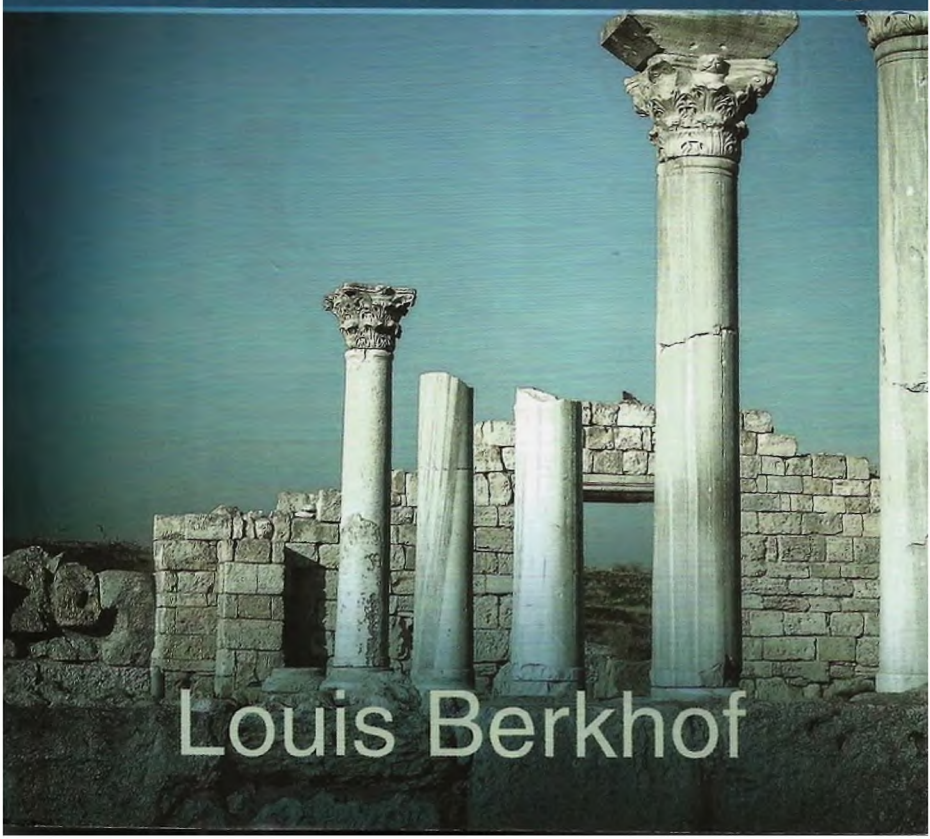
CPAD

INTRODUÇÃO AO NOVO TESTAMENTO



Louis Berkhof

Em seu livro *Introdução ao Novo Testamento*, Louis Berkhof investiga a história e a finalidade dos Evangelhos e Epístolas do Novo Testamento. As seções de Berkhof iniciam com um breve resumo seguido por um olhar abrangente das características, a autoria, a composição e o significado de cada livro canônico do Novo Testamento. Precedendo sua discussão sobre os Evangelhos, Berkhof discute a natureza e inspiração dos Evangelhos, em geral, e introduz o problema do Evangelho de João, em que os três primeiros Evangelhos Sinópticos são diferentes deste último Evangelho. A introdução de Berkhof baseia-se nos resultados de uma ampla gama de estudiosos do Novo Testamento, incluindo os primeiros Pais da Igreja. Uma obra muito fácil de explorar, que torna *Introdução ao Novo Testamento* um texto privilegiado para estudos e para sala de aula.

CPAD

ISBN 978-85-263-1224-1

INTRODUÇÃO AO NOVO TESTAMENTO

Louis Berkhof

Traduzido por Degmar Ribas e Michael Ribas

Mazinho Rodrigues!

1ª edição

CPAD

Rio de Janeiro
2014

Todos os direitos reservados. Copyright © 2014 para a língua portuguesa da Casa Publicadora das Assembleias de Deus. Aprovado pelo Conselho de Doutrina.

Título do original em inglês: *Introduction to the New Testament*
Eerdmans, Grand Rapids, Michigan
Primeira edição em inglês: 1915
Tradução: Degmar Ribas e Michael Ribas

Preparação dos originais: Verônica Araujo
Adaptação de Capa: Jonas Lemos
Projeto gráfico e editoração: Elisangela Santos

CDD: 220 - Comentário Bíblico
ISBN: 978-85-263-1224-1

As citações bíblicas foram extraídas da versão Almeida Revista e Corrigida, edição de 1995, da Sociedade Bíblica do Brasil, salvo indicação em contrário.

Para maiores informações sobre livros, revistas, periódicos e os últimos lançamentos da CPAD, visite nosso site: http://www.cpad.com.br

SAC — Serviço de Atendimento ao Cliente: 0800-021-7373

Casa Publicadora das Assembleias de Deus
Av. Brasil, 34.401, Bangu, Rio de Janeiro – RJ
CEP 21.852-002

1ª edição: 2014
Tiragem: 5.000

Sumário



Prefácio 5

Prolegômenos 7

Os Evangelhos em Geral 21

O Evangelho de Mateus 51

O Evangelho de Marcos 63

O Evangelho de Lucas 75

O Evangelho de João 87

O Livro de Atos dos Apóstolos 99

As Epístolas em Geral 109

As Epístolas de Paulo 119

A Epístola aos Romanos 123

A Primeira Epístola aos Coríntios 133

A Segunda Epístola aos Coríntios 143

A Epístola aos Gálatas 151

A Epístola aos Efésios 161

A Epístola aos Filipenses 171

A Epístola aos Colossenses 179

A Primeira Epístola aos Tessalonicenses 187

A Segunda Epístola aos Tessalonicenses 195

As Epístolas Pastorais 203

A Primeira Epístola a Timóteo 211

A Segunda Epístola a Timóteo 217

A Epístola a Tito 221

A Epístola a Filemom 225

A Epístola aos Hebreus 229

A Epístola Universal de Tiago 241

A Primeira Epístola Universal de Pedro 251

A Segunda Epístola Universal de Pedro 263

A Primeira Epístola Universal de João 273

A Segunda e Terceira Epístolas Universais de João 281

A Epístola Universal de Judas 287

O Apocalipse de João 293

Prefácio

Este pequeno trabalho de Introdução ao Novo Testamento é o resultado do trabalho feito em sala de aula e para a sala de aula, e é destinado principalmente aos meus alunos. Ele não é, e não pretende ser, um trabalho de pesquisa original, mas depende em grande medida do trabalho de homens como Davidson, Reuss, Weiss, Westcott, Lightfoot, Julicher, Holtzmann, Zahn, Godet, dentre outros. Esta dívida ficará evidente nas páginas deste livro.

No método de tratamento, tenho agido, em parte, a meu modo, tanto em virtude de princípios que não são geralmente reconhecidos em obras de introdução quanto para considerações práticas. Na medida em que os limites do trabalho permitiram, foram seguidas as instruções dadas pelo Dr. Kuyper em sua Enciclopédia de Teologia Sagrada; além do lado humano, o lado divino das Sagradas Escrituras também foi tratado.

Ao escrever este livro, meu esforço constante foi torná-lo um trabalho que introduza os alunos aos livros do Novo Testamento da maneira que estes livros foram, de fato, transmitidos à igreja, e não como um crítico ou outrem os introduziria a eles. Por esta razão, as questões críticas, embora não tenham sido desconsideradas, não ocupam um lugar tão grande nestas páginas como costuma acontecer em trabalhos de Introdução; o elemento construtivo positivo tem uma precedência decidida sobre a apologética; e o fator humano que operava na origem e na composição das Escrituras não é estudado em detrimento do divino.

Um número limitado de exemplares foi impresso, em parte em deferência ao desejo expresso de alguns dos meus ex-alunos e também dos atuais, e em parte porque no futuro desejo usá-lo como um livro-texto que não contenha nenhuma das obras menores de Introdução, tais como as de Dods, Pullan, Kerr, Barth, Peake, dentre outros. A despeito de quão excelentes algumas delas possam ser em seu próprio caminho, esta forneceu o que eu desejava. Se o livro puder, de alguma forma, ser uma ferramenta útil que conduza as pessoas a uma maior valorização e a uma compreensão melhor dos escritos do Novo Testamento, ficarei muito grato.

L. BERKHOF.
Grand Rapids, Michigan, 30 de novembro de 1915.

Prolegômenos

I. NOME E CONCEITO

O nome *Introdução* ou *Isagogics* (do grego, εἰσαγωγή) nem sempre denotou o seu significado atual. O uso do termo pelo monge Adriano (aprox. 440 d.C.) e por Cassiodoro (aprox. 570 d.C.) designa um conglomerado de matérias arqueológicas, históricas e geográficas que podem ser úteis na interpretação da Escritura. A conotação da palavra mudou ao longo do tempo. Michaelis (em 1750) foi o primeiro a empregá-la de modo semelhante ao seu sentido atual, quando intitulou seu trabalho dedicado às questões históricas literárias do Novo Testamento, chamando-o de *Einleitung in die gottlichen Schriften des Neuen Bundes*. O estudo da Introdução foi gradualmente limitado a uma investigação sobre a origem, a composição, a história e o significado da Bíblia como um todo (Introdução Geral), ou de seus livros separados (Introdução Especial). Mas como uma designação desta disciplina, o nome *Introdução* não está de acordo com a aprovação geral. Assinalou-se corretamente que o nome é muito abrangente, uma vez que existem outras disciplinas que introduzem o estudo da Bíblia, e que não expressa a característica essencial da disciplina, mas apenas um dos seus usos práticos.

Foram feitas várias tentativas de fornecer um nome que esteja em maior harmonia com os conteúdos centrais e com o princípio unificador deste estudo. Mas as opiniões diferem quanto ao caráter essencial da disciplina. Alguns estudiosos como Reuss, Credner e Hupfeld, enfatizam sua natureza histórica, e a designariam por um nome parecido com um termo já empregado por Richard Simon em 1678, quando o autor nomeou seu trabalho chamando-o de "História Crítica do Antigo Testamento". Reuss organizou seu trabalho inteiramente neste princípio. No entanto, vários estudiosos se opõem a este pensamento e alegam que atualmente — e possivelmente em todos os tempos — a história da literatura bíblica é uma impossibilidade e que tal tratamento conduz necessariamente a uma coordenação dos livros

canônicos e apócrifos. E isso é exatamente o que encontramos na História de Reuss. Portanto a grande maioria dos estudiosos do Novo Testamento, como Bleek, Weiss, Davidson, Holtzmann, Julicher e Zahn preferem manter o nome antigo, com ou sem a qualificação "histórico-crítica". Outra crítica importante sobre o nome sugerido por Hupfeld é que o termo perde de vista o caráter teológico desta disciplina.

2. FUNÇÃO

Qual é a função adequada desta disciplina? De acordo com De Wette, ela deve responder às perguntas: "O que a Bíblia é, e como ela se tornou o que é?". Hupfeld contesta a primeira pergunta alegando que ela não tem espaço em uma pesquisa histórica; portanto, ele muda um pouco e coloca o problema da seguinte forma: "Quais livros originalmente se uniram sob o nome de Escrituras Sagradas, e como eles se tornaram o que são hoje?". *Begriff u. Meth.*, p. 13. Atualmente, entende-se e admite-se, em geral, que o estudo deve investigar as questões de autoria, composição, história, propósito e canonicidade dos diferentes livros da Bíblia.

No entanto, a diferença de opinião torna-se evidente assim que perguntamos se a pesquisa deveria se limitar aos livros canônicos, ou se deveria incluir os livros apócrifos. A resposta a essa pergunta dependerá necessariamente do ponto de vista do estudioso. Aqueles que consideram a Introdução como um estudo puramente histórico do hebraico e da literatura cristã antiga, irão defender — assim como Raibiger e Reuss — que os livros apócrifos também devem receber a devida consideração. Por outro lado, aqueles que desejam manter o caráter teológico da disciplina, e acreditam que ela encontra sua unidade no conceito do cânone, irão excluir os livros apócrifos da pesquisa.

Existe uma diferença similar na seguinte pergunta: somente o lado humano dos livros canônicos deve ser o objeto de estudo, ou o lado divino destes livros também deve ser? É perfeitamente óbvio que, se a disciplina for considerada puramente histórica, o fator divino que operou na composição dos livros da Bíblia, e que lhes dá a sua importância canônica permanente, não pode ser levado em conta. A Palavra de Deus deve, então, ser tratada como todas as composições puramente humanas. Esta é a posição adotada por quase todos aqueles que escrevem uma Introdução, e Hupfeld acredita que mesmo assim é possível manter o caráter teológico da disciplina. *Begriff u. Meth.*, p. 17. Entretanto, parece-nos que isto é impossível,

e assim como Kuyper, defendemos que não devemos estudar apenas o lado humano, mas também devemos levar em conta o lado divino dos livros bíblicos, fator que tem importância fundamental na inspiração e no significado canônico destes livros. Por fim, a concepção do objetivo final deste estudo também varia. Muitos estudiosos são da opinião de que o objetivo final da Introdução é determinar, de forma histórica e crítica, em que parte dos escritos bíblicos podemos crer e, portanto, que partes realmente constituem a Palavra de Deus. A razão humana é colocada como um árbitro sobre a Revelação divina. Esta, é claro, não pode ser a posição daqueles que acreditam que a Bíblia é a Palavra de Deus.

A crença é o nosso ponto de partida e não o nosso objetivo no estudo da Introdução. Assim, começamos com um postulado teológico, e nosso objetivo é estabelecer o verdadeiro caráter das Escrituras, a fim de explicar por que a igreja as honra universalmente como a Palavra de Deus; a fim de fortalecer a fé dos crentes; e a fim de justificar as reivindicações dos livros canônicos contra os ataques do Racionalismo.Para definir: Introdução é a disciplina bibliológica que investiga a origem, a composição, a história e o propósito dos escritos bíblicos em seu aspecto humano; e sua inspiração e importância canônica em seu aspecto divino.

3. PRINCÍPIOS PRIMORDIAIS

Existem certos princípios fundamentais que nos guiam em nossa investigação, o que é desejável declarar desde o início, a fim de que a nossa posição possa estar perfeitamente clara. Por uma questão de brevidade, não procuramos estabelecê-los de maneira argumentativa.

1. Para nós, a Bíblia como um todo, e em todas as suas partes, é a própria Palavra de Deus, escrita por homens mas organicamente inspirada pelo Espírito Santo; a Bíblia não é o produto natural do desenvolvimento religioso dos homens, e não é apenas a expressão da consciência religiosa subjetiva dos crentes. Ao descansar no testemunho do Espírito Santo, nenhuma quantidade de investigação histórica pode abalar esta convicção.

2. Sendo esta a nossa posição, aceitamos com firmeza tudo o que os vários livros da Bíblia nos dizem sobre sua autoria, destinatários, composição, inspiração etc. Apenas nos casos em que o texto é evidentemente corrupto, hesitaremos a aceitar sua sentença como final. Isto aplica-se igualmente a todas as partes da Palavra de Deus.

