7).

<sup>54</sup>FORD, *Revelation* (p. 3-37). Um útil levantamento de teorias de fonte e de compilação pode ser encontrado em Fiorenza, *Book of Revelation* (p. 159-80).

<sup>55</sup>BEASLEY-MURRAY, *Revelation* (p. 12).

do mistérios celestiais revelados a eles por um anjo ou por algum outro ser espiritual.<sup>56</sup> Apocalipses são obras tipicamente pseudônimas, escritas em nome de uma grande personagem do passado de Israel (Adão, Moisés, Enoque, *etc.*). Ao assim se projetarem no passado, os autores de apocalipses podem colocar em forma de profecia sumários da atuação divina com seu povo e com o mundo. Esses sumários históricos, que são encontrados em muitos (se não em todos) os apocalipses, culminam com a chegada do reino de Deus, aguardada para o futuro bem próximo.

Os escritores de apocalipses geralmente fazem ampla utilização de simbolismo em seus resumos históricos. O tipo de escatologia encontrado nesses livros (embora não confinado a eles) é, por isso, chamado de apocalíptico. Caracteriza-se por uma concepção dualista da história: o mundo atual, com seu pecado, rebeldia contra Deus e perseguição do povo de Deus é fortemente contrastado com o mundo vindouro, quando Deus intervirá para estabelecer o seu reino.<sup>57</sup> É bem neste ponto que a “literatura apocalíptica” é muitas vezes contrastado com “profecia”, a qual, alega-se, aguarda que a salvação divina se manifeste pelos processos deste mundo em vez de pela vinda de um mundo novo. Às vezes também se faz um contraste entre o profeta e o apocalíptico em sua afirmação de falar diretamente da parte do Senhor.

É necessária uma familiaridade somente superficial com Apocalipse para ver que esse livro possui muitos dos aspectos acima descritos. Sua mensagem vem por intermédio de visões dadas por anjos. Ela é comunicada por meio de amplo uso de símbolos, contrasta fortemente este mundo com o mundo vindouro e aguarda o livramento no futuro próximo. Considerando essas semelhanças com a apocalíptica judaica e a afirmação de 1.1 (no grego as três primeiras palavras são *Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ* [*Apokalypsis Iēsou Christou*], “revelação de Jesus Cristo”), não é de admirar que muitos estudiosos estejam convictos de que Apocalipse pertence ao gênero literário “apocalipse”. Apesar disso há problemas com essa identificação. O mais notável é que, ao contrário dos apocalipses judaicos, Apocalipse não é pseudônimo. João fala em seu próprio nome. Se, portanto, a pseudonímia é considerada essencial ao gênero apocalipse, fica claro

---

<sup>56</sup>Christopher ROWLAND entende que essa é a chave para a literatura apocalíptica (*The open heaven*, p. 14, 21, 356-7).

<sup>57</sup>Uma coleção de apocalipses traduzidos para o inglês pode ser encontrada no vol. 1 de *The Old Testament pseudepigrapha* (vol 1), editado por J. H. CHARLESWORTH. Alguns dos principais estudos da literatura apocalíptica são os de H. H. ROWLEY, *The relevance of apocalyptic* (2 ed.); D. S. RUSSEL, *The method and message of Jewish apocalyptic*; Klaus KOCH *The rediscovery of apocalyptic*; Paul D. HANSON, *The dawn of apocalyptic* (2 ed.); e Leon MORRIS, *Apocalyptic*. Três coletâneas de importantes ensaios são: *Semeia 14* (1979); *Visionaries and their apocalypses*, editado por Paul D. HANSON; e *Apocalypticism in the Mediterranean world and the near East*, editado por D. HELMBOLD.

que Apocalipse não pode pertencer a este gênero.<sup>58</sup> Outros, no entanto, reagem a isso insistindo em que a pseudonímia não é necessária ao gênero e que o livro de Apocalipse é literatura apocalíptica “com uma diferença”. Mas existe ainda outra diferença vital: os apocalípticos judeus fundamentaram suas esperanças em um evento futuro, enquanto em Apocalipse João as fundamenta no sacrifício passado de Jesus Cristo, “o Cordeiro que foi morto”.<sup>59</sup> Por essas razões relutamos em considerar Apocalipse como pertencente a esse gênero.

É, contudo, difícil encontrar outro gênero em que se possa classificar Apocalipse. É certo que João indica que ele desempenha um papel profético, e há uma tendência nos estudos contemporâneos em interpretar Apocalipse como profecia. Mas uma idéia melhor é encontrar em Apocalipse elementos tanto de profecia quanto de apocalíptica.<sup>60</sup> Apesar da impressão dada por alguns estudiosos não é possível fazer uma distinção mais rígida entre profecia e apocalíptica. As duas acham-se combinadas em muitos livros do Antigo Testamento (e.g., Daniel, Isaías, Zacarias) e no sermão profético de Jesus.<sup>61</sup> Em sua consciência de inspiração e da autoridade que assume João é verdadeiramente um profeta. Mas sua profecia emprega formas existentes nos apocalipses judaicos.

De outro lado, em termos de gênero literário “epístola” talvez seja a melhor classificação única. De início isso poderá causar estranheza, mas epístola era um gênero bastante amplo (veja acima, no cap. 7, a seção “Cartas de Paulo”), e Apocalipse, com seu endereçamento e saudação iniciais (1.4-5, 9-11), se apresenta como uma carta circular a sete igrejas da Ásia Menor. A menor maneira de encararmos Apocalipse é talvez vendo o livro como uma profecia cunhada no molde apocalíptico e escrita na forma de carta.<sup>62</sup>

## TEXTO

Kurt e Barbara Aland afirmam: “No livro de Apocalipse o cenário e história textuais divergem bastante do resto do Novo Testamento.”<sup>63</sup> Isso deve-se a dois fatores. Em primeiro lugar, Apocalipse dispõe de um número bem menor de manuscritos gregos do que qualquer outro livro do Novo Testamento. Originariamente Apocalipse circulou independente do resto do Novo Testamento, e a

---

<sup>58</sup>Veja, e.g., Bruce W. JONES, More about the Apocalypse as apocalyptic (*JBL* 87, p. 325-7). Também questionando o acerto da classificação apocalíptica há o artigo The Apocalypse: An apocalyptic book?, de James KALLAS (*JBL* 86, p. 69-80).

<sup>59</sup>KÜMMEL afirma que Apocalipse representa “uma total remodelação do enfoque apocalíptico da história, do molde judaico para o molde cristão” (p. 461).

<sup>60</sup>Veja, e.g., John J. COLLINS, em Pseudonymity, historical reviews, and the genre of the Revelation of John (*CBQ* 39, p. 329-43); FIORENZA, *Book of Revelation* (p. 133-58).

<sup>61</sup>Veja esp. George Eldon LADD, em Why not prophetic-apocalyptic? (*JBL* 76, p. 192-200).

<sup>62</sup>Veja esp. o debate e as conclusões em FIORENZA, *Book of Revelation* (p. 164-70).

<sup>63</sup>Kurt ALAND, & Barbara ALAND, *The text of the New Testament* (2 ed, p. 246).

natureza do livro, a par com suspeitas a seu respeito no Oriente, onde a maior parte dos manuscritos gregos eram feitos, teve como resultado um número bem menor de cópias feitas. Sobreviveram apenas cinco manuscritos em papiro, dos quais o mais comprido contém oito capítulos (*p*<sup>47</sup>, do século III), e onze unciais, dos quais apenas seis contêm uma porção substancial de texto e apenas três contêm o livro inteiro (Sinaítico [Σ], do século IV; Alexandrino [A], do século V, e 046, do século X). Por esse motivo o crítico textual dispõe de muito menos evidências para tomar decisões. Pelo menos o crítico contemporâneo está em melhor situação do que Erasmo que, em sua primeira edição [do NT grego, N. do Editor], por absoluta falta de manuscritos gregos para alguns versículos de Apocalipse, traduziu-os da Vulgata Latina!<sup>64</sup>

O segundo fator que torna singular o texto de Apocalipse é o valor dos manuscritos que estão disponíveis. Embora se considere-se que na maior parte do Novo Testamento o códice Sinaítico (Σ) apresenta um texto superior ao do códice Alexandrino (A), a situação se inverte em Apocalipse: o texto Alexandrino junto com o códice Ephraemi (C) (nos trechos que sobreviveram é considerado o melhor texto disponível.<sup>65</sup> A dependência em relação a esses unciais é ainda mais importante porque um dos mais respeitados unciais do texto do Novo Testamento, o códice Vaticano (B), não inclui Apocalipse. O fato de haver, de um lado, poucas testemunhas e, de outro, poucos tipos variantes de texto exige que em Apocalipse as decisões textuais sejam tomadas com base em métodos apropriados à própria situação peculiar do texto.<sup>66</sup>

## ACEITAÇÃO NO CÂNON

Apocalipse possivelmente foi mencionado por Inácio (110-117 d.C.) e Barnabé (antes de 135) e provavelmente foi empregado pelo autor do *Pastor* de Hermas (c. 150).<sup>67</sup> Como assinalado acima na seção "Autor", Apocalipse é citado como autorizado por (talvez) Papias (falecido em 130), Justino (meados do século II), Ireneu (180) e é encontrado no Cânon Muratoriano (final do século II). Marcião rejeitou Apocalipse em seu cânon (veja Tertuliano em *Adv. Marc.* 4.5), mas isso não é de surpreender, pois ele rejeitou todos os livros do Novo Testamento que fizessem lembrar o Antigo Testamento ou o judaísmo — e Apocalipse está repleto de alusões ao Antigo Testamento. Eusébio também menciona que Apocalipse foi rejeitado por certo Gaio, oficial da igreja em Roma no início do século II (*H.E.*

<sup>64</sup>Veja Bruce M. METZGER, *The text of the New Testament: Its transmission, corruption, and restoration* (2 ed, p. 99-100).