3. Uma vez que não acreditamos que a Bíblia seja o resultado de um desenvolvimento puramente natural, mas a consideramos como o produto da revelação sobrenatural — uma revelação que muitas vezes vai além do presente imediato — não podemos permitir que a chamada história contemporânea nos convença da força que diz ter.

4. Embora o hábito predominante de muitos estudiosos do Novo Testamento seja desacreditar o que os patriarcas da Igreja Primitiva dizem a respeito dos livros da Bíblia por causa do caráter não crítico do trabalho destes homens, nós aceitamos as primeiras tradições como confiáveis até que seja provado claramente que estas não são confiáveis. O caráter dessas primeiras testemunhas justifica esta posição.

5. Consideramos o uso de hipóteses de trabalho algo perfeitamente legítimo dentro de certos limites. Elas podem prestar um bom serviço quando a evidência histórica falhar, mas mesmo assim não podem ir contra os dados que estiverem à mão, e o caráter problemático dos resultados aos quais eles conduzem devem ser sempre levados em consideração.

6. Não se supõe que os problemas da Introdução ao Novo Testamento sejam insignificantes, nem que todas as dificuldades que se apresentam possam ser facilmente resolvidas. Seja qual for o nosso ponto de vista, qualquer que seja o nosso método de procedimento ao estudar estes problemas, às vezes teremos que admitir nossa ignorância, e muitas vezes encontraremos razões para confessar que temos apenas um conhecimento parcial.

4. POSIÇÃO ENCICLOPÉDICA

Há pouca uniformidade nas enciclopédias teológicas com relação ao lugar desta disciplina. Todas elas a colocam corretamente entre o grupo exegético (bibliológico) da disciplina Teológica, mas sua relação com os outros estudos deste grupo é uma questão de debate. O arranjo mais comum é o de Hagenbach, seguido por Schaff, Crooks, Hurst e Weidner, a saber: Filologia Bíblica, lidando com as palavras, e Arqueologia Bíblica, lidando, em seu sentido mais amplo, com as coisas da Bíblia; Introdução Bíblica, tratando das fortunas, e Crítica Bíblica, fornecendo o teste da Escritura; Hermenêutica Bíblica, relacionada à teoria, Exegese Bíblica, pertencente à prática da interpretação. A ordem de Rabiger é incomum: Hermenêutica,

Linguística, Crítica, Antiguidades, História Bíblica, Isagógicos, Exegese e Teologia Bíblica. A disposição de Kuyper e Cave é preferível a qualquer uma dessas. Eles colocam a Introdução (Canônicos) em primeiro lugar, como pertencente ao lado formal da Escritura como um livro e, em seguida, dão sequência aos estudos que fazem referência ao lado formal e material do conteúdo da Bíblia.

5. REVISÃO HISTÓRICA

Embora o início dos Isagógicos do Novo Testamento já seja encontrado em *Orígenes, Dionísio e Eusébio*; e no tempo da Reforma alguma atenção tenha sido dedicada a isso por *Paginus, Sixto de Siena e Cesário,* entre os católicos romanos; por *Walther* entre os luteranos; e pelos estudiosos reformados como *Rivetus e Heidegger — Richard Simon* é geralmente considerado o pai deste estudo. Seus trabalhos a este respeito marcaram época, embora fizessem referência principalmente à linguagem do Novo Testamento. Ele minimizou o elemento divino na Bíblia. Michaelis, em sua obra de 1750, chamada *Einleitung in die gottlichen Schriften des Neuen Bundes*, produziu a primeira Introdução no sentido moderno. Embora tenha dependido um pouco de Simon, Michaelis não compartilhou completamente as visões racionalistas dele.

No entanto, nas edições sucessivas de seu trabalho, ele moderou gradualmente os seus escritos sobre a doutrina da inspiração, e não atribuiu nenhum valor ao *Testimonium Spiritus Sancti.*A próxima contribuição significativa para a ciência foi feita por Semler, em sua obra *Abhandlung von Freier Untersuchung des Kanons, 1771 – 1775.* Ele rompeu com a doutrina da inspiração e considerou que a Bíblia não era, mas continha a Palavra de Deus, que só pode ser descoberta pela luz interior. Todas as questões de autenticidade e credibilidade deveriam ser investigadas. *Eichhorn* também partiu decididamente de visões tradicionais e foi o primeiro a fixar a atenção sobre o problema sinóptico, para o qual procurou a solução em seu Urevangelium, 1804 –1827.

Ao mesmo tempo, o problema Joanino foi coloeado em primeiro plano por diversos pesquisadores, especialmente por *Bretschneider*, em 1820. Um defensor fervoroso das visões tradicionais surgiu no estudioso católico romano *Hug*, que combateu os críticos racionalistas utilizando as próprias armas deles. Enquanto isso, surgiu a *Escola da Mediação,* sob a liderança de Schleiermacher.

Os críticos pertencentes a esta escola procuraram uma média entre as posições do racionalismo e as visões tradicionais. Eles se dividiram em duas seções, a ala naturalista, inclinando-se para a posição de Semler e Eichhorn; e a ala evangélica, inclinando-se decididamente para o tradicionalismo. *De Wette* foi o expoente mais hábil da primeira seção, embora seu trabalho tenha sido decepcionante quanto aos resultados concretos; enquanto *Credner*, seguindo a mesma linha geral, enfatizou a ideia histórica no estudo da Introdução. A outra ala foi representada por *Guericke, Olshausen* e *Neandro.*

A Escola de *Tübingen* do Novo Testamento se originou através de *F. C. Baur,* 1792 – 1860, que aplicou o princípio hegeliano para desenvolver a literatura do Novo Testamento. Segundo ele, a origem do Novo Testamento também encontra sua explicação em um processo triplo que consiste em tese, antítese e síntese. Houve ação, reação e ajustes. Paulo defendeu sua posição nas quatro grandes epístolas (Romanos, 1 e 2 Coríntios e Gálatas), as únicas produções genuínas do apóstolo. Esta posição é atacada pelo Apocalipse, a única obra de João. E todos os outros escritos do Novo Testamento foram escritos por outras pessoas, não pelos autores reputados, em benefício da conciliação. O quarto Evangelho e a Primeira Epístola de João compõem a combinação das diferentes partes. Entre os seguidores imediatos de Baur, temos especialmente *Zeller, Schwegler e Kostlin.* Os novos adeptos da escola, tais como *Hilgenfeld, Hoisten e Davidson* modificaram consideravelmente os pontos de vista de Baur; enquanto estudiosos alemães mais recentes como *Pfleiderer, Hausrath, Holtsmann, Weizsäcker* e *Julicher* romperam com a teoria distinta de Tübingen e favoreceram a crítica racionalista de forma independente. A ramificação mais selvagem da escola de Tübingen, foi Bruno Bauer, que rejeitou até mesmo as quatro epístolas consideradas genuínas por F. C. Baur. Ele não teve seguidores na Alemanha, mas ultimamente suas opiniões encontraram apoio nos escritos da escola holandesa de *Pierson, Naber, Loman e Van Manen*, e no criticismo do estudioso suíço, Steck.

A oposição ao radicalismo da escola de Tübingen tornou-se evidente em duas direções. Alguns estudiosos, como Bleek, Ewald Reuss, sem pretender retornar ao ponto de vista tradicional, descartaram o elemento subjetivo da teoria de Tübingen, o princípio hegeliano de tese, antítese e síntese, em conexão com o suposto conflito do segundo século entre facções Petrinas e Paulinas. Ritschl também rompeu com a tendência de Tübingen, mas substituiu um princípio igualmente subjetivo de criticismo ao aplicar seus *Werthurtheile* favoritos para a autenticação dos livros da Bíblia.

Como Ritschl alegou, ele não tinha interesse em defender meras declarações objetivas. O que tivesse valor de uma revelação divina para ele era considerado autêntico. Alguns de seus seguidores mais proeminentes são *Harnack, Schurer e Wendt.*

Uma reação evangélica contra as fantasias subjetivas de Tübingen também esteve presente em *Ebrard, Dietlein, Thiersch, Lechier* e escola de *Hofmann*, que defendeu a autenticidade de todos os livros do Novo Testamento. Seus discípulos são *Luthardt, Grau, Nosgen e Th. Zahn.* As obras de *Beischlag e B. Weiss* também são bastante conservadoras. Além disso, os escritos de homens como *Lightfoot, Westcott, Ellicott, Godet, Dods, Pullan* e outros, sustentam com grande habilidade a posição tradicional a respeito dos livros do Novo Testamento.

6. LITERATURA SELECIONADA

Incluindo as obras referidas no texto. A fim de que a lista possa servir como um guia para os alunos, tanto a edição quanto a utilidade dos livros estão indicadas.

I. LIVROS DE INTRODUÇÃO, DICIONÁRIOS BÍBLICOS E OBRAS RELACIONDAS

ALEXANDER, *The Canon of the Old and New Testaments*, Filadélfia, 1851. Conservador.

ANDREWS, *The Life of our Lord upon the Earth, Nova York*, 1894. Excelente para discussões cronológicas e históricas.

BAIJON, BAIJON, *Geschiedenis van de Boeken des Nieuwen Verbonds,* Groningen, 1901. Acadêmico com um ponto de vista liberal.

BARTH, *Finleitung in das Neue Testament, Gutersloh,* 1908; segunda edição desde que foi publicado. Bom e conservador.

BAUR, *Church History of the first three Centuries*, Londres, 1878–1879. Brilhante, mas escrito com tendência racionalista.

BERNARD, *The Progress of Doctrine in the New Testament,* Nova York, 1864; Quarta edição. 1878. Um trabalho conservador e valioso.

BLASS, *Crammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen*, 1911. Suplanta Winer e Buttmann, mas não os torna inúteis. Um trabalho excelente.

BLEEK, *Einleitung in das Neue Testament,* quarta edição por Mangold, Berlim, 1886. Tradução para o inglês por W. Urwick, Londres, 1870. Uma das melhores obras sobre o ponto de vista da Introdução do Novo Testamento, moderadamente liberal.

BUCKLEY, *Introduction to the Synoptic Problem*, Londres, 1912. Deriva das combinações-hipótese.

CLARK, GEO. *W., Harmony of the Acts of the Apostles,* Filadélfia, 1897. Um trabalho muito útil.

DAVIDSON, S., *Introduction to the Study of the New Testament,* Londres, 1894. Acadêmico, mas extremamente racionalista e detalhado.

DAVIS, *A Dictionary of the Bible*, Filadélfia, 1903. O melhor Dicionário Bíblico de um só volume.

DEISSMANN, *Light from the Ancient East,* Londres, 1911. Muito valioso pela nova luz que lança sobre a linguagem do Novo Testamento.

DEISSMANN, *St. Paul, um estudo sobre História Social e Religiosa*, Londres, 1912. Um retrato vívido e encantador de Paulo e seu mundo.

DODS, *An Introduction to the New Testament*, Londres. Um manual útil.

FARRAR, *The Life and Work of St. Paul, Londres,* 1879. Instrutivo e escrito em um estilo bonito, mas nem sempre caracterizado pela moderação.

GODET, *Introduction to the New Testament, I Pauline Epistles*, Edimburgo, 1894; II The Collection of the Four Gospels and the Gospel of St. Matthew, Edimburgo, 1899. Acadêmico e conservador; dedica muito espaço para o conteúdo dos livros.

GODET, *Bijbelstudien over het Nieuwe Testament*, Amsterdã. Contém introduções aos Evangelhos e ao Apocalipse.

GREGORY, D. S., *Why Four Gospels*, Nova York, 1907. O trabalho de um erudito conservador, valioso ao diferenciar os Evangelhos.

GREGORY, C. R., *Canon and Text of the New Testament*, Nova York, 1907. Um trabalho acadêmico e moderadamente conservador.

HASTINGS, *Dictionary of the Bible, trata da linguagem, da literatura e dos conteúdos da Bíblia*, Nova York, 1900–1904. Contém introduções valiosas aos livros da Bíblia. Os livros pertencentes ao Novo Testamento são caracterizados por uma moderação maior do que a dos livros relacionados ao Antigo Testamento; com frequência, estes últimos são extremamente racionalistas, e os primeiros geralmente são moderadamente conservadores.

HAUSRATH, *History of New Testament Times: The Life of Jesus 2 vols.*, Edimburgo, 1878–80; The Life of the Apostles 4 vols., Edimburgo, 1895. Um trabalho erudito, cheio de informações, mas extremamente racionalista.

HILL, *Introduction to the Life of Christ*, Nova York, 1911. Uma descrição sucinta dos problemas que fazem parte de um estudo sobre a vida de Cristo.

HOLDSWORTH, *Gospel Origins*, Nova York, 1913. Embora de alguma forma seja diferente do trabalho de Buckley, também defende as combinações-hipótese.

HOLTZMANN, *Historisch-critische Finleitung in das Neue Testament*, Freiburg, 1892. Possivelmente o representante mais importante da posição racionalista no estudo do Novo Testamento. Muito erudito e rico em assuntos históricos.

JULICHER, *Einleitung in des Neue Testament*, Leipzig, 1906. Um trabalho acadêmico escrito a partir do ponto de vista racionalista.

KING, *The Theology of Christ's Teaching*, Nova York, 1903. Conservador e muito instrutivo; fraco no tratamento genético.

KERR, *Introduction to New Testament Study*, Nova York, 1892. Um manual conservador.

KUYPER, *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*, Amsterdã, 1894.

LUTHARDT, *St. John the Author of the Fourth Gospel*, Edimburgo, 1875. Uma defesa conservadora capaz, contendo uma grande bibliografia por C. R. Gregory.

MCGIFFERT, *The Apostolic Age*, Nova York, 1910. Um trabalho acadêmico, mas racional.

MOFFAT, *An Introduction to the Literature of the New Testament,* Nova York, 1911. Muito capaz, mas padece de princípios racionalistas.

NORTON, *Genuineness of the Gospels (resumido)*, Boston, 1890. Uma defesa capaz dos Evangelhos. O autor adere às Tradições e Hipóteses.

PEAKE, *A Critical Introduction to the New Testament,* Nova York, 1910. Bem escrito, capaz, mas segue a linha do criticismo negativo.

PULLAN, *The Books of the New Testament*, Londres, 1901. Um manual muito útil; conservador.

PURVES, *Christianity in the Apostolic Age*, Nova York, 1900. O trabalho de um erudito. Sob este ponto de vista, o antípoda do livro de McGiffert.

RAMSAY, *Historical Commentary on the Galatians*, Londres, 1899.

RAMSAY, *St. Paul the Traveler and the Roman Citizen,* Londres, 1903.

RAMSAY, *The Church in the Roman Empire*, Londres, 1893.

RAMSAY, *Luke the Physician (and other Studies)*, Nova York, 1908. As obras de Ramsay tem um charme próprio: são originais e transmitem boas informações, estão baseadas em um grande conhecimento histórico e arqueológico, e, em geral, são escritas em um espírito conservador.

REAL-ENCYOLOPAEDIE, *Hauck, Leipzig 1896–1909.* Contém material muito valioso para o estudo do Novo Testamento, mas muitos de seus artigos são marcados por sua tendência destrutiva.

REUSS, History *of the New Testament*, Boston, 1884. O trabalho de um grande estudioso; seu método é peculiar; seu ponto de vista é moderadamente racionalista.

SALMON, *Historical Introduction to the Books of the New Testament*, Nova York, 1889. O antípoda da Introdução de Davidson; muito capaz, mas sofre de falta de método.

SCHURER, *Geschichte des Jiidischen Volkes im Zeitalter Jesus Christi*, Lípsia, 1901–1911. A melhor obra sobre o assunto, mas, por conta de sua tendência liberal, deve ser usada com cuidado.

SIMCOX, *Writers of the New Testament*, Londres, 1890. Contém uma discussão lúcida sobre o estilo dos escritores do Novo Testamento.

STEVENS, *Johannine Theology,* Nova York, 1894.

STEVENS, *Pauline Theology*, Nova York, 1903. Ambas as obras são estimulantes e úteis, mas devem ser usadas com discernimento.

URQUHART, *The Bible, its Structure and Purpose*, Nova York, 1904.

URQUHART, *The New Biblical Guide*, Londres. Estas obras foram escritas por um defensor leal da Bíblia, em um estilo popular. O último trabalho, em especial, é muito útil no esclarecimento de dificuldades; mas por vezes é demasiadamente confiante e fantasioso.

VAN MELLE, *Inleiding tot het Nieuwe Testament,* Utreque, 1908. Um manual muito bom; conservador em espírito.

VON SODEN, *Urchristliche Literaturgeschichte,* Berlim, 1905. Racionalista.

WEISS, *Manual of Introduction to the New Testament*, Londres, 1888. Uma das melhores introduções ao Novo Testamento. Moderadamente conservador.

WEISS, *Theology of the New Testament*, Edimburgo, 1892–3. Em geral, a melhor obra sobre o assunto.

WESTCOTT, *Introduction to the Study of the Gospels*, Boston, 1902. Muito útil na diferenciação entre os Evangelhos; defende as tradições e hipóteses.

WESTCOTT, *The Canon of the New Testament*, Londres, 1881. Uma das melhores obras sobre a Canôn do Novo Testamento.

WESTCOTT and HORT, *The New Testament in the original Greek; Introduction and Appendix*, Nova York, 1882. O companheiro indispensável para o Novo Testamento grego, se alguém desejar as razões para as leituras adotadas.

WREDE, *The Origin of the New Testament*, Londres, 1909. Muito breve e radical.

WRIGHT, *A Synopsis of the Gospels in Greek*, Londres, 1903. A apresentação mais capaz das tradições e hipóteses.

ZAHN, *Einleitung in das Neue Testament*, Lípsia, 1900; 3. AUFI. 1906; Tradução para o Inglês, Edimburgo, 1909. Uma obra de imensa erudição; a melhor sobre o Novo Testamento do ponto de vista conservador.

II. COMENTÁRIOS

ALEXANDER, *Matthew*, Nova York, 1867; Nova York, 1870; Atos 4ª ed. Nova York, 1884. Trabalhos valiosos, contendo erudições confiáveis e completamente conservadoras.

ALFORD, *The Greek Testament*, Cambridge, 1894; Vol. I, 7ª ed.; Vol. II, 7ª ed.; Vol. III, 5ª ed.; Vol. IV, 5ª ed.. Uma verdadeira grande obra; breve, lúcida, erudita, conservadora, incorpora os resultados da erudição alemã, mas com uma certa independência, embora em algumas partes se incline muito mais a Meyer. Ainda muito útil, embora não atual. Contém um prolegômeno valioso.

BARDE, *Kommentaar op de Handelingen der Apostelen*, Kampen, 1910. Um bom comentário, escrito em um espírito conservador.

BEET, *Commentaries on Romans*, 10ª edição; *I e II Coríntios*, 7ª ed.; *Gálatas*, 6ª ed.; e *Efésios, Filipenses, Colossenses*, 3ª ed. Londres, 1891–1903. Bons comentários de um estudioso metodista; conservador, mas deve ser usado com cuidado, principalmente em passagens relativas à eleição, à doutrina das últimas coisas, dentre outras.

BIESTERVELD, *De Brief van Paulus aan de Colossensen*, Kampen, 1908. Um trabalho excelente.

BROWN, J., *Exposições de Gálatas*, Edimburgo, 1853; Hebreus, Edimburgo, 1862; e 1 Pedro, Edimburgo, 1866. Obras idôneas de um puritano, eruditas, mas um pouco difusas.

CALVINO, Comentários na obra *Opera*, Vols. 24-55. Há uma boa tradução em inglês feita pela Calvin Translation Society. Calvino foi, sem dúvida, o maior exegeta entre os reformadores. O valor do seu trabalho exegético é geralmente reconhecido pelos estudiosos da atualidade.

EADIE, Comentários sobre *Gálatas*, 1869; *Efésios*, 1883; *Colossenses*, 1884; *Filipenses*, 1884; *Tessalonicenses*, 1877, todos em Edimburgo. Obras capazes e confiáveis de um estudioso presbiteriano.

EDWARDS T. C., Comentário sobre *1 Coríntios,* 3ª ed. Londres, 1897. Um comentário bom e sábio, embora às vezes um pouco forçado.

ELLICOTT, Comentários sobre *1 Coríntios*, Andover 1889; *Gálatas,* 1867; *Efésios*, 1884; *Filipenses e Colossenses*, 1861; *Tessalonicenses,* 1866; *Epístolas Pastorais*, 1869, todos em Londres. Comentários muito hábeis sobre a gramática; conservador.

Expositor Greek Testament, Londres, 1912. Um trabalho muito erudito na ordem do Greek Testament de Alford; sendo mais recente, suplanta este último. Em geral, o ponto de vista é moderadamente conservador; contém introduções valiosas.

GODET, Comentários sobre *Lucas*, 1875; *João*, 1877; *Romanos*, 1886; *1 Coríntios*, 1886-7, todos em Edimburgo. Comentários muito hábeis e confiáveis.

GREYDANUS, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, Doesburg. Um bom comentário popular.

HODGE, Comentários sobre *Romanos*, 2ª ed. 1886; *1 Coríntios*, 1860; 2 *Coríntios*, 1860; *Efésios*, 1886. Comentários admiráveis, especialmente sobre Romanos.

International Critical Commentary, Nova York, em curso de publicação. Alguns volumes têm um valor excepcional; outros têm um mérito menor. Caracterizado por uma tendência racionalista, especialmente nos volumes sobre o Novo Testamento.

LANGE, *A Commentary on the Holy Scriptures, Critical, Doctrinal and Homiletical.* Um trabalho útil como um todo; Os comentários sobre o Novo Testamento são muito melhores do que os comentários sobre o Antigo Testamento. Com frequência, apresenta falta de clareza, e às vezes se perde em especulações místicas. Seu material homilético tem pouco valor.

LIGHTFOOT, Comentários sobre *Gálatas*, 1895; *Filipenses*, 1895; *Colossenses* e *Filemom*, 1895, todos em Londres. Comentários muito hábeis, contendo dissertações valiosas. Conservador.

MEYER (Lunemann, Huther and Dusterdieck), *Commentary on the New Testament,* Nova York, 1890. Meyer é conhecido como o príncipe dos comentaristas gramaticais. Partes do vol. 8 e dos vols. 9, 10, 11, contêm a obra de Lünemann, Huther e Dusterdieck, que apesar de bons, não estão à altura da obra de Meyer. Ponto de vista: moderadamente conservador. A última edição alemã por Weiss, Haupt e outros não são melhores do que a obra de Meyer.

OLSHAUSEN, *Commentary on the New Testament*, Nova York, 1860-72. Muito bom. Sobressai-se na interpretação orgânica da Escritura; mas muitas vezes o misticismo é usado de maneira descontrolada.

Pulpit Commentary, Londres, 1880 sqq. Este comentário, como o próprio nome indica, é muito mais exegético do que homilético; ainda assim contém alguma exposição real.

STIER, *The Words of the Lord Jesus*, Nova York, 1864. Muito útil, mas muitas vezes fantasioso e difuso; devoto, mas frequentemente caracterizado por um desejo muito grande de encontrar um significado mais profundo nas Escrituras.

STRACK UND ZOCKLER, *Kurzgefasster Commentar zu den Schriften des Alten und Neuen Testaments, sowie zu den Apokryphen,* Munique, 1886–1893. Um dos melhores comentários alemães recentes. Moderadamente conservador.

VINCENT, *Word Studies in the New Testament*, Nova York, 1887–1891. Contém um material útil.

WESTCOTT, *Comentários sobre o Evangelho de João*, 1890; sobre a *Epístola aos Hebreus*, 1892; e sobre as *Epístolas de João*, 1905, todos em Londres. Tudo muito acadêmico e confiável.

ZAHN, *Kommentar zum Neuen Testament* (vários colaboradores), Erlangen, 1903 sqq., ainda em curso de publicação. Constituirá um dos melhores comentários conservadores sobre o Novo Testamento.

Os Evangelhos em Geral



O TÍTULO DOS EVANGELHOS

A forma mais curta do título é κατὰ Ματθᾶιον, κατὰ Μάρκον, etc. O *Textus Receptus* e alguns dos manuscritos têm τὸ κατὰ Ματθᾶιον εὐαγγέλιον; mas na maior parte do Mjj. lê-se εὐαγγέλιον κατὰ Ματθᾶιον, etc.

A palavra εὐαγγέλιον passou por três fases na história do seu uso. Os autores gregos antigos a usavam com o significado de uma recompensa por trazer boas notícias; também um agradecimento pelas boas notícias trazidas. Mais tarde indicou a própria boa notícia. E finalmente foi empregada para designar os livros em que o Evangelho de Jesus Cristo é apresentado de forma histórica. Ela é usada extensivamente no Novo Testamento, sempre no segundo sentido, significando as boas novas de Deus que é a mensagem da salvação. Este significado também é preservado no título dos Evangelhos. O primeiro sinal da palavra indicando um Evangelho escrito é encontrado no didaquê, O Ensino dos Doze Apóstolos, descoberto em 1873 e escrito, com toda a probabilidade, entre os anos 90 e 100 d.C. O livro contém a seguinte exortação no capítulo 15.3: "Corrijam uns aos outros, não com ódio, mas com paz, como tendes no Evangelho". Neste trecho, a palavra εὐαγγέλιον refere-se evidentemente a um registro escrito. Esta palavra é explícita e muitas vezes repetidamente aplicada a um relato escrito da vida de Cristo em meados do segundo século. O euanggelia plural, significando os quatro Evangelhos, é encontrado pela primeira vez em Justino Mártir, em aproximadamente 152 d. C.

A expressão κατὰ Ματθᾶιον, κατὰ Μάρκον, etc, tem sido frequentemente mal-interpretada. Alguns sustentam que κατὰ simplesmente indica uma relação genitiva de modo que devemos ler: o Evangelho de Mateus, o Evangelho de Marcos, etc. Mas se esta for a ideia pretendida, por que não foi usado o simples genitivo, assim como é empregado por Paulo quando o apóstolo expressa uma ideia similar, τὸ εὐαγγέλιὸν μου?(Rm 2.16; 16.25) Além disso, não se pode afirmar que a preposição κατὰ seja

equivalente ao hebraico *lamedh* de posse, pois a Septuaginta nunca o representa por κατὰ. Outros inferiram, a partir do uso desta expressão, que os Evangelhos não foram escritos pela pessoa indicada, mas moldados conforme o Evangelho, à medida que o pregaram. Mas nesta interpretação, parece muito peculiar que o segundo e o terceiro Evangelhos não tenham sido chamados κατὰ Πέτρον e κατὰ Παῦλον, uma vez que foram redigidos conforme o seu tipo de pregação. A expressão deve ser explicada a partir da consciência da igreja de que há apenas um Evangelho de Jesus Cristo, e indica que nestes escritos temos este Evangelho, formado (ou seja, escrito) pelas pessoas cujos nomes destacam.

É muito evidente que a Igreja Primitiva compreendeu a ideia da unidade do Evangelho. É verdade que o plural de εὐαγγέλιον é utilizado algumas vezes, mas o singular prevalece. Justino fala das memórias que são chamadas de Evangelhos, mas também se expressa assim: "Os preceitos no que é chamado de Evangelho", "estão escritos no Evangelho". Irineu, em um de seus escritos, coloca seu tema da seguinte forma: "O Evangelho é essencialmente quádruplo". Clemente de Alexandria fala "da Lei, dos Profetas e do Evangelho", e Agostinho fala "dos quatro Evangelhos, ou melhor, dos quatro livros que compõem o Evangelho". A palavra em inglês para Evangelho, "Gospel", é derivada do anglo-saxão *gŏdspell*, formado por *gŏd* = Deus e *spel* = história, indicando a história da vida de Deus em carne humana. Não é improvável, no entanto, que a forma original da palavra anglo-saxônica fosse *gōdspell*, de *gōd* = *good* = bom e *spel* = história, sendo esta uma tradução literal do grego εὐαγγέλιον. Isto denota as Boas-Novas de salvação em Cristo para um mundo que perece.

O NÚMERO DE EVANGELHOS RECONHECIDOS PELA IGREJA PRIMITIVA

Em vista do fato de que o primeiro século cristão produziu muitos Evangelhos além daqueles que estão incluídos no nosso Cânon, e que nos dias de hoje muitos negam a autoridade de alguns ou de todos os nossos Evangelhos, é importante saber quantos deles a Igreja Primitiva recebeu como canônicos. Embora os patriarcas apostólicos citem os Evangelhos com frequência, não mencionam seus autores, nem os enumeram.