<sup>65</sup>CHARLES, *Revelation* (vol. 1, p. clx-clxvi); ALAND & ALAND, *Text* (p. 247).

<sup>66</sup>J. DELOBEL, em *Le text de l'Apocalypse: Problèmes de méthode* (em *L'Apocalypse johannique*, p. 151-66). Os dois principais estudos sobre o texto de Apocalipse são os de H. C. HOSKIER, *Concerning the text of the Apocalypse*, e de J. SCHMID, *Studien zur Geschichte des grichischen Apokalypsetextes*.

<sup>67</sup>GUTHRIE (p. 929-30).

3.27.1-2). O motivo disso era provavelmente o uso que os montanistas, seita cristã que enfatizava a profecia e a proximidade da consumação, estavam fazendo de Apocalipse. Ao negar a condição canônica de um dos livros mais importantes para os montanistas, Gaio esperava pôr o movimento em descrédito.<sup>68</sup> A mesma razão provavelmente está por trás da rejeição de Apocalipse por parte do grupo conhecido como os “aloi”. De um modo ou de outro, essas rejeições de Apocalipse ocorridas aqui e ali na igreja ocidental não afetaram sua canonicidade, e a partir desse momento não há, no Ocidente, nenhuma sombra de dúvida quanto à plena condição canônica de Apocalipse.

A situação no Oriente foi bem diferente. A autoridade que Papias e Justino atribuíram a Apocalipse teve o apoio de estudiosos do século III, tais como Clemente de Alexandria e Orígenes. Mas o bispo egípcio Dionísio discordou. Como já vimos, ele questionou a autoria apostólica do livro com o intuito de minimizar sua autoridade. As indagações dele levaram outros líderes eclesiásticos do Oriente a questionar sua canonicidade, entre os quais Eusébio, que diz que em seus dias muitos questionavam a condição canônica do livro (*H.E.* 3.25.1-4). O concílio de Laodicéia (360) não o reconheceu como canônico, e o livro é omitido nas edições mais antigas da Peshitta siríaca.

À primeira vista, essas dúvidas sobre Apocalipse parecem um tanto perturbadoras. Mas, num exame mais aprofundado, pode-se perceber que elas não tem muito a ver com a questão da canonicidade. Como Maier mostra detalhadamente, as dúvidas sobre Apocalipse não tiveram raízes em nenhum argumento ponderado nem em conhecimento histórico, mas foram resultado do desagrado pela escatologia do livro.<sup>69</sup> Apocalipse parecia ensinar (e assim era interpretado por muitos da igreja primitiva) uma doutrina das últimas coisas que, para muitos dos pais orientais, era excessivamente centrada nas coisas terrenas, excessivamente materialista. Não devemos, então, ser muito influenciados por eles em nossa avaliação da canonicidade do livro. É necessário fazer uma colocação semelhante a respeito de críticos posteriores de Apocalipse. Lutero, por exemplo, relegou-o a uma posição secundária em seu Novo Testamento, dizendo: “O meu espírito não se sente à vontade com este livro. Há uma única e suficiente razão para tê-lo em pouca estima — que Cristo não é ensinado nem reconhecido.”<sup>70</sup> A esta altura é de se perguntar se Lutero estava lendo o mesmo livro que temos em nossas Bíblias, o livro que faz do “Cordeiro que foi morto” o alicerce do plano de Deus para a história e a culminação da história. De qualquer forma, não se deve permitir que tal preconceito teológico afete nosso julgamento sobre o legítimo lugar que o livro deve ocupar no cânon.

<sup>68</sup>Veja o debate na seção “Autor” no cap. 5 acima e em MAIER, *Johannesoffenbarung* (p. 79-85).

<sup>69</sup>MAIER, *Johannesoffenbarung*, *passim*.

<sup>70</sup>Extraído do prefácio à Bíblia de Lutero de 1522.

## APOCALIPSE EM ESTUDOS RECENTES

Os estudos sobre Apocalipse, em consonância com os estudos sobre o Novo Testamento em geral, deixaram de lado a preocupação com fontes e contexto histórico e passaram a se interessar pelo produto literário final e seu contexto.<sup>71</sup> Tem-se dado atenção ao gênero de Apocalipse (veja acima) e ao gênero das cartas às sete igrejas<sup>72</sup> e também à estrutura e às técnicas literárias do livro.<sup>73</sup> Também tem-se investigado o contexto sócio-teológico em meio ao qual surgiu o livro, sendo que uma das teorias mais interessantes é a de que o livro de Apocalipse é o produto de um “círculo profético” cristão.<sup>74</sup> Collins empregou teorias sociológicas para sustentar que João estava escrevendo para ajudar seus leitores a encontrarem uma nova identidade e a aprenderem a lidar com a sensação de terem fracassado em alcançar suas próprias expectativas.<sup>75</sup> O estudo de Apocalipse continua a ser afetado também pela pesquisa da matéria apocalíptica, que agora está-se concentrando nas dimensões mais amplas do movimento e em sua matriz social.<sup>76</sup>

Outros estudos, de orientação mais tradicional, também têm aparecido. O grego de João continua a ser objeto de interesse, com dois artigos recentes sobre o assunto.<sup>77</sup> Alan James Beagley, num artigo sobre os inimigos da igreja em Apocalipse, conclui que o antagonismo entre judeus e cristãos desempenha um papel-chave no livro.<sup>78</sup> Dois estudos se destacam em especial. O primeiro é o de Colin J. Hemer sobre o contexto das sete igrejas de Apocalipse, em que ele coloca à disposição do estudioso uma grande quantidade de dados sobre contexto que lançam novas luzes sobre o texto.<sup>79</sup> Em segundo lugar há o estudo magistral de Gerhard Maier da interpretação de Apocalipse e da atitude diante dele através

<sup>71</sup>Veja FIORENZA, *Book of Revelation* (p. 20-1). Seu artigo *Research perspectives on the book of Revelation* (p. 12-32) proporciona um útil panorama da situação. Veja também U. VANNI, *L'Apocalypse johannique: Etat de la question*, em *L'Apocalypse johannique* (p. 21-46) e Jon PAULIEN, *Recent developments in the study of the book of Revelation* (AUSS 26, p. 159-70).

<sup>72</sup>John T. KIRBY, *The rhetorical situations of Revelation 1—3* (NTS 34, p. 197-207); D. E. AUNE, *The form and function of the proclamations to the seven churches* (Revelation 2—3) (NTS 36, p. 182-204).

<sup>73</sup>E.g., FIORENZA, *Book of Revelation* (p. 159-80); LAMBRECHT, *Structuration* (p. 77-104).

<sup>74</sup>Veja *The social matrix of the Apocalypse of John* (BR 26, p. 16-32), de David E. AUNE; *The prophetic circle of John of Patmos and the exegesis of Revelation 22:16* (JSNT 37, p. 103-16), do mesmo autor; *Book of Revelation* (p. 133-56), de FIORENZA.

<sup>75</sup>COLLINS, *Crisis and Catharsis*.

<sup>76</sup>Veja, e.g., *Apocalypticism*, de HELMBOLD.

<sup>77</sup>G. MUSSIES, *The morphology of koine Greek as used in the Apocalypse of John* (SuppNovT 27); THOMPSON, *Semitic Syntax*.

<sup>78</sup>Alan James BEAGLEY, *The “Sitz im Leben” of the Apocalypse, with particular reference to the role of the church’s enemies* BZNW 50.

<sup>79</sup>HEMER, *Letters to the seven churches*.

da história da igreja.<sup>80</sup> Sua obra derruba muitas teorias sobre Apocalipse que tendem a minar a origem apostólica ou a canonicidade do livro.

## A CONTRIBUIÇÃO DE APOCALIPSE

### Métodos de Interpretação

Qualquer apreciação sobre a contribuição de Apocalipse para nossa compreensão de Cristo e do evangelho exige uma decisão quanto ao objetivo básico e o tema do livro. A que se referem as visões de João? O que devemos aprender delas? A igreja jamais chegou perto da unanimidade a respeito do assunto. Como diz Gerhard Maier depois de fazer um levantamento das interpretações, o livro de Apocalipse tem sido “o campo de treinamento hermenêutico por excelência”.<sup>81</sup> Podemos classificar a grande maioria das interpretações nos quatro grupos costumeiros.<sup>82</sup>

*Abordagem preterista.* Esta abordagem, também denominada abordagem “histórica contemporânea” (*zeitgeschichtlich*), é a mais comum hoje em dia. Ela insiste em que as visões de João surgem e tratam de acontecimentos da própria época de João. Os símbolos das visões referem-se todas as pessoas, países e acontecimentos do mundo da época, e o propósito de João é mostrar a seus leitores como Deus está na iminência de trazer juízo sobre aquele mundo que os está oprimindo e, desse modo, livrá-los para seu reino eterno.