Eles testemunham a essência e a canonicidade dos Evangelhos, mas não testemunham sua autenticidade e seu número — a não ser de maneira indireta. Com toda a probabilidade, a evidência mais antiga de que a igre-

ja dos primeiros séculos aceitou os quatro Evangelhos que agora temos como canônicos é fornecida pela Peshitta, que provavelmente data da primeira metade do segundo século. E sendo uma tradução, a Peshitta indica o fato de que nossos quatro Evangelhos foram recebidos no Cânon antes mesmo de sua origem, enquanto todos os outros foram deixados de fora. Outro testemunho primitivo é encontrado no Fragmento Muratoriano, um trabalho mutilado do qual o verdadeiro caráter não pode ser determinado hoje, e que provavelmente foi escrito próximo ao ano 170 d.C. Ele começa com as últimas palavras de uma frase que aparentemente pertence a uma descrição do Evangelho de Marcos, e depois diz-nos que "O terceiro livro do Evangelho é o de Lucas". Este Lucas — médico que depois da ascensão de Cristo foi levado por Paulo em suas viagens — após fazer esta declaração, passa a atribuir a quarta posição ao "Evangelho de João, o discípulo do Senhor". A conclusão parece uma garantia perfeita de que os dois primeiros Evangelhos, dos quais a descrição está perdida, são os de Mateus e Marcos. Uma testemunha importante — na verdade a primeira testemunha de um Evangelho quádruplo (ou seja, de um Evangelho que é quatro e ainda assim um só) — é Taciano, o assírio. Seu Diatessarão foi a primeira harmonia dos Evangelhos. A data exata de sua escrita não é conhecida; o significado de seu nome é, obviamente, *[O Evangelho] redigido pelos quatro.*

Sem dúvida, isto aponta para o fato de que a obra foi baseada em quatro Evangelhos, e também implica que estes quatro são os nossos Evangelhos canônicos, uma vez que constituíam a única coleção existente, não precisando assim de outra descrição senão apenas "os quatro". O testemunho de Eusébio está em harmonia com isso quando diz "Taciano, o ex-líder dos Encratitas, tendo de alguma forma estranha feito uma combinação e coleção dos Evangelhos, deu-lhe o nome de o *Diatessarão*, e o trabalho ainda é parcialmente atual" (*Church History, IV,* p.29). Um testemunho muito importante para os nossos quatro Evangelhos é encontrado nos escritos de Irineu (aprox. 120-200) e Tertuliano (aprox. 150-130). O primeiro foi um discípulo de Policarpo, que por sua vez havia desfrutado a instrução pessoal do apóstolo João. Ele pregou o Evangelho para os gauleses e em 178 sucedeu Potino como bispo de Lyon. Em um de seus livros há um longo capítulo intitulado: *"Provas de que não pode haver nem mais nem menos do que quatro evangelistas"*. Olhando para os Evangelhos como uma unidade, ele os chamou de "o Evangelho com quatro faces". E procurou encontrar razões místicas para essa forma quádrupla, mostrando assim o quanto ele e sua geração estavam convencidos de que havia somente quatro Evangelhos

canônicos. Ele compara o Evangelho quádruplo (τετράμορφον) com as quatro regiões da Terra, com os quatro espíritos universais, com os querubins de quatro faces etc. O testemunho de Tertuliano é igualmente explícito. Este famoso patriarca da igreja recebeu uma edueação liberal em Roma, viveu na escuridão pagã até aproximadamente seu trigésimo ou quadragésimo ano, quando se converteu e entrou no ministério. Amargurado pelo tratamento que recebeu nas mãos da igreja, ele foi para o rebanho dos Montanistas, mais ou menos no início do terceiro séeulo.

Ele escreveu inúmeros trabalhos em defesa da religião eristã. Em seu trabalho contra Marcião, ele diz, depois de afirmar que o Evangelho de Lucas havia sido mantido desde a sua primeira publicação: "A mesma autoridade das igrejas apostólicas irá defender os outros Evangelhos que temos na devida sucessão, e através deles, e também de acordo com o seu uso; quero me referir aos Evangelhos dos [apóstolos] Mateus e João, embora o Evangelho publicado por Marcos também possa ser atribuído a Pedro, cujo intérprete era Marcos — pois a narrativa de Lucas também é geralmente atribuída a Paulo, uma vez que é permissível que a publicação dos estudiosos deva ser considerada como o trabalho de seus mestres". Assim como aqueles que vieram antes dele, Tertuliano apelou para o testemunho da antiguidade para provar a canonicidade dos nossos quatro Evangelhos e de outros livros bíblicos; e seu apelo nunca foi negado. Outro testemunho significativo é o de Orígenes, o grande mestre de Alexandria. Eusébio registra, no primeiro livro de seus comentários sobre o Evangelho de Mateus, que ele conhece apenas quatro Evangelhos, como segue: "Tenho aprendido, pela tradição, sobre os quatro Evangelhos, que por si só são incontroversos na igreja de Deus espalhada debaixo do céu, que o Evangelho de Mateus, que antes foi um publicano, mas depois se tornou um apóstolo de Jesus Cristo, foi o primeiro a ser escrito; ... o de Marcos foi o segundo; ... o de Lucas foi o terceiro; ... e o de João foi o último de todos" (*Church History VI,* p.25). O próprio Eusébio, que foi o primeiro historiador da igreja cristã, diz, ao fornecer um catálogo dos escritos do Novo Testamento: "Primeiro devemos colocar o quatérnion sagrado dos Evangelhos". A partir do testemunho que examinamos agora, parece perfeitamente justificável coneluir que a igreja conhecia quatro, e apenas quatro Evangelhos canônicos desde os tempos primitivos; e que estes quatro são os mesmos que ela tem reconhecido desde então. É verdade que o herege Marcião reconheceu apenas o Evangelho de Lucas, e este de forma mutilada, mas sua atitude para com os Evangelhos encontra uma explicação pronta em seu viés dogmático.

A CARACTERÍSTICA LITERÁRIA DOS EVANGELHOS

Os Evangelhos têm uma característica literária particular; eles são *sui generis*. Não existe outro livro ou grupo de livros na Bíblia a que possam ser comparados. Eles são quatro, e ainda assim um só, em um sentido muito essencial; expressam os quatro lados do εὐαγγέλιον de Jesus Cristo. Ao estudarmos os Evangelhos, surge naturalmente a pergunta: como devemos concebê-los? Neste momento não precisamos argumentar que os Evangelhos não são meras coletâneas de mitos e fábulas, com ou sem uma base histórica, como muitos racionalistas querem nos fazer crer. Também não é preciso mostrar detalhadamente que estes livros não são quatro biografias de Jesus. Se os seus autores quisessem ter composto uma biografia, teriam se desapontado. Há, no entanto, um outro equívoco contra o qual devemos advertir, porque é bastante prevalente nos círculos daqueles que aceitam, inquestionavelmente, esses escritos como uma parte da Palavra de Deus, e uma vez que é um obstáculo concreto para uma verdadeira compreensão desses registros de valor inestimável. Referimo-nos à convicção de que os autores dos Evangelhos tinham em mente preparar as gerações seguintes com histórias mais ou menos completas da vida de Cristo. Ao ler estes escritos, descobrimos rapidamente que, encarados como histórias, os livros deixam muito a desejar. Em primeiro lugar, eles nos dizem comparativamente pouco sobre a vida rica e variada de Cristo, da qual sabiam muito (cf. Jo 20.30; 21.25).

Os fatos históricos narrados por João, por exemplo, representam apenas a obra de alguns dias. Seu Evangelho seria, portanto, a vida de Jesus com hiatos. O mesmo acontece com os outros Evangelhos. Em segundo lugar, os materiais — exceto aqueles do início e do fim da vida de Cristo — não estão dispostos em ordem cronológica. Qualquer dúvida que possamos ter sobre este ponto é rapidamente dissipada quando comparamos os Evangelhos. Os mesmos fatos são frequentemente narrados em conexões completamente diferentes.

Há um terceiro aspecto intimamente ligado a este. A relação casual dos acontecimentos importantes que são narrados não é rastreada, exceto em alguns casos, e ainda assim isso é o que se espera nas histórias. E, finalmente, se as narrativas realmente pretendessem ser históricas, por que seria necessário que tivéssemos quatro delas? Os harmonistas geralmente se originaram da concepção errônea à qual nos referimos. Eles estavam cientes, de fato, de que havia uma grande lacuna em todos os Evangelhos, mas

pensaram que poderiam resolver as questões fornecendo o que faltava em um Evangelho a partir de outro Evangelho. Assim, a relação dos Evangelhos uns com os outros foi concebida como suplementar. Mas a obra deles foi condenada ao fracasso; este trabalho danificou as composições requintadas em que eles operavam, e desfigurou a beleza característica dessas produções literárias. Eles eram sempre incertos quanto à verdadeira ordem dos acontecimentos, e não sabiam qual dos evangelistas seria o melhor guia cronológico. Alguns preferiram Mateus, outros escolheram Marcos, e outros seguiram Lucas. E depois de todos os seus esforços para combinar os quatro Evangelhos em uma narrativa contínua com os fatos dispostos na ordem exata em que ocorreram, a obra destes homens deve ser considerada um fracasso. Os Evangelhos não são histórias da vida de Cristo, e em conjunto não formam uma história.

Mas o que são se não são nem biografias nem histórias? Eles são quatro esboços, ou melhor, um retrato quádruplo do Salvador, uma representação quádrupla do κήρυγμα apostólico; um testemunho quádruplo sobre nosso Senhor. Diz-se que o grande artista Van Dyke preparou um retrato triplo de Carlos I para que o escultor pudesse modelar uma semelhança absolutamente fiel do rei. Estes três retratos foram necessários; suas diferenças e semelhanças foram necessárias para que fosse feita uma representação precisa do monarca. Assim acontece no caso dos Evangelhos. Cada um deles nos dá uma certa visão do Senhor, e só os quatro em conjunto nos apresentam o seu retrato perfeito, revelando-o como o Salvador do mundo.

Os κήρυγμα apostólicos haviam conquistado um grande destaque. Seu conteúdo central era a cruz e a ressurreição. Mas em conexão com isto, as palavras e ações do Salvador, além de sua história, também formam o tema da pregação dos apóstolos. E quando este κήρυγμα apostólico foi reduzido à forma escrita, verificou-se que era necessário dar-lhe uma forma quádrupla, para que pudesse responder às necessidades de quatro classes de pessoas: os judeus, os romanos, os gregos e as pessoas que confessavam a Cristo como Senhor; necessidades que representavam os requisitos espirituais de todas as épocas futuras. Mateus escreveu para os judeus e caracterizou Cristo como o grande rei da casa de Davi. Marcos compôs o seu Evangelho para os romanos e imaginou o Salvador como aquEle que opera maravilhas, triunfando sobre o pecado e o mal. Lucas, ao escrever seu Evangelho, tinha em mente as necessidades dos gregos e retratou Cristo como o homem perfeito, o Salvador universal. E João, compondo o seu Evangelho para aqueles que já tinham um conhecimento salvífico do Senhor e tinham a necessidade de uma compreensão mais profunda do

caráter essencial de Jesus, enfatizou a divindade de Cristo, a glória que se manifestou em suas obras. Cada Evangelho é completo em si mesmo e nos familiariza com um determinado aspecto da vida do Senhor. No entanto, somente o Evangelho quádruplo nos fornece uma imagem completa e perfeita daquEle que dá a vida eterna. E só encontramos a verdadeira harmonia dos Evangelhos quando compreendemos as diferentes características que são refletidas nos Evangelhos e vemos como elas se combinam harmoniosamente na mais nobre de todas as vidas — a vida de Cristo.

O PROBLEMA SINÓPTICO

Os três primeiros Evangelhos são conhecidos como os Sinópticos, e seus autores são chamados os Sinoptistas.

O nome deriva do grego, σύν e ὄψις, e se aplica a estes Evangelhos, uma vez que eles, diferentemente do quarto, nos apresentam uma visão comum da vida do nosso Senhor. No entanto, apesar da grande similaridade pela qual estes Evangelhos são caracterizados, eles também revelam espantosas diferenças. Esta notável concordância, por um lado, e estas dissimilaridades evidentes, por outro, constituem um dos problemas literários mais difíceis do Novo Testamento. A questão é se podemos explicar a origem desses Evangelhos de tal maneira que possamos explicar tanto as íntimas semelhanças como as frequentemente surpreendentes diferenças.

Em primeiro lugar, o plano geral destes Evangelhos exibe uma notável concordância. Somente Mateus e Lucas contêm uma narrativa da infância do nosso Senhor, e as suas narrativas da infância são bastante diferentes; mas a história do ministério público de Cristo acompanha, de modo geral, a mesma ordem, em todos os sinópticos. Eles tratam, sucessivamente, da preparação do Senhor para o ministério, de João Batista, do batismo, da tentação, do retorno à Galileia, da pregação em suas aldeias e cidades, da viagem a Jerusalém, da entrada na Cidade Santa, da pregação feita ali, da paixão e da ressurreição.

Os detalhes que se encaixam neste plano geral também são arranjados de uma maneira uniforme, exceto em alguns trechos, em especial no primeiro Evangelho. As mais notáveis diferenças no arranjo dos materiais resultam da narrativa de uma longa série de eventos, conectados com o ministério na Galileia, que é peculiar a Mateus e Marcos (Mt 14.22-16.12; Mc 6.45-8.26) e da história de outra série de eventos, relacionados com a viagem a Jerusalém, que é encontrada apenas em Lucas 9.51—18.14.

Mas não há apenas similaridades nas linhas gerais desses Evangelhos; os incidentes particulares narrados são, em muitos casos, os mesmos em substância e similares, se não idênticos, em forma.

A quantidade de concordâncias que encontramos a este respeito é representada por Norton (*Genuineness of the Gospels,* p. 373), e por Westcott (*Introduction to the Study of the Gospels,* p. 201), da seguinte maneira: Se o conteúdo total do Evangelho é representado por 100, obtemos o seguinte resultado:

Marcos tem 7 peculiaridades e 93 coincidências.

Mateus tem 42 peculiaridades e 58 coincidências.

Lucas tem 59 peculiaridades e 41 coincidências.

Se o total de todas as coincidências for representado por 100, a sua distribuição proporcional será:

Mateus, Marcos e Lucas 53.

Mateus e Lucas 21.

Mateus e Marcos 20.

Marcos e Lucas 6.

Outra estimativa, por versículos, é sugerida por Reuss (*History of the New Testament, I* p. 177):

Mateus, de um total de 971 versículos, tem 330 que são peculiares a ele.

Marcos, de um total de 478 versículos, tem 68 que são peculiares a ele.

Lucas, de um total de 1151 versículos, tem 541 que são peculiares a ele.

Os dois primeiros têm 170 a 180 versículos que faltam em Lucas; Mateus e Lucas, 230 a 240 versículos que faltam em Marcos; Marcos e Lucas, aproximadamente 50 versículos que faltam em Mateus. O número de versículos comuns aos três Evangelhos é de 330 a 370.

As declarações anteriores se referem ao assunto dos sinópticos. Isoladamente, isso pode nos dar uma ideia exagerada da similaridade desses Evangelhos. Para corrigir esta impressão, é necessário ter em mente o fato de que as coincidências verbais, embora sejam notáveis, ainda assim são consideravelmente mais escassas do que seria de se esperar. O Dr. Schaff e seu filho, depois de alguns cálculos baseados em Rushbrookes *Synopticon*, chega aos seguintes resultados: "A proporção de palavras peculiares aos sinópticos é de 28.000 em 48.000, mais da metade.

Em Mateus, 56 palavras em cada 100 são peculiares.

Em Marcos, 40 palavras em cada 100 são peculiares.

Em Lucas, 67 palavras em cada 100 são peculiares.

O número de coincidências comum aos três sinópticos é menor que o número de divergências.

Mateus concorda com os outros dois Evangelhos em 1 palavra a cada 7.

Marcos concorda com os outros dois Evangelhos em 1 palavra a cada 4 ½.

Lucas concorda com os outros dois Evangelhos em 1 palavra a cada 8.