*Abordagem histórica.* Vários movimentos na Idade Média surgiram em meio à convicção de que o milênio estava para começar. Em apoio às suas crenças, viam em Apocalipse um esboço da história da época de Cristo até os seus próprios dias. Essa abordagem (*kirchengeschichtlich*) também foi popular entre os reformadores, permitindo-lhes identificar a besta de Apocalipse com o papado.

*Abordagem futurista.* Uma abordagem consistentemente futurista (ou *endgeschichtlich*) sustenta que, a partir do capítulo 4 até o final, tudo em Apocalipse se cumpre nos dias finais da história humana. O ponto de vista também se apresenta de uma forma mais moderada, segundo a qual alguns dos acontecimentos desses capítulos — em especial os primeiros — ocorrem na história antes da chegada do fim.

*Abordagem idealista.* Alguns estudiosos estão convencidos de que estamos num caminho totalmente errado ao tentarmos identificar os acontecimentos descritos nas visões de João. Dizem que o simbolismo tem o propósito de nos ajudar a compreender a pessoa de Deus e as maneiras como Deus trata o mundo

<sup>80</sup>MAIER *Johannesoffenbarung*.

<sup>81</sup>*Ibid.* (p. 622).

<sup>82</sup>Veja, e.g., Merrill TENNEY, *Interpreting Revelation* (p. 135-46. R. H. CHARLES, em *Studies in the Apocalypse* (2 ed., p. 7-78), apresenta uma excelente história da interpretação até o início do século XX.

em geral, e não de nos ajudar a mapear um curso de acontecimentos. Apocalipse nos ensina, então, “a ação de grandes princípios e não incidentes específicos”.<sup>83</sup>

Em sintonia com diversos comentaristas recentes,<sup>84</sup> vemos alguma verdade em todos esses quatro pontos de vista. Porém, é a abordagem futurista que mais se aproxima de fazer justiça à natureza e propósitos de Apocalipse. Como já vimos, Apocalipse adapta e modifica a perspectiva apocalíptica. Escritores apocalípticos judeus se projetavam no tempo passado de sorte que podiam descrever a entrada iminente do reino eterno de Deus na história como a culminação da história. Ao escrever em seu próprio nome, João abre mão do enfoque histórico e confronta seus leitores com uma elaborada visão do estabelecimento do reinado de Cristo na história. Apocalipse trata de escatologia, não de história.<sup>85</sup>

Apesar disso, a posição escatológica peculiar da igreja primitiva exige que não ignoremos o grau de intensidade com que João descreve esse clímax escatológico contra o pano de fundo dos acontecimentos de sua própria época. É provável, por exemplo, que a descrição que João faz da “grande meretriz”, “Babilônia”, que está fadada a cair, seja uma referência ao Império Romano de sua própria época, e que a terrível perseguição descrita em Apocalipse lembrasse os leitores de João da opressão que experimentavam. Até certo ponto, então, João, embora esteja descrevendo o fim, o faz tendo como pano de fundo a situação que experimentava no século I. Mas isso é típico da profecia bíblica tanto no Antigo quanto no Novo Testamento. Embora revele seu plano para a história, Deus geralmente não revela a hora dos acontecimentos; e os profetas bíblicos sempre têm descrito “o dia do Senhor”, a consumação, em termos de sua própria época. Além do mais, está claro que a própria história contém muitas prefigurações do fim; o próprio João nos lembra que, “como ouvistes que vem o anticristo, também agora, muitos anticristos têm surgido” (1 Jo 2.18).<sup>86</sup>

### A Contribuição de Apocalipse

Apocalipse dá contribuições significativas a várias áreas da teologia do Novo Testamento. O livro transmite uma idéia da soberania de Deus da qual nenhum outro livro do Novo Testamento chega perto. A visão de Deus em seu trono e da adoração que ele recebe ajudam-nos a olhar além de nossas circunstâncias terrenas, para o Senhor da terra e do céu, e nos lembram de que só Deus é, em última instância, digno de nossa devoção e louvor.

O Apocalipse apresenta uma cristologia elevada, pois Jesus é constantemente descrito em termos apropriados somente para Deus. Nesse aspecto é significativo,

<sup>83</sup> William MLLIGAN, *The Revelation of St. John* (2 ed, p. 153).

<sup>84</sup>E.g., MORRIS, *Revelation* (p. 15-22); MOUNCE, *Revelation* (p. 41-5); TENNEY, *Interpreting Revelation* (p. 145-6).

<sup>85</sup> FIORENZA, *Book of Revelation* (p. 46).

<sup>86</sup> Sobre essa abordagem, veja em especial LADD, *Apocalipse* (p. 10, 14).



conforme é destacado por Beasley-Murray, que a visão inicial do livro não é a de Deus Pai mas a de Jesus Cristo (1.12-20) e que tanto Deus Pai como Jesus Cristo são chamados “o Alfa e o Ômega” (1.8; 22.13).<sup>87</sup> Dessas e de muitas outras maneiras, João deixa claro que o Deus soberano está atingindo seus objetivos na terra por intermédio do Filho, que é Deus.

Todavia, conquanto Apocalipse se concentre na glória e no poder de Cristo e em seu papel no juízo, jamais se perde de vista a cruz. Somos constantemente lembrados de que o cavaleiro poderoso que vem montado no cavalo branco é ninguém menos do que o “cordeiro que foi morto”. Sem se deter na crucificação de Cristo, João deixa claro que tudo o que Cristo faz para dar conclusão à história humana está arraigado em sua morte sacrificial. Com seu enfoque cristológico, João redefiniu a típica perspectiva apocalíptica judaica.<sup>88</sup>

Se, conforme temos sustentado, Apocalipse gira em torno do fim da história, então é na área da escatologia que o livro faz a sua contribuição mais importante. Em nenhum outro lugar temos uma descrição mais detalhada dos acontecimentos do fim; e, embora muitos intérpretes sejam culpados de enxergarem nas visões de João muito mais detalhes do que seria permitido no simbolismo joanino e de, de forma nada sábia, insistirem em que somente suas próprias circunstâncias se encaixam nesses detalhes, não devemos cair no outro extremo e desconsiderar esses detalhes que João torna relativamente claros.

Mas é miopia pensar na escatologia apenas no sentido daquilo que acontecerá nos tempos do fim. Pois o Fim, no pensamento bíblico, modela e estrutura o passado e o presente. Saber como a história termina nos ajuda a entender como devemos nos encaixar nela agora. Isso é particularmente válido porque o Novo Testamento deixa claro que mesmo agora estamos “nos últimos dias”. Desse modo, Apocalipse nos lembra da realidade e da gravidade do mal e das forças demoníacas que estão ativas na história. É esclarecedor o comentário de Beasley-Murray: “É irônico que o século que testemunhou a morte do Diabo e do Anticristo na teologia tenha experimentado as mais assustadoras manifestações da arte satânica de governar, as mais terríveis destruições causadas pela guerra e a mais disseminada opressão da fé cristã em toda a história.”<sup>89</sup>

As visões de João também deixam bem clara a realidade do juízo divino. Virá o dia em que a ira de Deus será derramada, em que as pessoas terão de dar conta de seus pecados, em que o destino de cada indivíduo dependerá de o seu nome estar ou não “escrito no livro da vida do Cordeiro”. Sem sombra de dúvida está igualmente clara a recompensa que Deus tem reservado para aqueles que “guardam a palavra da perseverança” e se opõem resolutamente ao diabo e seus lacaios terrenos, mesmo ao custo da própria vida. As visões de João são uma fonte de consolo para crentes sofredores e perseguidos de todas as épocas.

---

<sup>87</sup>BEASLEY-MURRAY, *Revelation* (p. 24).

<sup>88</sup>Veja CHILDS (p. 311-2).

<sup>89</sup>BEASLEY-MURRAY *Revelation* (p. 43).

---

## o cânon do novo testamento

### INTRODUÇÃO

Etimologicamente, *κανών* (*kanōn*, “cânon”) é o empréstimo semítico de uma palavra que originariamente significava “junco” mas passou a significar “vara de medir” e, por conseguinte, “regra” ou “padrão” ou “norma”. Com o correr do tempo passou a ter o sentido meramente formal de “lista” ou “tabela”. No uso eclesiástico durante os três primeiros séculos, o vocábulo se referia ao conteúdo normativo doutrinário e ético da fé cristã. Por volta do século IV passou a designar a lista de livros que constituem o Antigo e o Novo Testamentos.<sup>1</sup> É este último sentido que predomina hoje em dia: a palavra “cânon” passou a designar a coleção encerrada de documentos que constituem Escritura autorizada.

É claro que os primeiros cristãos não possuíam um cânon do Novo Testamento; eles dependiam do evangelho que estava sendo pregado pelos apóstolos e por outros e dos livros existentes naquilo que atualmente chamamos de cânon do Antigo Testamento. A pergunta *histórica* sobre o cânon do Novo Testamento é, então, como os 27 livros que constituem o nosso Novo Testamento vieram a ser reconhecidos como oficiais e distintos de outros textos. A resposta depende de uma cuidadosa leitura dos Pais. Assim foi feito nos capítulos anteriores, quando rapidamente apresentou-se o relato de como cada livro do Novo Testamento foi incluído no cânon, e estudos de maior envergadura reúnem esse material e tratam-no com certo detalhamento.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>Veja o verbete *κανών*, no *TDNT* (vol. 3, p. 596-602), de autoria de H. W. BEYER.

<sup>2</sup>Veja especialmente Theodor ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*; Brooke Foss WESTCOTT, *A general survey of the history of the canon of the New Testament*; Bruce M. METZGER, *The canon of the New Testament: Its origin, development, and significance*; e, numa forma mais resumida, David G. DUNBAR, *The Biblical Canon* (em *Hermeneutic, authority, and canon*, editado por D. A. Carson e John D. Woodbridge, p. 297-360, 424-446); e R. P. MEYER, *Canon of the NT* (em *ISBE*, vol. 1, p. 601-6).

Entretanto, as indagações *teológicas* a respeito do cânon são em muitos aspectos mais importantes e, com certeza, mais debatidas. Qual é o relacionamento entre cânon e autoridade? O que vem primeiro: a condição canônica de um livro ou sua autoridade funcional? Qual é o relacionamento entre a autoridade do texto e a autoridade do corpo eclesiástico que reconhece (alguns diriam “confere”) sua condição canônica? Estamos obrigados a aceitar hoje em dia as razões (em vez de conclusões) que a igreja primitiva adotou quanto aos limites do cânon? Em caso negativo, será que as conclusões estão a perigo? No que se segue não há tentativa de analisar rigorosamente nenhum dos temas introduzidos; tão somente apresentamos um ligeiro apanhado de algumas das questões mais importantes no debate contemporâneo e algumas indicações das direções em que as evidências nos levam.

### A RELEVÂNCIA DO CÂNON DO ANTIGO TESTAMENTO

Uma introdução ao Novo Testamento não é o lugar de fazer um levantamento das questões complexas do desenvolvimento do cânon do Antigo Testamento. Mas deve-se mencionar um dos pontos de debate, pois tem a ver com a maneira como concebemos a formação do cânon do Novo Testamento. Será que já havia um cânon “encerrado” do Antigo Testamento que pudesse servir de modelo para a formação do cânon do Novo Testamento?

Até bem recentemente o consenso crítico dos dois últimos séculos sustentava que o Antigo Testamento veio a ser canonicamente reconhecido em três etapas distintas, correspondentes às três divisões do cânon hebraico. A Torá (aqui entendida com o sentido de Pentateuco) alcançou posição canônica perto do fim do século V a.C.; os Profetas atingiram condição semelhante por volta de 200 a.C.; e os Escritos alcançaram essa condição só perto do fim do século I d.C., por ocasião do Concílio de Jâmnia (ou Jabne).

Esse consenso crítico está agora se esfacelando. Entre os pontos mais decisivos do debate estão:

1) O papel — e mesmo a existência — do Concílio de Jâmnia está sendo cada vez mais questionado. Provavelmente Lightstone se excede ao considerar o colégio rabínico de Jâmnia na década final do século I nada mais do que o produto imaginário de tradições dos séculos III e IV,<sup>3</sup> mas agora é amplamente aceito que, pressupondo-se que havia uma academia de rabinos em Jâmnia, ela não constituía um concílio oficial que se manifestava decisivamente sobre várias questões mas era ao mesmo tempo um colégio e, em menor grau, um corpo legislativo. Por exemplo, Leiman alega que, embora Jâmnia tenha debatido se *Eclesiastes* ou talvez *Cantares* deixavam as mãos impuras (*i.e.*, se eram ou não

<sup>3</sup>Jack N. LIGHTSTONE, *The formation of the Biblical canon in Judaism of late antiquity: Prolegomenon to a general reassessment* (SR 8, p. 141-2). Veja também Jack P. LEWIS, em *What do we mean by Jabneh?* (JBR 32, p. 125-32); Robert C. NEWMAN, em *The council of Jamnia and the Old Testament canon* (WJT 38, p. 319-49).

inspirados), esse debate pendeu mais para um exame teológico do que para uma decisão coercitiva, pois os mesmos temas estavam sendo debatidos um século mais tarde.<sup>4</sup> Na verdade, pode-se alegar que o fato de que esses livros eram tão debatidos no século I demonstra que já era amplamente considerados de alguma forma como canônicos; de outra modo não teria havido muito o que questionar. Pode-se pensar como, mais tarde, Lutero questionou a posição de Tiago no cânon: o exame histórico e teológico por Lutero fundamentava-se na pressuposição virtualmente unânime da condição canônica de Tiago. Até onde nossas fontes permitem ver, não há nenhum indício de que Jâmnia tenha atribuído condição canônica a qualquer livro anteriormente não reconhecido, ou que tenha rejeitado algum livro anteriormente aceito.

2) Conquanto Josefo (*Contra Ap.* 1.37-42), Filo (*De Vita Contemp.* 3.25) e outras fontes forneçam evidências de que a divisão tripartite do cânon hebreu fosse algo usual no século I d.C., é muito mais difícil descobrir evidências em favor da hipótese de que o processo canônico se deu na seqüência dessas três divisões. É perfeitamente plausível que o Pentateuco tenha sido inicialmente visto como um cânon encerrado, ao qual nada se poderia acrescentar; quanto ao restante do processo, praticamente não há evidências de agrupamentos consistentes de livros bíblicos, o que não permite muito mais do que mera especulação.

3) Um dos argumentos citados com mais freqüência em apoio à teoria de que o Pentateuco foi reconhecido por volta de 400 a.C. e de que os Profetas não o foram senão por volta de 200 a.C. é o fato de que os samaritanos aceitavam apenas o Pentateuco como canônico e de que o cisma samaritano é costumeiramente situado no final do século IV a.C. Mas isso pressupõe, sem que haja evidências, que antes do cisma os conceitos judeu e samaritano sobre o cânon eram idênticos. Além do mais, muitos concordariam com Coggins de que o período decisivo em favor do desenvolvimento teológico do samaritanismo foi do século III a.C. até o século I d.C.<sup>5</sup>

4) Um dos argumentos mais fortes em favor da data tardia dos Escritos é o fato de que alguns pressupõem que Daniel foi escrito no período macabeu e de que Daniel é colocado entre os Escritos, não entre os Profetas. Mas, deixando totalmente de lado o fato de que muitos estudiosos conservadores ainda sustentam que Daniel foi escrito no século VI, John Barton recentemente sustentou, de forma bem convincente, que, à exceção do Pentateuco,<sup>6</sup> não havia nenhuma

<sup>4</sup>Sid Z. LEIMAN, *The canonization of the Hebrew Scriptures: The Talmudic and Midrashic evidence* (p. 121-4). Veja também Roger BECKWITH, *The Old Testament Church canon of the New Testament and its background in early Judaism* (p. 276-7).

<sup>5</sup>R. J. COGGINS, *Samaritans and Jews: The origins of Samaritanism reconsidered* (p. 164).

<sup>6</sup>Mas mesmo esta exceção pode estar cedendo demais. A antiga lista hebraico-aramaica dos livros do Antigo Testamento preservada no MS 54 da livraria do patriarcado grego de Jerusalém (veja J.-P. AUDET em *A Hebrew-Aramaic list of the books of the Old Testament in Greek transcription JTS* 1, p. 135-54) preserva a seguinte ordem: Gênesis, Êxodo, Levítico, Josué, Deuteronômio, Números, Rute, Jó, Juízes [...] Paul E. KAHLE acredita que

seqüência reconhecida de livros do Antigo Testamento. O fato de que esses livros estavam em rolos separados significava que era impossível haver seqüências predeterminadas. As diversas classificações que chegaram até nós refletem a organização do material em bases temáticas, não em base num corpo de livros que, como grupo, eram considerados canônicos; e a coletânea judaica que não incluiu Daniel entre os Profetas tem a ver com o fato de que os judeus preferiam ver os profetas como “*tradentes*, aqueles que estão numa linha de sucessão histórica e transmitem tradição de uma geração a outra”<sup>7</sup> — o que explica por que os denominados livros históricos também estão relacionados junto com os profetas.

5) Apesar disso há claras evidências de que em alguns contextos, judaicos e cristãos, Daniel era visto como profeta (da mesma forma como Davi pôde ser visto como profeta, muito embora os salmos que lhe são atribuídos constituam parte dos Escritos).<sup>8</sup> A explicação mais simples é que podia-se ver “profecia” e “profetas” a partir de diversos ângulos diferentes — em termos de conteúdo presciente, acesso a mistérios divinos, chamar o povo de volta à revelação entregue, e assim por diante.

6) Contudo não resta dúvida de que é ir longe demais concluir que, embora os Profetas e os Escritos fossem vistos no século I como Escrituras e, portanto, como tendo autoridade, eles não eram vistos como canônicos, visto que o adjetivo “canônico” pressupõe uma lista fechada. Apenas a Torá (segundo se alega) era vista como cânon: ninguém poderia acrescentar nada aos livros da Lei.

É certo que a noção de uma lista fixa de livros canônicos pressupõe que cessou ou está suspensa a produção de livros com autoridade. É, no entanto, possível sustentar que essa fosse parte da convicção comum vigente no século I. Josefo, na passagem já citada, é um testemunha de peso em favor de um cânon *encerrado* no judaísmo do século I em contraste com religiões das regiões vizinhas, que possuíam infindáveis livros sagrados. O fato de que livros bíblicos circulavam em rolos individuais deixa implícito que não havia uma seqüência definida; não exclui a possibilidade de que havia cessado a produção desses livros, ou seja, de que o cânon estava encerrado.