Mas, comparando os Evangelhos, dois a dois, fica evidente que Mateus e Marcos têm muito em comum, e Mateus e Lucas são os que mais divergem.

Metade de Marcos é encontrada em Mateus.

Um quarto de Lucas é encontrado em Mateus.

Um terço de Marcos é encontrado em Lucas.

A conclusão geral desses números é de que todos os três Evangelhos divergem, enormemente, do assunto comum, ou tripla tradição: Marcos, menos, e Lucas, mais (quase duas vezes o número de Marcos). Por outro lado, tanto Mateus como Lucas são mais próximos a Marcos do que Lucas e Mateus, entre si" (*Church History, I* p. 597). Com relação ao exposto acima, devemos ter em mente que essas concordâncias verbais são maiores, não nas partes narrativas, mas nas recitativas, dos Evangelhos. Aproximadamente

uma quinta parte delas é encontrada na parte narrativa do Evangelho, e quatro quintos nas apresentações das palavras do nosso Senhor e outras pessoas. No entanto, esta declaração criará uma falsa impressão, a menos que tenhamos em mente a proporção que existe entre as partes narrativas e as recitativas, que é a seguinte:

	NARRATIVA	RECITATIVA
Mateus	25	75
Marcos	50	50
Lucas	34	66

Considerando o que foi dito, fica perfeitamente claro que os sinópticos apresentam um intrincado problema literário. É possível explicar a origem, de tal maneira que sejam explicadas tanto as similaridades como as diferenças? Durante o século passado, muitos estudiosos se dedicaram, com dolorosa diligência, à árdua tarefa de solucionar este problema. Eles buscaram a solução em diferentes linhas: abordaram várias hipóteses, das quais citaremos apenas as quatro mais importantes. Em primeiro lugar, há o que foi chamado de (embora esse nome não seja completamente correto) a teoria da dependência mútua (*Benutzungshypothese, Agostinho, Bengel, Bleek, Storr*). De acordo com esta teoria, um Evangelho depende do outro, de modo que o segundo emprestou material do primeiro, e o terceiro emprestou tanto do primeiro como do segundo. De acordo com esta teoria, naturalmente, são possíveis seis permutações:

Mateus, Marcos, Lucas.

Mateus, Lucas, Marcos.

Marcos, Mateus, Lucas.

Marcos, Lucas, Mateus.

Lucas, Mateus, Marcos.

Lucas, Marcos, Mateus.

Em todas as formas possíveis, esta teoria encontrou defensores, mas não encontra grande aceitação na atualidade. É verdade que ela parece explicar a

concordância geral de uma maneira muito simples, mas surgem dificuldades sérias quando se tenta determinar qual dos Evangelhos foi o primeiro, qual o segundo e qual o terceiro. Isso fica perfeitamente evidente com base na diferença de opinião entre os adeptos desta hipótese. Além disso, ela não consegue explicar as divergências; ela não explica por que um autor adota a linguagem de seu(s) antecessor(es) até certo ponto, e então, repentinamente, a abandona. Recentemente, passou-se a admitir, no entanto, que esta teoria contém um elemento de verdade.

Em segundo lugar, a hipótese da tradição oral (*Traditions-hypothese, Gieseler, Westcott, Wright*), deve ser mencionada. Esta teoria parte da suposição de que o Evangelho existiu, em primeiro lugar, em uma forma não escrita. Ela supõe que os apóstolos narraram repetidas vezes a história da vida de Cristo, detalhando especialmente os mais importantes incidentes da sua carreira, e frequentemente reiterando as próprias palavras que o seu bendito Senhor proferira. Essas narrativas e palavras eram ansiosamente apreendidas por ouvidos dispostos e armazenadas em memórias fiéis e atentas, pois os judeus tinham o costume de reter o que quer que aprendessem, na forma exata em que haviam recebido a informação. Desta maneira, surgiu uma tradição estereotipada que serviu de base para os nossos atuais Evangelhos. Várias objeções foram propostas contra esta teoria.

Foi dito que, como resultado da pregação dos apóstolos no idioma local, a tradição oral ficou incorporada no idioma aramaico, e, portanto, isso não pode explicar as coincidências verbais nos Evangelhos em grego.

Afirma-se que, quanto mais estereotipada era a tradição, mais difícil é explicar as diferenças entre os sinópticos. Alguém seria capaz de alterar tal tradição, com base na sua própria autoridade? Além disso, esta hipótese não oferece nenhuma explicação a respeito da existência das duas tradições, a tripla e a dupla, isto é, a tradição que está incorporada nos três Evangelhos e aquela que é encontrada apenas em dois deles. A maioria dos acadêmicos agora já abandonou esta teoria, embora ela ainda tenha fervorosos defensores, mesmo na atualidade. E, sem dúvida, ela deve ser levada em consideração para a solução deste problema.

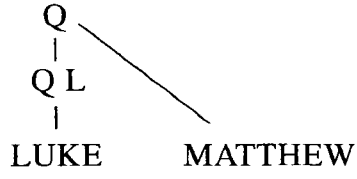
Em terceiro lugar, temos a hipótese de um Evangelho primitivo (*Urevangeliums-Hypothese*) do qual todos os três sinópticos teriam obtido seu material. Segundo G. E. Lessing este Evangelho, que continha um breve relato da vida de Jesus, para o uso de missionários itinerantes, foi escrito no idioma popular da Palestina. Eichhorn, no entanto, afirmou que esse Evangelho foi traduzido ao grego, foi melhorado e enriquecido de várias maneiras, e logo tomou forma em várias redações, que se tornaram a origem dos nossos

atuais Evangelhos. Há pouca concordância entre os defensores desta teoria, no que diz respeito ao caráter exato de sua fonte original. Atualmente, ela encontra pouca aceitação em círculos científicos, mas foi descartada, por várias razões. Não há, absolutamente, nenhum indício desse Evangelho original, nem qualquer referência histórica a ele, o que parece peculiar, em vista de sua importância singular. E, para que a existência de tal fonte seja suposta, como deveríamos explicar a sua alteração arbitrária, para que essas versões editadas viessem a existir. É evidente que, por esta teoria, o problema não é solucionado, mas simplesmente mudado de lugar. Além disso, embora, em sua forma original, esta hipótese explicasse muito bem as concordâncias, mas não as diferenças encontradas nos sinópticos, em sua forma final ela ficou artificial e complicada demais para inspirar confiança e para se parecer com qualquer coisa como uma solução natural para o problema sinóptico.

Em quarto lugar, a assim chamada teoria de fonte dupla, ou de dois documentos (*Combinations-hypothese*, Weisse, Wilke, Holtzmann, Wendt) merece menção, uma vez que é a teoria favorita dos estudiosos do Novo Testamento hoje em dia. Esta hipótese afirma que, para explicar os fenômenos dos Evangelhos, é necessário postular a existência de, pelo menos, dois documentos primitivos, e reconhecer o uso de um Evangelho na composição de outros. A forma em que esta teoria é mais amplamente aceita, na atualidade, é a seguinte: O Evangelho de Marcos foi o primeiro a ser escrito e, seja na forma em que o temos agora, ou em uma forma ligeiramente diferente, foi a fonte da tradição tripla.

Quanto à tradição dupla, que é comum a Mateus e Lucas, estes autores usaram uma segunda fonte que, por falta de conhecimento definido a seu respeito, é chamada simplesmente Q (da palavra alemã Quelle).

Este Q pode ter sido o mesmo que os λόγια de Mateus, mencionados por Pápias, e constituía, provavelmente, uma coletânea dos dizeres do nosso Senhor. As diferenças entre Mateus e Lucas, no caso da tradição dupla, encontram sua explicação na suposição de que, enquanto Mateus se baseou diretamente em Q, Lucas obteve o material correspondente de Q e de outras fontes, ou de um Evangelho primitivo, baseado em Q. Com relação à última suposição, a relação entre Mateus e Lucas com Q seria a seguinte:



Mas ainda assim, o uso de algumas fontes inferiores, tanto por Mateus como por Lucas, deve ser pressuposto. A teoria da fonte dupla pressupõe a existência de uma literatura pré-canônica razoavelmente extensa. Há algumas objeções evidentes também a esta teoria. A suposição de que os λόγια de Mateus fossem algo diferente do hebraico ou do aramaico original do nosso Mateus grego é uma suposição infundada, e não tem nenhum fundamento histórico. Além disso, a teoria não oferece nenhuma explicação para o fato de que os autores, em alguns casos, copiaram, fielmente, o seu original, e, em outros, alteraram o texto com bastante liberdade, ou até mesmo se afastaram dele inteiramente.

E, ao postular o desenvolvimento de uma literatura de Evangelho razoavelmente extensa, anterior à escrita de Mateus e Lucas, isso levou, naturalmente, à teoria de que os nossos Evangelhos foram escritos tarde, e, portanto, com toda probabilidade, não foram escritos por seus conhecidos autores. Além disso, é necessário que creiamos que Lucas incluiu o Evangelho de Marcos no número de histórias evangélicas que o seu Evangelho se destinava a abarcar.

Nenhuma das teorias apresentadas até a atualidade provou ser satisfatória. Há, ainda, uma grande dose de incerteza e confusão no estudo do problema sinóptico; não parecemos estar mais próximos da sua solução do que estávamos há cinquenta anos. O grande objetivo sempre foi explicar a origem dos sinópticos sem levar em consideração o fator sobrenatural que entrou em sua composição. Não duvidamos da importância desses estudos; eles já nos ensinaram muitas coisas boas a respeito da origem desses Evangelhos; mas eles provaram ser insuficientes para levar à solução final para o problema.

Naturalmente, é tolice eliminar este problema, simplesmente apelando à interferência sobrenatural do Espírito Santo. É verdade, se cremos na inspiração mecânica da Bíblia, não existe um problema sinóptico. Isto, no entanto, é bastante diferente para aqueles que creem que as Escrituras foram inspiradas de uma maneira orgânica. Quanto mais naturalmente concebermos a origem destes textos, melhor será, se apenas não perdermos de vista a operação do fator divino, da orientação, a influência inspiradora do Espírito Santo (Cf. Kuyper, *Encyclopedie III,* p. 51).

Não é suficiente concordar com Urquhart (*New Biblical Guide VII,* p. 357), de que a chave para o problema está no fato de que os Evangelhos Sinópticos são, todos eles, a obra de um só autor, e cada livro está servindo a um propósito distinto. No entanto, esta declaração contém duas importantes verdades que deveriamos ter em mente.

Em qualquer tentativa de explicar as similaridades dos sinópticos, é preciso que se faça concessão para a influência da tradição oral. É muito natural supor que, uma vez que os apóstolos, durante algum tempo, trabalharam juntos em Jerusalém, liderados por Pedro, um tipo particular de tradição, talvez de Pedro, tenha se tornado propriedade comum desses primeiros pregadores e seus primeiros ouvintes. E, como a vida de Cristo representou um elemento muito importante para a vida de seus apóstolos, e eles sentiam a suprema importância de suas palavras, é também razoável supor que eles tivessem o objetivo de inculcar os ensinamentos do nosso Senhor em seus ouvintes, na forma exata em que Ele os forneceu. É igualmente racional supor que, em uma ocasião comparativamente anterior, o desejo de escapar à incerteza que sempre acompanha a tradição oral, levou à composição de breves narrativas de Evangelho, contendo, em especial, os dizeres e os sermões do nosso Senhor. Estas suposições estão em total harmonia, também, com os versículos iniciais do Evangelho de Lucas: "*Tendo, pois, muitos empreendido pôr em ordem a narração dos fatos que entre nós se cumpriram, segundo nos transmitiram os mesmos que os presenciaram desde o princípio e foram ministros da palavra, pareceu-me também a mim conveniente*... etc." Alguns desses antigos documentos podem ter sido escritos em aramaico e outros, em grego. A base assim estabelecida pelos autores do nosso Evangelho explica, de uma maneira muito natural, muitas das concordâncias que são encontradas nos sinópticos. E aquelas que não podem ser explicadas dessa maneira podem ter resultado, diretamente, da influência orientadora do Espírito Santo, que guiou os autores também na escolha de suas palavras. Esses três Evangelhos são, em um sentido muito real, a obra de um só Autor.

Ao buscar a explicação para as diferenças que são encontradas nos Evangelhos sinópticos, devemos ter em mente, em primeiro lugar, que eles não são estórias, mas lembranças, textos históricos. Na escrita de tais textos, cada um dos autores teve o seu próprio propósito. Mateus, escrevendo para os judeus, tinha o propósito de apresentar Cristo como o Rei, o grande Filho de Davi; Marcos, que destinou seu Evangelho aos romanos, se empenhou para apresentar um retrato vívido do Trabalhador vigoroso e poderoso, que vence as forças do mal; e Lucas, que se dirigiu aos gregos e ajustou o seu Evangelho às necessidades do seu público, procurou descrever Cristo como o Salvador universal, como uma pessoa com grandes e amplas simpatias. Esta diversidade de objetivos explica, em grande parte, as variações

apresentadas nos Evangelhos, isto é, as omissões, de um lado, e adições, de outro, as diferenças na distribuição e organização do material, etc. Os autores dos Evangelhos selecionaram, em meio à grande quantidade de antigas tradições, o material que era adequado ao seu propósito, e o usaram de maneira proveitosa. A diferença entre os sinópticos não é acidental, não é o resultado do uso casual de certas fontes. E, onde os ensinamentos idênticos de Cristo são, às vezes, encontrados em diferentes formas, devemos nos lembrar, em primeiro lugar, de que o Senhor pode ter proferido a mesma verdade em ocasiões diferentes, de formas variadas; e, em segundo lugar, que os sinóptieos nem sempre apresentam as palavras idênticas às do Salvador, mas são tão guiados pelo Espírito Santo que apresentam uma representação exata dos ensinamentos do Senhor, talvez de uma forma mais bem adaptada aos seus propósitos que o original teria sido (Cf. Kuyper, *Diet. Dogm.*, Locus de *Sacra Scriptura II,* p. 131 *f.*; Gregory, *Why Four Gospels*; Van Leeuwen, *Literatuur en Schriftuur* p. 14 *ff.*; Urquhart, New Biblical Guide VII, pp. 328-428).

Para estudos adicionais sobre o problema sinóptico, sugerimos a leitura das seguintes obras: Norton, *Genuineness of the Gospels; Westcott, Introduction to the Study of the Gospels*; Arthur Wright, *A Synopsis of the Gospels in Greek*; Holdsworth, *Gospel Origins*; Buckley, *Introduction to the Synoptic* Problem; Hill, *Introduction to the Life of Christ;* Reuss, History *of the New Testament I* pp. 163-218 (onde há menção da literatura alemã mais importante); e as várias Introduções de Davidson, Weiss, Zahn, Julicher, Salmon e outros.