7) Aliás, existem consideráveis evidências cumulativas de que o judaísmo pré-cristão sustentava que a profecia clássica havia cessado. *1 Macabeus* 9.23-27 (escrito por volta de 100 a.C.) lamenta que isso ocorreu; Josefo vincula o encerramento do cânon ao fato de que a seqüência de profetas havia sido interrompida. O fato de que os membros da comunidade da aliança de Qumran escreveram comentários apenas sobre livros bíblicos indica que consideravam esses livros

---

essa “é possivelmente a mais antiga lista de que dispomos” (*The Cairo Geniza*, p. 218). Veja também Leon MORRIS, em *Ruth* (TOTC, p. 231).

<sup>7</sup>John BARTON, *Oracles of God: Perception of ancient prophecy in Israel after the exile* (p. 15).

<sup>8</sup>Veja especialmente *ibid.* (p. 35-7).

como uma categoria à parte. Conforme assinalado por Aune,<sup>9</sup> Josefo e outros de fato chamam alguns indivíduos de profetas *após* o encerramento do cânon; mas o próprio Aune admite que a “profecia canônica e escatológica gozava de uma posição especial que a distinguiu da atividade profética no período interbíblico”.<sup>10</sup> Em outras palavras, “profeta” e “profecia” não eram termos técnicos que possuíam sempre e exatamente a mesma força, e há amplas evidências de que, no sentido empregado para designar o fenômeno que havia produzido o cânon hebraico, a “profecia” era vista no século I como uma atividade que havia cessado e não voltaria a ocorrer senão nos tempos da promessa escatológica. As opiniões variam consideravelmente quanto à data do encerramento do cânon do Antigo Testamento, indo desde aproximadamente 500 a.C. (para a Lei e os Profetas) até cerca de 200 d.C.<sup>11</sup> Todavia reconhece-se cada vez mais que qualquer data posterior ao século I a.C. deve ser rejeitada diante das evidências numerosas.

8) Alguns têm sustentado que a LXX, que chegou até nós em manuscritos dos séculos IV e V d.C. e inclui a maior parte dos livros apócrifos,<sup>12</sup> é prova de que o judaísmo da diáspora, ou pelo menos o judaísmo alexandrino, possuía um cânon diferente; e, visto que a maioria dos primeiros cristãos fazia uso de versões gregas do Antigo Testamento (a LXX ou algo bastante parecido), é inútil procurar em fontes semíticas os limites dos livros canônicos. Mas esse argumento é questionado incisivamente por Sundberg e outros.<sup>13</sup> Eles destacam que as evidências que temos acerca da LXX são tardias (séculos IV e V d.C. e posteriores), certamente influenciadas por escribas cristãos e sem o apoio de qualquer confirmação independente das crenças dos judeus alexandrinos ou da diáspora. Além do mais, a interpretação mais natural de dois Pais cristãos alexandrinos, Orígenes e Atanásio, indica que aceitavam um cânon judaico que em quase nada diferia da lista judaica (e semítica) tradicional.<sup>14</sup> O próprio Sundberg nega que os Escritos fossem canônicos (*i.e.*, um corpo *encerrado* de Escrituras) em fontes hebraicas e gregas no século I; quer os estudiosos tenham ou não aceitado suas idéias nessa questão específica, o fato é que a maioria foi persuadida por seu ataque avassalador contra o cânon alexandrino.

9) Há amplas evidências de que os escritores do Novo Testamento citavam como Escritura a maioria dos livros que constituem o Antigo Testamento, mas

<sup>9</sup>David E. AUNE *Prophecy in early Christianity and in the ancient Mediterranean world* (p. 103-52).

<sup>10</sup>*Ibid.* (p. 368, nota 2).

<sup>11</sup>Os extremos são representados por David Noel Freedman e A. C. Sundberg respectivamente. Quanto ao debate sobre o assunto, veja BARTON, *Oracles* (p. 27-9).

<sup>12</sup>B (Códice Vaticano, século IV) inclui todos os apócrifos à exceção de 1 e 2 Macabeus; ̅ (Códice Sinaítico, século IV) inclui Tobias, Judite, 1 e 2 Macabeus, Sabedoria e o Eclesiástico; A (Códice Alexandrino, século V) inclui todos os apócrifos mais 3 e 4 Macabeus e os *Salmos de Salomão*.

<sup>13</sup>Albert C. SUNDBERG Jr., *The Old Testament of the early Church*.

<sup>14</sup>Respectivamente *H.E.* 4.26 (Orígenes citado por Eusébio) e *Ep. List.* 39 (= NPNF2, vol. 4, p. 552).

não há nenhum indício inequívoco de que os escritores do Novo Testamento tenham considerado as Escrituras do Antigo Testamento como um cânon encerrado. É claro que isso não significa que *não* as encarassem dessa maneira: argumentos baseados no silêncio podem ser traiçoeiros. E, no Novo Testamento, existem diversas evidências que pelo menos indicam que eles reconheciam um cânon encerrado.

Em primeiro lugar, os padrões de citação do Novo Testamento em grande parte harmonizam-se com a maior parte de evidências judaicas quanto à constituição do cânon. Escritores neotestamentários citam todos os livros do Pentateuco (em sua forma judaica e não na samaritana) e muitos outros livros canônicos, tanto dos profetas (Reis, Isaías, Jeremias, Ezequiel e os Profetas Menores) quanto dos Escritos (Salmos, Jó, Provérbios, Daniel e Crônicas). É possível que haja alusão no Novo Testamento mesmo a alguns livros do Antigo Testamento sem citação direta comprovada (e.g., Js 1.5 em Hb 13.5; Jz em Hb 11.32).

Em segundo lugar, quando ocorrem citações de literatura estranha ao conjunto de livros que é hoje em dia reconhecido como cânon do Antigo Testamento (e.g., Cleantes em At 17.28; Menandro em 1 Co 15.33; Epimênides em Tt 1.12; *1 Enoque* em Jd 14-15), essas obras não são mencionadas como Escritura (*γραφή* [*graphē*]) nem são atribuídas à autoria subjacente do Espírito Santo ou de Deus.

Em terceiro lugar, não há nenhum indício de que os escritores do Novo Testamento queiram rejeitar alguma parte do Antigo Testamento canônico sob a alegação de ser incompatível com sua fé cristã em desenvolvimento. Paulo chega a insistir em que o motivo pelo qual “as Escrituras” foram escritas foi a instrução e encorajamento dos cristãos (Rm 15.3-6; veja também 1 Co 10.11; 2 Tm 3.14-17; 1 Pe 1.10-12; Hb 11.39-40).

Em quarto lugar, muitos trechos do Novo Testamento, embora expressos para refutar ou corrigir pontos da teologia judaica tradicional, assim mesmo apelam para aquilo que ambos os lados possuem em comum, a saber, Escrituras sobre as quais há concordância (e.g., Mc 7.6-7, 10-13; 11.17; 12.10-11, 24; Lc 4.16-21; Jo 6.45; 10.34-35; 15.25; At 17.2-3, 11, 29.32; 18.28; 24.14-15; 26.22; Rm 3.1-2; Gl 3).

Em quinto lugar, é provável (embora não seja certo) que a referência de Jesus a todo o sangue desde o de Abel até o de Zacarias, filho de Baraquias (Mt 23.35) seja menção ao primeiro homem a ser morto até o último a ser morto no cânon hebreu (Zacarias, filho de Joiada, em 2 Cr 24.20, 22). Certamente Zacarias não foi o último a ser morto num sentido cronológica: dentro do período representado pelo Antigo Testamento, cronologicamente o último a ser morto foi provavelmente Urias, filho de Semaías (Jr 26.20-23). Caso a identificação com o Zacarias de 2 Crônicas 24.20, 22 esteja correta, então ele foi escolhido devido a seu lugar *no cânon reconhecido*.

Parece então que há suficientes elementos de prova em apoio ao ponto de vista de que havia um cânon (encerrado) de Escrituras para servir de modelo na formação do cânon do Novo Testamento. Mesmo que essa afirmação seja questio-

nada, há indícios totalmente convincentes de que, até o século I d.C., a Torá e os Profetas eram vistos como coleções encerradas.

## A FORMAÇÃO DO CÂNON DO NOVO TESTAMENTO

Se pensarmos no cânon do Novo Testamento como uma lista “encerrada” de livros reconhecidos, os principais acontecimentos são bem conhecidos e em geral não são questionados. A primeira dessas listas encerradas de que temos conhecimento é a de Marcião. Fortemente influenciado pelo dualismo sírio, ele rejeitou todo o Antigo Testamento e aceitou apenas um evangelho — uma edição de Lucas bastante editada — mais a edição que preparou de dez cartas de Paulo, excluídas aí as pastorais. Mas, embora a lista de Marcião seja a primeira, não se pode dizer que a própria idéia de uma Bíblia cristã seja obra de Marcião.<sup>15</sup> As cartas de Paulo já estavam circulando em forma de coleção, e provavelmente o mesmo acontecia com os quatro evangelhos canônicos. Mais importante ainda é o fato de que a idéia de Escritura neotestamentária, certamente bem estabelecida na primeira parte do século II, pressupõe que, mais cedo ou mais tarde, houve algum tipo de limite canônico.

É indubitável que a obra de Marcião e as de outros heréticos levaram a igreja a publicar listas mais abrangentes e menos tendenciosas. Numa situação parecida, o movimento montanista, que buscava alçar a voz da profecia a um nível de autoridade suprema na igreja — que ela não desfrutou nem nos dias de Paulo (1 Co 14.37-38) — também serviu para forçar a igreja a tomar decisões públicas quanto ao padrão de ortodoxia. Por volta do final do século II, a lista Muratoriana, embora praticamente sem valor como orientação quanto à *origem* dos livros do Novo Testamento a que ela se refere, reflete a opinião da igreja universal que reconhece um cânon do Novo Testamento não muito diferente do nosso. Faltam pedaços da lista, de modo que Mateus e Marcos não aparecem, mas sem dúvida são pressupostos, visto que menciona-se Lucas como o terceiro evangelho e João como o quarto. Lucas também é reconhecido como o autor de “os atos de todos os apóstolos”. Treze cartas são reconhecidas como autenticamente paulinas. A lista exclui uma *Epístola aos Laodicenses* e outra aos alexandrinos (que alguns entendem ser a carta aos Hebreus). Duas epístolas joaninas e Judas são aceitos. Os apocalipses atribuídos a João e a Pedro são ambos aceitos, mas a lista reconhece que havia alguma oposição à leitura pública desta última obra. O *Pastor* de Hermas é aceito para leitura particular mas não pública, pelo fato de ser uma composição bem recente. Todos os escritos gnósticos, marcionitas e montanistas são rejeitados; um trecho bem estranho reconhece Sabedoria de Salomão como livro canônico.

---

<sup>15</sup>Esse é, acertadamente, o entendimento de F. F. BRUCE, em *New light on the origins of the New Testament canon* (em *New dimensions in New Testament study*, editado por Richard N. Longenecker e Merrill C. Tenney, p. 12), em oposição à obra magistral de H. von CAMPENHAUSEN, *The formation of the Christian Bible* (p. 148).



Nesta *Introdução* tem sido visto rapidamente o padrão como estes ou outros Pais citam os vários livros do Novo Testamento como Escritura; mas esse padrão não estabelece quando houve o reconhecimento do cânon do Novo Testamento como uma lista encerrada. Quanto a isso a fonte mais importante provavelmente é Eusébio de Cesaréia (c. 260—340), cujos pontos de vista são baseados em grande parte nos pais alexandrinos Clemente e Orígenes. Ao tratar do cânon do Novo Testamento, Eusébio elabora uma classificação tripartite: os livros reconhecidos (*homologoumena*), os livros questionados (*antilegomena*) e os livros introduzidos pelos hereges em nome dos apóstolos mas rejeitados por aqueles que Eusébio considera ortodoxos. Na primeira categoria Eusébio inclui os quatro evangelhos, Atos, 14 epístolas paulinas (Eusébio inclui Hebreus, embora tenha consciência de que a igreja em Roma não considerava que Hebreus tivesse sido escrita por Paulo), 1 Pedro, 1 João e, aparentemente (ainda que com certas reservas), Apocalipse. Eusébio subdivide os livros questionados entre aqueles geralmente aceitos (Tiago, Judas, 2 Pedro, e 2 e 3 João) e os que não são autênticos (*Atos de Paulo, Pastor de Hermas, Apocalipse de Pedro, Epístola de Barnabé, o Didaquê e, talvez, o Apocalipse*).<sup>16</sup> A terceira categoria, que abrange escritos claramente heréticos, inclui evangelhos como os de Pedro e Tomé, atos de André e João, e escritos semelhantes (*H.E.* 3.25).

Em outras palavras, os quatro evangelhos, Atos, as 13 epístolas paulinas, 1 Pedro e 1 João são universalmente aceitos já bem cedo; a maior parte do restante do cânon do Novo Testamento já está estabelecida à época de Eusébio. O manuscrito Cheltenham, que acredita-se represente o ponto de vista vigente no norte de África c. 360 d.C., inclui todos os livros do Novo Testamento, à exceção de Hebreus, Tiago e Judas. A primeira lista que inclui todos e tão somente os 27 livros do nosso Novo Testamento é a da carta de Páscoa escrita por Atanásio em 367 à igreja alexandrina — claramente prescritiva e não descritiva. O sexagésimo cânone do Concílio de Laodicéia (c. 363) inclui todos os 27 livros com exceção do Apocalipse, mas os indícios do manuscrito sugerem que esse cânone pode ter sido um acréscimo posterior (embora com toda probabilidade ainda no século IV).<sup>17</sup> O Terceiro Concílio de Cartago (397), em que Agostinho esteve presente, reconheceu os 27 livros do Novo Testamento e, depois disso, no Ocidente praticamente não houve quem se afastasse dessa posição.

A igreja oriental, pelo menos como é representada pela Peshitta Siríaca, omitiu 2 Pedro, 2 e 3 João, Judas e o Apocalipse, que é seguido hoje em dia pela

---

<sup>16</sup>A incerteza quanto ao lugar dado por Eusébio a Apocalipse é resultado de sua própria maneira confusa de se expressar. Embora o livro de Apocalipse fosse quase universalmente reconhecido como Escritura no século II, tornou-se objeto de suspeita na igreja oriental. A posição de Eusébio parece variar entre uma aceitação inicial de Apocalipse como obra do apóstolo João, uma posterior e total rejeição do livro por considerá-lo falsificação feita pelo herege Cerinto e uma aceitação da condição canônica do livro com uma simultânea negação de sua autoria apostólica. Veja a análise feita por Robert M. GRANT, em *Eusebius as church historian* (p. 126-37).

<sup>17</sup>Veja METZGER, *Canon* (p. 210).

igreja síria que usa a língua local (em contraste com a igreja síria de fala grega). Por outro lado é importante reconhecer que não é pequeno o número de pais da igreja oriental que reconheciam exatamente os 27 livros que formam nosso cânon hoje em dia.<sup>18</sup> No outro extremo, a igreja etíope reconhece não apenas os 27 livros aceitos como padrão, mas acrescenta outros oito, dos quais a maioria trata da ordem eclesiástica.<sup>19</sup> Apesar disso Dunbar está certo em sua conclusão:

Assim mesmo é correto dizer que sempre que cristãos em locais específicos têm se preocupado em conhecer a extensão do Novo Testamento e têm procurado esse conhecimento num espírito de comunicação aberta com a igreja em sua dimensão mais ampla, em geral o resultado tem sido uma unanimidade de opinião. De sorte que é significativo que a reabertura das questões de canonicidade por parte dos líderes da Reforma protestante levou a um encolhimento do cânon do Antigo Testamento em contraste com o uso católico romano, mas não provocou nenhuma mudança parecida na extensão do cânon do Novo Testamento.<sup>20</sup>

Aliás, é importante observar que, embora não houvesse nenhum poder eclesiástico como o papado medieval para impor decisões, assim mesmo a igreja em todo o mundo veio quase universalmente a aceitar os mesmos 27 livros. A questão não foi tanto a de a igreja ter feito a seleção do cânon, mas de o cânon ter feito a seleção de si próprio. Frequentemente tem-se feito essa colocação, e ela merece ser repetida aqui:

O fato de que a igreja como um todo veio substancialmente a reconhecer os mesmos 27 livros como canônicos é notável quando se lembra que o resultado não foi imposto. Tudo o que as diversas igrejas espalhadas pelo Império podiam fazer era darem testemunho de suas próprias experiências com os documentos e partilharem todo e qualquer conhecimento que pudessem ter sobre a origem e o caráter desses documentos. Quando se leva em conta a diversidade de contextos culturais e de orientações quanto aos aspectos essenciais da fé cristã dentro das igrejas, o fato de terem concordado quanto a quais livros pertenciam ao Novo

---

<sup>18</sup>Veja WESTCOTT, *History of the canon* (p. 445-8).

<sup>19</sup>Veja R. W. COWLEY, em *The Biblical canon of the Ethiopian Orthodox Church today* (ÖstK 23, p. 318-23).

<sup>20</sup>DUNBAR, *Biblical canon* (p. 317-8). Numa nota de rodapé Dunbar assinala que isso vale até mesmo para Martinho Lutero, que levantou as indagações mais incisivas sobre os *antilegomena* (p. 432, nota 117). Com freqüência se afirma que no sumário da tradução da Bíblia por Lutero este separa Hebreus, Tiago, Judas e Apocalipse dos demais livros e deixa de contá-los entre os canônicos (e.g., MEYE, em *Canon* [p. 605]); nem sempre se destaca que esse arranjo dos livros apareceu na edição de 1522 mas, junto com os mais incisivos juízos negativos sobre desses livros (expressos nos prefácios que ele escreveu), foi abandonado em edições subseqüentes. Apenas sua apreciação negativa de Tiago permaneceu até o fim da sua vida. Veja Paul ALTHAUS, em *Theology of Martin Luther* (p. 83-5).

Testamento serve para indicar que essa decisão final não teve origem no nível humano apenas.<sup>21</sup>

Quaisquer que tenham sido as pressões que estimularam a igreja a publicar listas canônicas — perseguição, distância do Jesus histórico, a pressão dos montanistas, o surgimento do gnosticismo e de outros movimentos que tinham escrituras que deviam ser rejeitadas — foram basicamente três os *critérios* que a igreja empregou nos debates para determinar quais livros eram canônicos:<sup>22</sup>

1) Uma exigência básica para determinar a canonicidade era a conformidade à “regra de fé” (ὁ κανὼν τῆς πίστεως [*ho kanōn tēs pisteōs*]; em latim, *regula fidei*), conformidade entre o documento e a ortodoxia, ou seja, a verdade cristã reconhecida como normativa nas igrejas. Embora muitos estudiosos tenham negado a existência de uma distinção clara entre “ortodoxia” e “heresia” na época imediatamente posterior aos apóstolos e muito menos no período do Novo Testamento, é difícil deixar de identificar as raízes dessa distinção em textos tais como Gálatas 1.8-9; Colossenses 2.8 e ss.; 1 Timóteo 6.3 e ss. e 1 e 2 João. E já em Inácio ocorre uma considerável preocupação em distinguir o verdadeiro do falso. Essa preocupação cresceu rapidamente com o tempo.