A RELAÇÃO ENTRE O EVANGELHO DE JOÃO E OS SINÓPTICOS

Depois de ressaltar a notável concordância entre os Evangelhos Sinópticos e mencionar algumas das tentativas de explicações para esta característica, devemos considerar a diferença igualmente espantosa que existe entre os sinópticos, de um lado, e o Evangelho de João, do outro. Esta diferença é tão grande que até mesmo mentes não treinadas a percebem, imediatamente. Consequentemente, surge a pergunta: Como poderíamos explicar isso? Este é, na realidade, o problema joanino. As diferenças que são encontradas podem ser convenientemente organizadas em duas classes: 1) Diferenças que dizem respeito ao curso externo dos eventos no mi-

nistério do Senhor; e, 2) Diferenças com respeito à forma e ao conteúdo dos ensinamentos de Cristo.

I. Diferenças que dizem respeito ao curso externo dos eventos no ministério do Senhor.

a. Segundo os sinópticos, a cena principal da atividade do Senhor é a Galileia. Ele vai a esta província do norte, logo depois que João Batista é preso, e, aparentemente, Ele não volta à Judeia, até a última Páscoa. A descrição que temos no Evangelho de João é bastante diferente. Pouco é dito a respeito do ministério na Galileia, ao passo que a atividade de Cristo na Judeia ocupa grande parte de suas páginas. Grande parte da obra de que João fala foi realizada em Jerusalém.

b. Os três primeiros Evangelhos mencionam uma única Páscoa, em sua narrativa do ministério público de Cristo, ou seja, aquela no fim da sua vida. Isso levou muitos à convicção de que o ministério público do Senhor se limitou ao período de um ano. No Evangelho de João, por outro lado, temos três Páscoas definitivamente mencionadas, ao passo que há, provavelmente, uma alusão a uma quarta Páscoa, em 5.1. A julgar por isto, a duração do ministério do Senhor foi de pelo menos dois anos, e possivelmente, três.

c. As pessoas com quem Jesus lida, basicamente, não são as mesmas nos sinópticos e no Evangelho de João. Nos três primeiros Evangelhos, vemos Jesus atuando junto aos camponeses galileus e pregando a eles o Evangelho do Reino, ao passo que no quarto, os judeus (a maneira como João se refere aos líderes do povo, isto é, os principais dos sacerdotes, os escribas e os fariseus) estão, de modo geral, no primeiro plano, e certos indivíduos, que não são citados, ou são meramente nomes, nos sinópticos, são muito proeminentes no Evangelho de João, como, por exemplo, Filipe, Natanael, a samaritana, Maria Madalena e Tomé.

d. A atitude dos judeus com relação a Jesus parece ser bastante diferente nos Evangelhos Sinópticos e no Evangelho de João. Segundo os sinópticos, Jesus obtém um grande sucesso, no princípio. As multidões correm para Ele, se alegram em ouvi-lo e se maravilham com os seus ensinamentos e a sua obra. E é somente depois que Ele mostra, claramente, que não veio para estabelecer um reino terreno, que o entusiasmo do povo esmorece, e Ele começa a preparar os seus discípulos para o seu sofrimento e a sua morte. O Evangelho de João dá a entender que, desde o início do ministério de Cristo em Jerusalém, os corações dos judeus estavam cheios de um ódio, que foi crescendo gradualmente, e chegou ao seu ápice depois da ressurreição de Lázaro, e finalmente, resultou na crucificação do Senhor da glória.

e. Há, também, vários detalhes em que o Evangelho de João não está de acordo com os sinópticos. Vamos mencionar apenas alguns dos exemplos mais importantes. Nos Evangelhos sinópticos, encontramos a purificação do templo no final do ministério público de Cristo, ao passo que João insere este evento no início do seu ministério. Há também a representação da morte do Senhor. Os sinópticos nos dão a impressão de que Cristo comeu a Páscoa na noite do 14º dia de Nisã, e foi, portanto, crucificado no 15º dia; ao passo que o Evangelho de João parece dizer, com igual clareza, que Ele comeu a Páscoa no dia anterior à ocasião e morreu à mesma hora em que o cordeiro simbólico da Páscoa foi morto.

II. Diferenças com respeito à forma e ao conteúdo do ensinamento do nosso Senhor.

a. Há uma espantosa diversidade na forma em que o ensinamento de Cristo é transmitido. Nos sinópticos, temos dizeres breves e incisivos do Senhor, que, em alguns casos estão, e em outros, não, conectados com o que os precedem ou seguem. No Evangelho de João, por outro lado, encontramos sermões longos e eloquentes, intimamente relacionados com os sinais, os prodígios, os milagres do nosso Senhor. Os três primeiros Evangelhos contêm um número considerável de parábolas, que estão, estranhamente, ausentes do quarto Evangelho, onde temos, em vez delas, algumas poucas alegorias, tais como a da porta do curral, a do bom Pastor, e a da videira verdadeira. O estilo do Evangelho de João também é diferente dos sinópticos.

O estilo dele é mais hebraico, com declarações breves, construção simples e sentenças, normalmente, conectadas com a conjunção e. Este estilo está presente também nos sermões de Cristo, de modo que, em alguns casos, é muito difícil, senão impossível, dizer, exatamente, onde terminam as palavras do Senhor e onde começam as do evangelista, ou vice-versa. Isto se observa, especialmente, no capítulo 3.

b. Há uma diferença igualmente grande no conteúdo do ensinamento do Senhor. Nos sinópticos, o tema central de que Cristo fala é o Reino de Deus. Ele fala da origem desse reino, da sua natureza, dos seus súditos, do seu Rei, das suas exigências, da sua justiça, dos seus inimigos e da sua glória futura. É inútil procurar no quarto Evangelho uma linha de pensamento correspondente. Ali, o reino de Deus é mencionado uma única vez, na conversa do nosso Senhor com Nicodemos. O próprio Cristo é o tema principal dos sermões encontrados no Evangelho de João. O Senhor fala da sua origem celestial, do seu caráter essencial e do seu retorno à glória.

Ele se apresenta aos judeus como o Messias, o Filho de Deus, o Maná Celestial, a Água da Vida, o Verdadeiro Libertador, a Luz do Mundo, o Bom Pastor, a Ressurreição e a Vida, etc. Nos sinópticos, vemos que Jesus fala de si mesmo apenas ocasionalmente, e próximo ao fim do seu ministério. Com relação a isso, podemos observar que a revelação que Cristo faz de si mesmo, tanto por suas palavras como por suas obras, difere enormemente nos sinópticos e no quarto Evangelho. Nos sinópticos, Jesus começa falando do Reino, e faz pouca menção ao Rei. Ele revela apenas gradualmente o seu verdadeiro caráter, e é somente quando o seu ministério público já está bem avançado que Pedro é levado à confissão: "Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo". Somente na última semana de sua vida, Jesus deixa de lado toda a reserva e fala claramente de si mesmo, como o Messias enviado por Deus Pai. No entanto, no Evangelho de João, tudo está bastante claro, desde o princípio. João Batista aponta para Cristo como "o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo"; à samaritana, Jesus diz: "Eu o sou"; e aos judeus que compareceram à festa, Ele fala claramente sobre a relação singular que tem com o Pai. Isto está intimamente relacionado com outro fato. Nos Evangelhos sinópticos, a humanidade de Cristo se faz muito proeminente. Nós o vemos ali, basicamente, como o Salvador que assume a nossa natureza, compartilha de nossas fraquezas, e é tentado, exatamente como nós, embora sem pecado.

O quarto Evangelho, por outro lado, enfatiza a divindade de Cristo. Nós já vemos isso no início do Evangelho: "No princípio, era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus". Ele nos impressiona nos sinais que Deus fez para revelar a sua glória, e nos sermões que revelam a sua natureza essencial, o fato de que Ele desceu em glória, o fato de que Ele existe em glória e de que retorna à glória que possuía desde a fundação do mundo; e isso ecoa em nossos ouvidos, quando ouvimos a confissão de Tomé: "Senhor meu, e Deus meu". Há, atualmente, muitos críticos que exacerbam essas diferenças, convertendo-as em discrepâncias, e encontram nelas motivos para rejeitar a autoria de João. Eles afirmam que o quarto Evangelho é um tratado escrito com forte influência teológica, inspirado pela controvérsia a respeito da pessoa de Cristo, no século II. O grande obstáculo, para eles, é o ensinamento muito claro, que está contido neste Evangelho, a respeito da divindade de Cristo. Isso, sustentam eles, só poderia ser o fruto de preconceitos teológicos. E o grande desejo, por parte do autor, de estabelecer isto sem sombra de dúvida, deve explicar muitos dos outros aspectos especiais que caracterizam este Evangelho. Esta explicação contém uma falsidade e também uma verdade.

Um estudo cuidadoso do Evangelho de João, um estudo que leva em consideração o seu verdadeiro caráter, não sustenta a alegação de que várias das diferenças entre o Evangelho de João e os sinópticos chegam a ser discrepâncias. Tampouco revela diferenças que não possam ser justificadas de uma maneira perfeitamente natural. Desejamos ressaltar, em primeiro lugar, que não há apenas dissimilaridades, mas também correspondências, entre esses Evangelhos. Os incidentes que vemos mencionados em todos os Evangelhos são os seguintes: o batismo de João, a refeição para os cinco mil, o caminhar sobre as águas, a unção em Betânia, a entrada triunfal, a última ceia, a traição, o julgamento, a crucificação, o sepultamento e a ressurreição. Naturalmente, em alguns casos, variam os detalhes das narrativas. Além dessas narrativas paralelas, há muitas passagens em que encontramos imagens, dizeres ou palavras que encontram sua correspondência nos Evangelhos Sinópticos. Davidson diz que aproximadamente um terço do material no Evangelho de João está de acordo com o dos sinópticos.

É evidente, com base no que acabamos de ver, que a diversidade é maior que a similaridade, e a grande pergunta é: Como devemos entender as diferenças? Para indicar a maneira como devemos procurar uma solução para este problema, chamamos a atenção para vários aspectos.

1. Não devemos perder de vista o verdadeiro caráter do texto de João. Nem ele, nem os demais Evangelhos pretendem ser histórias completas daquilo que o Senhor fez e disse durante a sua vida na carne. Se eles declarassem ser isso, seria extremamente desapontador, uma vez que tudo o que João narra aconteceu em alguns poucos dias. Como os Evangelhos Sinópticos, o de João é um retrato escrito do Senhor, é um testemunho dEle a partir de um ponto de vista particular, e representa uma fase do κήρυγμα apostólico. Devemos admitir o princípio da seleção e da organização seletiva na composição desta obra.

O objetivo de João foi descrever o Senhor de um ponto de vista particular. Por isso, escolheu dentre a grande quantidade de tradição apostólica quer oral, quer escrita os materiais que melhor se adequavam ao seu propósito, e os organizou da maneira mais eficaz, levando em consideração, tanto quanto possível, a ordem cronológica em que aconteceram os eventos. Devemos ter esta verdade geral em mente, se quisermos entender as diferenças entre o Evangelho de João e os sinópticos.

2. No entanto, o grande fator controlador, na construção deste Evangelho, foi o objetivo do autor. Portanto, é necessário que tenhamos algum

entendimento disso. Felizmente, não precisamos fazer conjeturas, porque o próprio João nos diz qual foi o propósito que teve em mente, ao escrever este Evangelho. Ele diz, em 20.31: "Estes... foram escritos para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome". De acordo com esta declaração, o apóstolo tinha um duplo objetivo, um deles teórico e o outro, prático, um deles próximo e o outro, distante.

O objetivo teórico do evangelista era duplo: ele queria mostrar, de uma maneira convincente, que o Jesus histórico era o Cristo, enviado por Deus, para a salvação do mundo; e que este Cristo não era um mero homem, mas o próprio Filho de Deus, que, em seu estado pré-existente, compartilhou da glória divina, uma glória que Ele irradiou, mesmo quando habitou entre os homens, na forma de um servo, e que brilharia novamente em esplendor celestial, depois que Ele tivesse concluído a sua tarefa. O autor também desejava apresentar este Cristo, este Filho de Deus, aos seus leitores, de tal maneira que eles pudessem ser levados a crer nEle, e para que eles, sendo unidos a Cristo, a fonte da vida, pela fé, pudessem ter a vida eterna.

Tendo isto em vista, João, naturalmente, escolheu os sinais e sermões do Senhor que melhor se adaptavam à finalidade de exibir a sua glória e levar outras pessoas à fé nEle. João quase parece nos dizer isso pessoalmente, quando conclui, com as seguintes palavras, a sua narrativa do primeiro milagre que o nosso Senhor realizou, em Caná: "*Jesus principiou assim os seus sinais em Caná da Galileia e manifestou a sua glória, e os seus discípulos creram nele*". João considera os milagres de que fala como σημεῖα que exibem a divina grandeza de Cristo. E ele se limita, quase que exclusivamente, àqueles de que pode dizer que levaram os homens a crer em Cristo, ou cujo significado simbólico o próprio Cristo ressalta, em seus sermões, como:

- A conversão de água em vinho, em Caná ("e os seus discípulos creram nele"). A cura do filho do oficial, em Caná (Cafarnaum) ("e creu ele, e toda a sua casa").

- A cura do homem paralítico, junto ao Tanque de Betesda (Cristo, o restaurador da vida).

- A refeição para cinco mil pessoas, perto de Betsaida. (Cristo, o alimento espiritual, o maná celestial).

- A restauração da visão do cego, em Jerusalém (Cristo, a luz do mundo).

- A ressurreição de Lázaro, em Betânia. (Cristo, a ressurreição e a vida).

Em conformidade com o seu propósito, o Evangelho também registra sermões do Senhor que servem para explicar os σημεῖα, para exibir o relacionamento único e singular que Cristo tem com o Pai, para acentuar a autoridade de Cristo, para enfatizar o caráter divino da sua missão, etc. Além disso, João apresenta vários indivíduos, para nos mostrar como Jesus trabalhou, para levá-los à convicção de que Ele era o Cristo, o Filho de Deus, como, por exemplo, Natanael, Nicodemos, a samaritana e Tomé.

Se tivermos em mente essas coisas, muitas das diferenças entre este Evangelho e os sinópticos são imediatamente explicadas. Tendo em vista o seu objetivo, João, naturalmente, fala de Cristo, e não do reino de Deus, introduz o que quer que acentue a divindade do nosso Senhor e mostra, tanto quanto possível, que Cristo se revelou como o Messias desde o princípio da sua carreira pública. Mas, fazendo isto de uma maneira histórica, ele não pode representar os camponeses da Galileia, mas apenas os líderes dos judeus nos dias de Jesus, como os recipientes desta revelação, pois foi somente a eles, que eram versados nas Escrituras, que Cristo falou de maneira explicita, desde o princípio, e foi, principalmente, a eles que expressou o seu modo de pensar em sermões profundos, e não em parábolas.