2) Nos Pais o critério mais comumente mencionado é talvez a apostolicidade, que, como critério, veio a incluir aqueles que estiveram em contato direto com os apóstolos. Nesse sentido o evangelho de Marcos era entendido como ligado a Pedro; o de Lucas estava ligado a Paulo. Quando o Fragmento Muratoriano rejeita a leitura pública do *Pastor* de Hermas, assim o faz com a justificativa de que tinha sido escrito muito recentemente e, por isso, não podia achar um espaço “entre os profetas, cujo número está completo, nem entre os apóstolos” (aqui “os profetas” é referência aos livros do Antigo Testamento, e “os apóstolos”, aos do Novo). Pelo mesmo motivo, sempre que suspeitam pseudonímia, os Pais rejeitam a obra.

Por essa razão, como já vimos (cap. 15), o próprio Novo Testamento revela, por princípio, uma rejeição de cartas pseudônimas (esp. 2 Ts 2.2; 3.17); agora observamos que os Pais rejeitam universalmente a pseudonímia como categoria literária aceitável para documentos com a autoridade de Escrituras. Isso deixa quase nenhum espaço para a afirmação contemporânea bastante comum de que a pseudonímia era uma prática amplamente aceita no mundo antigo. Que apocalipses pseudônimos eram bastante comuns é demonstrável; que cartas pseudônimas eram bastante comuns é inteiramente desprovido de prova; que *algum* pseudônimo foi conscientemente aceito no cânon do Novo Testamento é negado pelas evidências.<sup>23</sup>

3) Um critério quase tão importante é a aceitação disseminada e contínua de um documento e seu uso por igrejas em toda parte. É assim que Jerônimo insiste

<sup>21</sup>BARKER/LANE/MICHAELS (p. 29).

<sup>22</sup>Veja METZGER, em *Canon* (p. 251-4).

<sup>23</sup>Veja ainda a seção “Pseudonímia” no cap. 15 acima.

em que não importa quem escreveu Hebreus, pois de qualquer maneira esse livro é a obra de um “escritor da igreja” (*ecclesiastici viri*, expressão com que Jerônimo provavelmente quis designar alguém que escreve de conformidade com a verdade ensinada nas igrejas, uma variação do primeiro critério) e é de qualquer forma lido constantemente nas igrejas (*Epist.* 129). Se as igrejas latinas foram lentas em aceitar Hebreus e as igrejas gregas foram lentas em aceitar Apocalipse, Jerônimo aceita ambos, em parte porque muitos escritores antigos haviam aceitado os dois como canônicos.<sup>24</sup>

## A IMPORTÂNCIA DO CÂNON DO NOVO TESTAMENTO

Deve-se reconhecer que esse estudo mais ou menos tradicional do cânon cria o risco de dar uma impressão falsa, a saber, de que a igreja levou um tempo excessivamente longo para reconhecer a *autoridade* dos documentos que constituem o Novo Testamento. Isso é totalmente falso. O debate sobre o cânon é sobre uma lista *encerrada* de livros autorizados. Os próprios livros necessariamente estavam circulando muito antes, sendo que a maioria deles era oficialmente reconhecida por toda a igreja e todos eles eram aceitos em grandes segmentos da igreja.<sup>25</sup>

Desde o princípio houve uma mensagem oficialmente reconhecida. Já no início de sua pregação Jesus colocou a si próprio como autoridade em pé de igualdade com as Escrituras do Antigo Testamento, cumprindo-as em certo sentido (Mt 5.17-48, esp. v. 21 e ss.). A revelação da boa notícia, o evangelho do Filho amado de Deus, esteve tão intimamente ligada à vida, ministério, morte e ressurreição de Jesus que os relatos dessa “boa notícia” vieram a ser denominados evangelhos. Essa boa notícia foi transmitida pelos apóstolos: em Atos 2 Lucas insiste em que os crentes que constituíam a primeira igreja se dedicavam ao ensino dos apóstolos. Já em 2 Coríntios 3.14 Paulo escreve que os judeus lêem as Escrituras da *antiga* aliança.<sup>26</sup> Subentendia-se que uma *nova* aliança havia raiado, a nova aliança predita por Jeremias (esp. 31.31-34; cf. Hb 8) e anunciada por Jesus nas palavras de instituição na noite em que foi traído (“este cálice é

---

<sup>24</sup>Talvez deva-se mencionar que os pais não reconhecem uma obra como canônica pelo fato de ser inspirada, visto que, sem maiores restrições, também aplicam o vocábulo “inspiração” e expressões correlatas a livros não-canônicos (veja METZGER, em *Canon* [p. 254-7]). No debate teológico contemporâneo “inspiração” é um construto teológico elaborado a partir de várias estruturas históricas e teológicas importantes e é costumeiramente objeto de uma definição mais precisa do que no uso bem flexível dos primeiros séculos.

<sup>25</sup>Theo DONNER, Some thoughts on the history of the New Testament canon (*Themelios* 7, n° 3, p. 23-7).

<sup>26</sup>Provavelmente a referência é à Torá e não ao Antigo Testamento como um todo; veja o v. 15.

a nova<sup>27</sup> aliança no meu sangue”). Implicitamente *Escrituras* da nova aliança não estão muito distantes. A epístola aos Hebreus começa contrastando o período prévio de revelação com aquilo que havia ocorrido “nestes últimos dias”, nos quais Deus se revelou por meio de seu Filho (Hb 1.1-3). O centro e a fonte de toda revelação da nova aliança, reconhecida como oficial, repousa, em última instância, no Filho. Os apóstolos, no sentido mais restrito do termo,<sup>28</sup> eram vistos como aqueles que mediarão essa revelação para o restante da igreja; mas, exatamente porque essa revelação estava vinculada ao Jesus que apareceu na história real, um encerramento implícito foi incorporado nessa afirmação. Não poderia haver uma seqüência interminável de “revelações” sobre Jesus, uma vez que aquelas revelações estavam-se distanciando do Jesus que se apresentou na história real e que foi confessado pelas primeiras testemunhas oculares e pelos apóstolos.

De maneira que, desde o início, houve a idéia de autoridade extraordinária e de encerramento implícito. O reconhecimento extracanonico dessa dupla afirmação já ocorria à época de Inácio. Quando questionado por alguns homens (presumivelmente judeus) que se recusam a crer em qualquer coisa do evangelho que não se ache em “nossos registros antigos” (o Antigo Testamento?), Inácio responde: “Mas de minha parte os meus registros são Jesus Cristo, para mim os registros sagrados são a sua cruz e morte e ressurreição e a fé que vem por intermédio dele” (*Phil.* 8.2). Possivelmente a gênese do cânon do Novo Testamento acha-se no apelo a “evangelho” e “apóstolo”,<sup>29</sup> sendo que, em última instância, o próprio Jesus Cristo se encontra por trás de ambos.

Se, então, investigamos a questão de quando e como os vários livros do Novo Testamento eram interpretados como testemunhas do evangelho com autoridade, em vez de investigarmos quando e como o cânon foi *encerrado*, somos forçados a remontar não às listas encerradas preparadas pelos pais, que tendem a ser posteriores, mas ao uso dos livros do Novo Testamento (em comparação com outras fontes) nos pais primitivos. Descobrimos então que até mesmo a maioria dos *antilegomena* são amplamente citados. Hebreus, por exemplo, é citado extensamente em *1 Clemente* (provavelmente 90-110 d.C.); Tiago é atestado em *1 Clemente* e *Hermas* (meados do século II). Aliás, mesmo dentro do Novo Testamento, um texto do Antigo Testamento e uma citação evangélica podem estar lado a lado e serem introduzidas pela expressão “a Escritura declara” (1 Tm 5.18). Mesmo que essa citação evangélica não seja de um evangelho escrito, o trecho pelo menos comprova que um ensino do Senhor Jesus desfruta o mesmo grau de autoridade das Escrituras do Antigo Testamento. Em 2 Pedro 3.16 as epístolas de Paulo são reconhecidas como Escrituras.

Três outros elementos de prova são importantes:

<sup>27</sup>Lucas e Paulo retêm a palavra “nova” (1 Co 11.23-26); Mateus e Marcos omitem-na.

<sup>28</sup>Veja D. A. CARSON, em *Showing the spirit* (Grand Rapids, Baker, 1987, p. 88-91).

<sup>29</sup>Veja Donald ROBINSON, em *Faith's framework: The structure of New Testament theology*.

1) Nas primeiras etapas da transmissão, antes que se fizessem esforços de oferecer registros escritos (veja Lc 1.1-4), a “tradição” era transmitida oralmente. Como freqüentemente se tem admitido,<sup>30</sup> no Novo Testamento a palavra “tradição” (*παράδοσις* [*paradosis*]) não traz necessariamente nuances negativas. Por exemplo, para Paulo as tradições têm aspectos negativos quando são meramente humanas ou quando estão totalmente divorciadas do evangelho (Gl 1.14; Cl 2.8); deve-se tê-las em alta estima e deve-se ter apego a elas quando elas são o evangelho transmitido por um mensageiro oficialmente reconhecido (1 Co 11.2; 2 Ts 2.15; 3.6).

2) Isso, contudo, não significa que a tradição oral fosse geralmente vista como intrinsecamente superior aos documentos escritos que logo começaram a circular. A única passagem que todos citam para justificar a noção de que a tradição oral era tida num grau mais elevado de estima é uma afirmação de Papias registrada por Eusébio (*H.E.* 3.39.4), que, na tradução de Campenhausen, diz: “Parece-me que aquilo que procede de livros não é tão útil quanto aquilo que começa como uma fala viva e assim continua”.<sup>31</sup> Tem-se alegado convincentemente que Papias acentua a importância da tradição oral para privilegiar seu *comentário* sobre as palavras do Senhor, não o conteúdo em si dessas palavras.<sup>32</sup> A menção desdenhosa a livros é provavelmente referência aos escritos de hereges que, a essa altura, estavam fazendo o mesmo que Papias: comentando as palavras recebidas do Senhor, mas com base em sua própria perspectiva teológica. A reação de Papias é, na verdade, de que prefere reter as interpretações tradicionais (orais) das palavras do Senhor. Afinal, em outro lugar Papias se apressa em negar a existência de qualquer erro no evangelho de Marcos, muito embora aquele evangelho não seja uma apresentação cronológica: essa atitude com certeza seria estranha caso Papias tivesse uma opinião negativa de *todos* os registros escritos.

3) Se indagarmos quando e como foram feitas as primeiras coleções de pelo menos alguns dos livros do Novo Testamento, a resposta direta é que não sabemos. Sabemos seguramente que no máximo até meados do século II os quatro evangelhos canônicos estavam circulando juntos na forma do evangelho quádruplo “segundo Mateus”, “segundo Marcos” e assim por diante. Provavelmente ainda antes as epístolas paulinas estavam em ampla circulação. O processo de promover a circulação desses materiais recebeu, sem dúvida alguma, o impulso do amplo uso, pelos cristãos, de livros na forma de códices. Até aquele tempo escritos de valor eram normalmente publicados em rolos; a adoção do códice (algo mais ou menos parecido com os livros de hoje, em que folhas avulsas são

<sup>30</sup>Veja especialmente F. F. BRUCE, em *Scripture in relation to tradition and reason* (em *Scripture, tradition, and reason: A study in the criteria of Christian doctrine*, Fs. Richard P. C. Hanson, editado por Richard Bauckham e Benjamin Drewery, p. 35-64).

<sup>31</sup>Veja a análise que CAMPENHAUSEN faz em *Formation* (p. 130 e ss.). Semelhantemente, veja BRUCE, em *Scripture* (p. 37-8).

<sup>32</sup>Essa linha de interpretação parece ter tido origem em J. B. LIGHTFOOT, em *Essays on the work entitled Supernatural religion* (p. 156 e ss.).

costuradas ou coladas numa borda) não somente tornou os livros mais fáceis de serem usados, mas também tornou mais fácil publicar vários e diferentes livros juntos num só volume.<sup>33</sup>

É certo que Paulo escreveu outras cartas que não chegaram até nós (veja 1 Co 5.9; Cl 4.16), mas os princípios de seleção e o grupo ou grupos de pessoas que fez a coleção não foram identificados em nenhuma de nossas fontes. Apesar disso, com base em algumas inferências cuidadosamente estabelecidas, é plenamente plausível supor que a coleção foi reunida por pessoas ligadas a Paulo, tais como Timóteo, logo após o martírio de Paulo.<sup>34</sup>

Finalmente, deve-se rapidamente assinalar quatro perspectivas contemporâneas da importância do cânon.

1) Alguns (e.g., Koester) têm sustentado que se deve abolir a noção de um cânon. Dizem que não há diferenças qualitativas entre os livros do Novo Testamento e outros textos cristãos antigos; todas as fontes que derramem luz sobre o movimento cristão primitivo devem ser tratadas de igual maneira, de forma que, digamos, Tiago, não deve ser tratado como uma fonte que merece mais respeito ou tem mais autoridade do que, digamos, Clemente de Roma.

Fica claro que essa teoria só se torna viável caso se rejeite não somente a noção de cânon como uma lista encerrada de livros oficialmente reconhecidos, mas também a noção de Escrituras. Essa teoria também é reforçada pela prontidão em abandonar rapidamente a herança estabelecida da igreja e, especialmente, de idéias críticas que consideram diversos livros canônicos como escritos tardios e pseudônimos, concluídos *depois* de várias outras fontes cristãs primitivas que chegaram até nós.

2) No momento ocorre um debate complexo sobre um possível “cânon dentro do cânon”. Todos nós tendemos a nos apoiar mais em algumas partes do cânon do que em outras — da mesma forma como Lutero e Calvino destacaram mais Romanos e Gálatas do que, digamos, 1 Pedro ou Apocalipse. Então por que não aceitar a realidade dos fatos e reconhecer que grupos diferentes têm a liberdade, talvez até mesmo a obrigação, de definir certas partes do cânon como inquestionáveis para eles? Uma forma mais atenuada dessa teoria propõe que devemos pensar no cânon como uma espiral, na qual os elementos exteriores (Tiago, 2 Pedro) vão gradualmente abrindo espaço para o núcleo básico, o âmago do cristianismo autêntico (João, Romanos).<sup>35</sup>

Certamente, no entanto, as noções de Escritura e de cânon proíbem tais abordagens. É verdade que pregadores podem acentuar mais uma parte do que outra, julgando-a ter uma maior relevância imediata aos contextos em que vivem do que outras. Algumas partes do Novo Testamento podem exercer continuamem-

<sup>33</sup>Veja MOULE (p. 239-41).

<sup>34</sup>Veja GUTHRIE (p. 986-1000).

<sup>35</sup>Esse é o entendimento de C. K. BARRETT, em *The centre of the New Testament and the canon* (em *Die Mitte des Neuen Testaments: Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie*, Fs. Eduard Schweizer, editado por Ulrich Luz e Hans Weder, p. 5-21).

te uma maior influência porque são mais longas e abrangentes. Mas deixar que escolhas pastorais pragmáticas e detalhes da composição impliquem na obrigação de tornar relativo o cânon é negar que existe um cânon que deve permanecer como o teste de nossas escolhas pastorais.

3) Às vezes a teologia católica romana tradicional tem falado do papel da igreja na *formação* (ou *estabelecimento*) do cânon, e isto, por sua vez, tem dado origem a um ponto de vista sobre a autoridade da igreja bem diferente do encontrado no protestantismo. Este situa nas Escrituras o depósito do evangelho; o catolicismo conservador situa na igreja o depósito da fé, do qual as Escrituras são apenas um dos componentes.

Alguns dos debates resultantes desses pontos de vista estão-se dissipando hoje em dia, pois tanto o protestantismo quanto o catolicismo romano se encontram numa situação de imensa mutação. Mas alguns dos problemas ligados à posição protestante são em grande parte diminuídos caso se mantenha cuidadosamente a distinção aqui defendida entre Escritura e cânon. O papel da igreja não é *estabelecer* quais livros constituem Escrituras. Em vez disso, os livros bíblicos impõem-se por si mediante amplo uso e autoridade, e o papel da igreja é *reconhecer* que somente certos livros — e não outros — exigem a lealdade e obediência da igreja, e isso tem o resultado de constituir um cânon, uma lista encerrada de Escrituras reconhecidas oficialmente.

4) Tem havido considerável interesse na denominada crítica do cânon. Conquanto esse ramo de estudo apresente muitas formas,<sup>36</sup> a sua pressuposição central é que, não importando quais fontes e pressões tenham estado presentes na elaboração das Escrituras conforme as conhecemos, o texto na forma em que se encontra representa a maneira de a igreja lidar com suas próprias tradições, inclusive as interpretações peculiares estabelecidas por conexões intrabíblicas, e estas devem ser aceitas como normativas para a igreja.

Há muitas coisas proveitosas nesse movimento. Ele representa um esforço de ler a Bíblia como um todo e de ler livros bíblicos como produtos acabados. Na prática, contudo, alguns defensores da crítica do cânon tendem a defender verdades abstratas que podem ser inferidas do texto como um todo, mas rejeitam numerosas afirmações bíblicas que têm referentes históricos. Essa inconsistência cria a impressão negativa de certo tipo de fideísmo cru: aceitar o cânon onde ele não pode ser testado e reservar o direito de julgá-lo onde pode ser testado. Essa forma de fideísmo faz com que a crítica do cânon, como é freqüentemente praticada (pelo menos em alguns círculos), seja intrinsecamente instável.

Em suma, o fato de que Deus é um Deus que se revela, fala e é fiel à aliança, tendo se revelado de modo supremo num personagem histórico, o Messias Jesus, estabelece a necessidade do cânon e, implicitamente, o seu encerramento. A noção de cânon proíbe todas as tentativas conscientes de escolher apenas uma parte do cânon como o padrão de governo da igreja cristã: isso seria descanonizar o cânon, uma contradição de termos. Pelo fato de o cânon ser constituído de

---

<sup>36</sup>*E.g.*, CHILDS; James A. SANDERS, *From sacred story to sacred text*.



livros cuja autoridade, em última instância, brota da graciosa auto-revelação de Deus, é melhor falar em reconhecer o cânon do que em estabelecê-lo. E a teologia canônica não pode ao mesmo tempo ser correta e estar divorciada de questões difíceis que vinculam a revelação de Deus à história concreta.