Isto, por sua vez, determina o período de que João fala, em seu Evangelho, e também explica por que menciona tantas festividades, porque foi quase exclusivamente nessas ocasiões que Jesus visitou Jerusalém e entrou em contato com os escribas e com os principais dos sacerdotes. Isto também esclarece a diferença de atitude dos judeus, com relação a Jesus. Durante muito tempo, os galileus estiveram ligados a Cristo e se maravilharam com suas palavras e obras. Mas o espírito de oposição se ergueu especialmente próximo do fim dos trabalhos de Cristo entre eles, e, principalmente, pelas maquinações dos fariseus que vieram dc Jerusalém. Os líderes dos judeus na Judeia, por outro lado, odiaram Jesus praticamente desde o princípio de seu ministério público. O seu ódio era proporcional ao conhecimento que recebiam de Cristo.

3. Cada tentativa de solucionar o problema joanino deve também admitir o fato de que João estava familiarizado com os demais Evangelhos, e evitava, para manter a consistência com o seu objetivo, a repetição de fatos que já eram conhecidos. Não temos dúvida de que João havia lido os outros Evangelhos antes de escrever o seu. Há algumas características, em seu Evangelho, que podemos entender somente considerando essa suposição. Segundo 21.19, João provavelmente escreveu o seu Evangelho depois da morte de Pedro, e, portanto, comparativamente tarde. Certa-

mente, ele não seria tão estranho, em seu próprio mundo de pensamento, a ponto de não conhecer os Evangelhos que já haviam sido escritos. Vemos que, em várias passagens, o evangelista confia que seus leitores já têm um conhecimento prévio. Ele não descreve a instituição da Ceia do Senhor em seu Evangelho; ele supõe, claramente, em 6.51-58 que os seus leitores já teriam conhecimento disso. Embora não apresente uma descrição da ascensão, ele assume que esse fato é bastante conhecido (6.62; 20.17. Cf. também 1.40; 3.24; 6.70, etc). Em vários casos em que as pessoas apresentadas no Evangelho interpretam equivocadamente o Senhor, o autor não considera necessário explicar para os seus leitores o que Jesus realmente quis dizer, porque sabia que eles mesmos seriam capazes de corrigir o erro (cf. 7.35, 36; 3.4; 4.15; 6.52). A este respeito, é muito importante considerar também que João não se digna a responder objeções que são levantadas contra a qualidade messiânica de Cristo. Observe, por exemplo, 1.45, 46; 7.41, 42; 7.52. O evangelista não apresenta nem uma sugestão para a solução da dificuldade que surge tão repetidamente. Só podemos entender isto supondo que ele estava ciente do fato de que os seus leitores sabiam, com base nos outros Evangelhos, como solucionar o problema. Evidentemente, João havia lido os outros Evangelhos, e isto explica como ele conseguiu evitar, em grande parte, o que eles já haviam levado ao conhecimento do povo.

4. Finalmente, devemos também ter em mente que a individualidade do autor se exibe em sua produção literária. João tinha um espírito profundamente meditativo, que bebia profundamente da fonte da vida. Ele buscou o campo principal de ação na carreira do nosso Salvador; ele ponderava sobre o lado oculto do misterioso, a vida maravilhosa do seu Mestre. João era o mais bem qualificado, de todos os apóstolos, para descrever a grandeza divina do Senhor. E não foi uma pequena realização sua, o fato de que apresentou as mais profundas verdades, da maneira mais simples. A simplicidade de sua linguagem é uma característica marcante do quarto Evangelho. Ela se deve, em parte, sem dúvida, à idiossincrasia de João, e em parte, ao seu hábito de considerar o cristianismo em seus relacionamentos mais fundamentais. Não deve nos surpreender o fato de que encontramos o mesmo estilo nos sermões de Cristo, pois nestes, também, o estilo é, em grande parte, o de João. Nem João, nem os outros evangelistas, nos dão sempre as palavras exatas de Jesus. É verdade que, em geral, ele emprega o discurso direto, para introduzir as palavras do Salvador, mas isto é, meramente, um costume oriental, e não significa que as palavras fossem usadas exatamente

daquela maneira. Mas o Espírito de Deus guiava o autor de tal maneira, que ele reproduz, ainda que, possivelmente, em uma forma diferente, as exatas verdades que Jesus procurou inculcar em seus ouvintes. E este Espírito, que é, também, o Espírito de Cristo, dando fé destas palavras, faz delas, realmente, as palavras de Cristo, como se elas tivessem sido a reprodução exata das palavras que Jesus havia usado, ao dirigir-se aos judeus.

A INSPIRAÇÃO DOS EVANGELHOS

Durante o século passado, a origem humana dos Evangelhos foi cuidadosamente investigada. Com muita paciência e estudo, cada capítulo e versículo destes textos foi examinado e avaliado com relação à sua suposta fonte suprema. A discussão do fator divino que operou na composição desses livros, no entanto, esteve notavelmente ausente desses estudos. E esta negligência não é o resultado do acaso, mas de um plano deliberado. Hoje em dia, um grande número de estudiosos não acredita em nenhuma inspiração especial para estes textos; outros, que não desejam negar a inspiração divina, ainda assim afirmam que a sua reivindicação desta prerrogativa deve depender da investigação histórica de sua origem.

No século passado, muitos estavam acostumados a rotular os Evangelhos, de modo desdenhoso, como narrativas fictícias, escritas por alguns fanáticos religiosos, que, deliberadamente, mentiram a respeito de Jesus. Esta opinião grosseira e infundada não encontra grande aceitação hoje em dia. As pessoas, intuitivamente, deixam essa posição e sentem que precisam adotar uma atitude mais respeitosa com relação aos Evangelhos. Agora, elas os consideram como o produto da engenhosidade da igreja, parte reverente, e parte inconsciente, ou como a expressão da consciência corporativa e do espírito corporativo da primeira comunidade cristã. Há alguns que chegam a dizer: "Ainda assim, é claro, eles são simplesmente produções humanas, que contêm, além de uma grande dose de verdade, uma boa quantidade de material mítico e lendário".

Contra esta posição, nós declaramos que os Evangelhos foram escritos por homens, que foram inspirados pelo Espírito Santo, e que, portanto, são narrativas absolutamente dignas de confiança e genuínas a respeito da vida do nosso Senhor. São registros inspirados. Eles constituem um dos mais preciosos frutos da inspiração apostólica, uma vez que são a única, e, ao mesmo tempo, toda a personificação literária do κήρυγμα apostólico.

A essência daquilo que os apóstolos pregavam está contida nestes textos. Agora, como os profetas, na antiga dispensação, os apóstolos, na nova, eram inspirados pelo Espírito Santo. O Novo Testamento deixa isto bastante evidente. Considere as promessas que o nosso Senhor deu aos seus discípulos: "...naquela mesma hora, vos será ministrado o que haveis de dizer. Porque não sois vós quem falará, mas o Espírito de vosso Pai é que fala em vós" (Mt 10.19,20); "Mas aquele Consolador, o Espírito Santo, que o Pai enviará em meu nome, vos ensinará todas as coisas e vos fará lembrar de tudo quanto vos tenho dito" (Jo 14.26); "Mas, quando vier aquele Espírito da verdade, ele vos guiará em toda a verdade, porque não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará o que há de vir.

Ele me glorificará, porque há de receber do que é meu e vo-lo há de anunciar" (Jo 16.13,14). Observe, também, que estas promessas foram inicialmente cumpridas no dia de Pentecostes. Em Atos 2.4, lemos: "E todos foram cheios do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem". E, depois desse dia, os apóstolos tiveram consciência de que eram guiados pelo Espírito de Deus. Paulo afirma, em 1 Coríntios 2.11-13, "Porque qual dos homens sabe as coisas do homem, senão o espírito do homem, que nele está? Assim também ninguém sabe as coisas de Deus, senão o Espírito de Deus. Mas nós não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que provém de Deus, para que pudéssemos conhecer o que nos é dado gratuitamente por Deus.

As quais também falamos, não com palavras de sabedoria humana, mas com as que o Espírito Santo ensina, comparando as coisas cspirituais com as espirituais". E, em 2 Coríntios 13.2b, 3, "mas agora, estando ausente, o digo aos que antes pecaram e a todos os mais que, se outra vez for, não lhes perdoarei, visto que buscais uma prova de Cristo que fala em mim, o qual não é fraco para convosco; antes, é poderoso entre vós". Estas poucas passagens, que poderiam, facilmente, ser multiplicadas, devem bastar por enquanto.Alguns, que admitem a inspiração dos profetas, não acreditam que os apóstolos também fossem inspirados, porque, no seu caso, eles não ouvem a fórmula familiar, "assim diz o Senhor", nem contemplam os fenômenos característicos que acompanhavam a inspiração dos profetas. Eles não distinguem entre diferentes tipos de inspiração. Há, em especial, três pontos de interesse entre a inspiração dos profetas e a dos apóstolos.

1. Sob o Antigo Concerto, o Espírito Santo não habitava na igreja, mas operava exteriormente nos crentes. Assim também foi o caso dos profetas. O Espírito Santo se apossou deles, suprimindo, às vezes, a sua personalidade, até certo ponto, e então empregou a consciência deles para realizar os seus propósitos. Na nova dispensação, no entanto, Ele assumiu a sua morada na igreja, e, em primeiro lugar, nos apóstolos, que deveriam ser a fundação da igreja; e então, identificando-se, em grande parte, com a vida consciente deles, os usou, como instrumentos, para produzir a sua grande revelação.

2. No caso dos profetas, era a entrada de um elemento estranho, um poder estranho em suas vidas, e algo extraordinário que os impelia a profetizar. Era um poder a que eles não conseguiam resistir, porque vinha como um fogo que ardia dentro deles. Com os apóstolos, por outro lado, era o Espírito que os habitava, em conexão com a sua tarefa oficial, que os orientava a falar a Palavra de Deus. A inspiração dos profetas era intermitente; a dos apóstolos, contínua, na realização de seus deveres apostólicos regulares.

3. Os profetas falavam frequentemente a respeito de coisas visíveis e invisíveis, ao passo que os apóstolos falavam sobre coisas que conheciam e viam. Com relação a isto, o Espírito Santo não opera pela mesma faculdade nos profetas e também nos apóstolos. No caso dos profetas, era a imaginação, e no caso dos apóstolos, era o entendimento, em especial a memória e a reflexão, que constituía o meio da revelação divina. Portanto, os profetas, em geral, falavam em linguagem poética e simbólica, ao passo que os apóstolos, de modo geral, revestiam o seu pensamento de prosa normal. No caso dos Evangelhos, a inspiração dos apóstolos estava acima de todo o caráter de um ὑπόμνησις (cf. Jo 14.26).

Esta inspiração apostólica deu origem ao κήρυγμα dos apóstolos, mas não explica os registros infalíveis que temos a este respeito nos Evangelhos. Além da inspiração apostólica, devemos levar em consideração uma inspiração separada, gráfica ou de transcrição, para que possamos entender completamente a origem divina dos Evangelhos.

Os autores foram guiados pelo Espírito de Deus para comporem esses textos, dando à pregação dos apóstolos uma forma escrita definida. Eles foram guiados na escolha do seu material, e na sua organização apropriada, e na escolha de suas palavras e expressões, de modo que os seus registros são, verdadeiramente, uma parte da Palavra de Deus para a igreja

de todas as eras. A pergunta naturalmente surge, se temos alguma razão para pensar que os Evangelhos foram tão inspirados. Como resposta poderíamos dizer que sim, temos, embora não nos adulemos com a ideia de que estas razões convenceriam a alguém que não tivesse a inclinação de aceitar as Escrituras como a verdadeira Palavra de Deus.

1. O conteúdo dos Evangelhos testemunha a sua origem divina. Encontramos, neles, um retrato quádruplo do Salvador. Há muitas diferenças nos retratos individuais, no entanto, juntos, eles formam uma grande unidade. Quatro autores, cada um deles retratando a vida de Cristo à sua própria maneira, e que, em grande parte, não conheciam os escritos dos demais, nem se baseavam neles, de modo que os seus retratos individuais se misturem em um todo harmonioso; é maravilhoso, e somente pode ser entendido se supusermos que estes quatro autores foram agrupados, de modo inequívoco, pelo mesmo Espírito.

Os Evangelhos são, verdadeiramente, a obra de um Autor. E a vida que é retratada neles é uma vida divina, insondável, misteriosa, que, de longe, supera o entendimento humano. No entanto, essa vida incomparável, essa vida divina foi tão fielmente retratada, com um conhecimento tão profundo quanto ao seu verdadeiro caráter e seus mistérios ocultos, e de uma maneira tão simples, natural, inocente, que este tem sido o milagre dos séculos. Poderia o homem, sem o auxílio de um poder superior, descrever essa vida? Não; somente aqueles que foram inspirados pelo Espírito Santo estavam à altura da tarefa.

2. Tomando por certa a inspiração do Antigo Testamento, que é provada, de modo conclusivo, pelas palavras de Jesus e dos apóstolos, pensamos que ele exige um complemento inspirado. Ele abrange o período de preparação, que é profético de uma realização futura, o momento em que a igreja estava em sua infância, que aponta para a maturidade de uma época futura. Antigo Testamento está cheio de profecias que aguardam cumprimento; ele contém a sombra que é lançada diante do corpo que virá, que fica cada vez mais distinto à medida que passam os séculos, até que, por fim, parece que o corpo surgirá imediatamente; no entanto, não o faz — o Antigo Testamento precisa de um complemento. E, em harmonia com isso, este complemento também deve ser inspirado. De nada serviria a inspiração do Antigo Testamento, se aquilo em que ele culmina não fosse inspirada. A garantia divina estaria faltando.

3. Pelo menos dois dos nossos Evangelhos foram escritos por apóstolos que, falando aos seus contemporâneos, foram inspirados pelo Espírito de Deus. Seria uma anomalia que eles fossem guiados pelo Espírito Santo em seu testemunho oral a favor de Cristo, porém sem esta orientação divina para perpetuar o seu testemunho para todas as gerações futuras. Foi a vontade de Deus que o povo, até o fim do mundo, cresse nEle, por meio da palavra dos apóstolos (Jo 17.20; 1 Jo 1.3). Portanto, era da maior importância que houvesse um registro infalível do seu testemunho.

4. Há algumas passagens das Escrituras que indicam a inspiração dos registros do Evangelho. O mais antigo, Lightfoot, (*Works IV* pp. 1193, 114; *XII,* p. 7, e, acompanhando-o, *Urquhart, The Bible its Structure and Purpose I Ch.,* p. 5), encontram uma prova da inspiração do Evangelho de Lucas (Lc 1.3), onde traduzem as palavras παρηκολουθηκότι ἄνωθεν como "havendo-me já informado minuciosamente de tudo das alturas". Esta interpretação é favorecida pelo fato de que ἄνωθεν tem este significado, em oito das treze vezes em que aparece no Novo Testamento, e em três dos casos restantes significa outra vez, embora seja traduzida como "desde o princípio" somente aqui e em Atos 26.4. O propósito expresso de Lucas, ao escrever o seu Evangelho, também está em perfeita harmonia com a tradução das alturas.

Ele escreve a Teófilo, "para que conheças a certeza das coisas de que já estás informado". Mas o verbo παρακολουθέω, que significa acompanhar cuidadosamente, e, portanto, obter conhecimento, no entendimento de alguns poderia argumentar contra isso. O que é de extrema importância para nós é o fato de que o Evangelho de Lucas é citado como ἡ γραφή em 1 Timóteo 5.18, onde lemos: "Porque diz a Escritura: Não ligarás a boca ao boi que debulha. E: Digno é o obreiro do seu salário". A única passagem, em toda a Bíblia, em que essas últimas palavras são encontradas, é Lucas 10.7. Finalmente, chamamos a atenção para 2 Pedro 3.15, 16, onde o apóstolo diz: "... como também o nosso amado irmão Paulo vos escreveu, segundo a sabedoria que lhe foi dada, falando disto, como em todas as suas epístolas, entre as quais há pontos difíceis de entender, que os indoutos e inconstantes torcem e igualmente as outras Escrituras, para sua própria perdição".

Aqui vemos que os textos de Paulo são colocados em um certo nível juntamente com outros textos inspirados, aos quais Pedro chama de "as outras Escrituras". Há boas razões para crermos que esta expressão se refira aos livros do Antigo Testamento, e aos do Novo Testamento que já

haviam sido escritos quando Pedro escreveu a sua segunda epístola. Entre essas obras, podemos também incluir os Evangelhos de Mateus e Lucas.

5. O fato de que a Igreja Primitiva, desde o princípio, aceitasse esses Evangelhos como canônicos é, também, uma prova de seu caráter inspirado, pois nele a consciência comunitária da igreja se expressava, com relação a esses textos; e, a respeito dos crentes, em sua existência corporativa, diz-se que eles, ensinados pelo Espírito Santo, conhecem todas as coisas. Diz o reitor Dean Alford: "Os apóstolos, sendo escolhidos para o propósito especial de testemunhar a história do Evangelho, e essas lembranças tendo sido universalmente recebidas na Igreja Primitiva, como incorporando o seu testemunho, não vejo saída da dedução de que elas nos vêm com autoridade inspirada (*The Greek Testament*, Vol. I, Prolegomena Section VI).

6. Finalmente, o Espírito Santo testemunha, no coração de cada crente, o caráter divino dos Evangelhos, de modo que eles se sentem seguros de que estes textos contêm a verdadeira Palavra de Deus. Sob a influência do Espírito Santo, eles percebem que estes Evangelhos também atendem às mais profundas necessidades de suas vidas espirituais, percebem o seu infinito valor, e se maravilham com a sua estranha beleza, e encontram, cada vez mais, neles as palavras da vida eterna. Assim, não conseguem deixar de dizer o seu "Amém" ao conteúdo destes livros.

A IMPORTÂNCIA CANÔNICA DOS EVANGELHOS, COMO UM TODO

Os Evangelhos são, naturalmente, relacionados intimamente às Escrituras do Antigo Testamento. Eles descrevem, de uma maneira vívida, o estágio inicial da plenitude do tempo, mostrando como todas as profecias que apontavam para Cristo e uma dispensação nova e mais espiritual começavam a se cumprir.

Em lugar de nos alongarmos sobre esta relação, no entanto, vamos aqui descrever, brevemente, a função peculiar dos Evangelhos na revelação do Novo Testamento. Estes textos estão relacionados com o restante do Novo Testamento, como o Pentateuco está relacionado com os livros seguintes do Antigo Testamento. Ambos têm um caráter fundamental, e lançam fundações sobre as quais se erige uma imponente superestrutura. No caso dos Evangelhos, isto está claramente indicado nas palavras iniciais de Lucas, no

livro de Atos dos Apóstolos: "Fiz o primeiro tratado, ó Teófilo, acerca de tudo que Jesus começou, não só a fazer, mas a ensinar". Nesta passagem, a palavra ἤρξατο não é pleonástica, como disseram alguns, mas enfática. Segundo esta passagem, o Evangelho continha a narrativa apenas do que Jesus começara a fazer e a ensinar, o que prova ser a sólida fundação e o princípio germinador de tudo o que Ele continuaria a fazer na terra (por intermédio dos seus apóstolos) e no céu. Os Evangelhos marcam apenas o estágio inicial da revelação do Novo Testamento; eles não assinalam o final.

A forma, o método e a substância do ensinamento de Cristo nos Evangelhos — tudo traz a marca de um estágio incipiente. Todos os que leem os Evangelhos e os comparam com as epístolas ficam espantados pela maneira simples com que Cristo apresenta os seus ensinamentos à multidão. Ele deu a sua instrução, principalmente, sob a forma de parábolas e frases proverbiais. Agora, é a essência do discurso proverbial que se destaca das ocasiões em particular, e, portanto, está mais bem adaptada à expressão das verdades fundamentais gerais.

Como as parábolas e os provérbios apresentam a verdade de uma maneira viva e concreta, eram muito apropriados para ensinar aqueles que eram apenas iniciantes nas verdades espirituais da nova dispensação. Uma vez que, de modo geral, revelam a verdade apenas parcialmente, estimulam o espírito de indagação. Uma maneira verdadeiramente muito adequada de instruir os principiantes! Observamos que os discípulos, gradualmente, passaram a desejar uma forma diferente de instrução e já próximo ao final de sua vida na terra, Cristo lhes diz: "Disse-vos isso por parábolas; chega, porém, a hora em que vos não falarei mais por parábolas, mas abertamente vos falarei acerca do Pai" (Jo 16.25). O método de trabalho de Jesus aponta para a mesma conclusão geral. O seu ensinamento tem um caráter fragmentário. Ele fala uma palavra aqui e outra ali, sermões com esta pessoa e, então, com aquela, como um missionário entre os gentios pode fazer, expressando as verdades mais profundas de uma maneira esporádica.

Doutrinas importantes eram, assim, proferidas, sem nenhum esforço para relacioná-las com outras verdades. Tudo isso, em perfeita harmonia com o caráter inicial da obra de Cristo. O conteúdo do ensinamento de Cristo é básico e fundamental. Muitas das verdades mais importantes são, de fato, ensinadas nos Evangelhos, mas não são detalhadas, nem apresentadas em toda a sua importância, como, por exemplo, a doutrina da expiação, da justificação pela fé, do perdão dos pecados, do Reino de Cristo, etc. Outras verdades foram suprimidas, porque, como o próprio

Senhor diz, até mesmo os melhores dos seus ouvintes não seriam capazes de suportá-las (Jo 16.12). As obras de Cristo também eram iniciais. Os seus milagres estavam contidos dentro delas, a promessa de obras ainda mais excelentes está no futuro. Ele diz, aos seus discípulos: "Aquele que crê em mim também fará as obras que eu faço e as fará maiores do que estas, porque eu vou para meu Pai" (Jo 14.12).

Os autores dos Evangelhos simplesmente narraram esta obra inicial de Cristo, da maneira como se lembravam dela. Eles não fazem menção às obras maiores que tiveram lugar, depois que Cristo havia subido ao céu, nem (exceto em casos muito raros) refletem ou procuram interpretar a vida e os ensinamentos do Salvador. Isto será feito em textos posteriores.

O Evangelho de Mateus



CONTEÚDO[1]

O Evangelho de Mateus pode ser dividido em cinco partes:

I. *A Vinda do Messias* (1.1—4.11). Mateus prova, pela genealogia legal, que Cristo é o Filho de Davi, o filho da promessa; o evangelista mostra que, em harmonia com as profecias, Ele nasceu de uma virgem em Belém e seu caminho foi preparado por João Batista; e registra seu batismo e sua tentação.

II. *O Anúncio Público do Reino do Messias* (4.12; 16.12). Aqui encontramos Jesus, depois de João ser preso, escolhendo os seus primeiros discípulos e começando sua obra na Galileia (4.12-25). Então, há um esplêndido exemplo do ensinamento de Cristo no Sermão da Montanha, no qual a lei do Novo Reino é promulgada, e sua justiça e vida são contrastadas com o modo de agir dos fariseus e dos escribas (5—7). Isto é seguido pela descrição de uma série de milagres, intercalados com breves ensinamentos do Senhor e com a vocação de Mateus, fornecendo evidências claras do poder e da misericórdia de Jesus e estabelecendo a sua autoridade para fundar o Novo Reino e proclamar as suas leis (8.1—9.38). Em seguida, temos uma lista dos 12 apóstolos e sua comissão para anunciar a vinda do Reino à casa de Israel (10). É retratado que os ensinamentos e os milagres de Jesus conduzem a sérios questionamentos por parte de João Batista, à oposição aberta dos fariseus e escribas, e à interferência de seus parentes, (11.1—12.50); como resultado, Jesus substitui o ensino de parábolas pelo ensino direto (13.1-53); a oposição finalmente culmina na rejeição a Ele pela sinagoga de Nazaré, por Herodes e pelos líderes espirituais do povo, tanto de Jerusalém como da Galileia, levando à retirada de suas obras cheias de graça

[1] Ao esboçar os Evangelhos, segui a obra de Gregory, intitulada *Why Four Gospels?*

e também a uma exposição e condenação da hipocrisia e da maldade dos líderes da nação (13.54—16.12).

III. *A Reivindicação Distinta e Pública do Messianato* (16.13-23,39). Nesta seção, o evangelista mostra como Cristo instrui seus discípulos sobre o messianato. O Senhor convoca a confissão explícita dos discípulos de que Ele é o Messias (16.13-20); e os ensina de uma forma tripla que Ele terá que sofrer e morrer, mas ressuscitará. Em conexão com estes anúncios, temos a narrativa da transfiguração e da cura do endemoninhado epiléptico, além de instruções sobre as relações civis e religiosas e sobre os deveres dos discípulos, como o pagamento dos tributos do templo, a abnegação, a humildade, o espírito clemente e amoroso do verdadeiro discipulado, o divórcio, a atitude apropriada para com as crianças, o perigo das posses terrenas, o caráter gracioso da recompensa no Reino de Deus e o espírito ministerial que deve estar presente nos seguidores de Cristo (16.21—20.28). Também em Jerusalém Jesus faz a sua reivindicação, entrando na cidade como o Filho de Davi e assumindo a autoridade messiânica no templo. Ele retrata claramente a rejeição futura de Israel, responde às perguntas-teste de seus inimigos e pronuncia sete "ais" sobre os fariseus e os escribas (20.29—23.39).

IV. *O Sacrifício do Messias como Sacerdote* (24.1—27.66). Mateus demonstra que Cristo, agora rejeitado pelos judeus, prepara os seus discípulos para sua morte sacrificial ao explicar a doutrina de sua vinda futura em glória e ao ensiná-los a maneira como devem esperar pelo dia de sua vinda (24.1—25.46). Em seguida, Ele descreve como Cristo ofereceu o seu sacrifício após comer o cordeiro pascal, sendo traído por Judas, condenado pelo Sinédrio e por Pilatos, e morrendo na cruz (26.1— 27.66).

V. *O Triunfo do Messias Salvador e Rei.* O autor retrata que Jesus confirmou plenamente a sua reivindicação ao messianato ao ressuscitar dentre os mortos. Há uma abundância de evidências da ressurreição e é mostrado claramente que Cristo está vestido com a autoridade messiânica.

CARACTERÍSTICAS

1. Quanto à forma deste Evangelho, encontramos, em primeiro lugar, um arranjo caracteristicamente judeu. A genealogia descrita no capítulo 1 é composta por três grupos, com 14 gerações cada um. Há sete bem-

-aventuranças (capítulo 5); sete petições na oração do Senhor (capítulo 6); um grupo de sete parábolas (capítulo 13); e sete ais sobre os fariseus e os escribas (capítulo 23). Quanto ao estilo de Mateus, em segundo lugar, pode-se dizer que é mais suave que o de Marcos, embora não seja tão vívido. Mas é tingido com hebraísmos, em menor intensidade do que na linguagem de Lucas, mas em maior intensidade do que na de Marcos. É bastante impessoal, há pouca individualidade. O individualismo de sua linguagem consiste principalmente no uso frequente de certas palavras e frases. As fórmulas de transição hebraicas καὶ ἐγένετο e καὶ ἰδού ocorrem repetidamente, e o simples τότε é usado de modo constante, especialmente em um tempo histórico. Além disso, são encontradas as seguintes expressões características: ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν em vez do mais comum ἡ β. τοῦ θεοῦ; ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφητοῦ, ou uma forma abreviada dessa expressão; e ὅπως em vez de ἵνα.

2. A disposição do material neste Evangelho também difere consideravelmente de outros Sinópticos. A narrativa não é contínua, e é interrompida por cinco grandes discursos que não são encontrados nos Evangelhos de Marcos e Lucas, a saber, o Sermão da Montanha (capítulos 5—7); a incumbência dos apóstolos (capítulo 10); as parábolas sobre o Reino (capítulo 13); o discurso da igreja (capítulo 18); e os discursos escatológicos finais de Cristo sobre o juízo final (capítulos 23—25). Depois de cada um desses discursos, encontramos palavras do tipo: "E aconteceu que, concluindo Jesus este discurso", etc.

3. Quanto ao conteúdo, as seguintes peculiaridades merecem nossa atenção: Em primeiro lugar, o Evangelho de Mateus tem um aspecto mais judeu do que os outros sinópticos. Seu tema predominante é o Messias e seu Reino. Todos os discursos sobre os quais falamos fazem referência a este Reino, e é claramente retratado que a missão de Cristo é voltada para os judeus e que o estabelecimento de seu governo será a restauração do trono caído de Davi (Cf. a genealogia do capítulo 1 e também 2.2; 10.5, 6; 15.24; 19.28, etc). No entanto, não devemos pensar que este Evangelho exclua a ideia de salvação para os gentios; o livro de Mateus mostra, com clareza, uma esperança para eles e ainda anuncia que o Reino será tirado de Israel por causa da infidelidade do povo (Cf. 2.1-13; 8.10-12; 15.28; 21.43; 22.1-14). Em segundo lugar, o primeiro Evangelho faz alusão ao Antigo Testamento com mais frequência do que qualquer outro: o livro enfatiza o fato de que o Novo Testamento revela o cumprimento das promessas do Antigo Testa-

mento; que Cristo nasceu, se revelou e trabalhou como os profetas haviam predito. Mateus contém mais de 40 citações, enquanto Marcos tem 21 e Lucas tem 22. O uso característico de ἵνα (ὅπως) πληρωθῇ nas citações, prova que Mateus estava atento à *teleologia* divina na história. E em terceiro lugar, Mateus olha para as coisas no aspecto geral e maior, prestando menos atenção aos pequenos detalhes que Marcos tanto gosta de descrever.

AUTORIA

O título atribui o primeiro Evangelho a Mateus. É evidente que esta inscrição incorpora a opinião da Igreja Primitiva, pois os testemunhos de Irineu, Tertuliano, Orígenes, Eusébio e vários outros apontam para Mateus como o autor. O próprio Evangelho mostra inequivocamente, por sua fisionomia judaica, que seu autor foi um judeu, mesmo que seja um judeu palestino, pois faz citações do hebraico e não da Septuaginta. No entanto, o livro não contém nenhuma evidência direta da autoria de Mateus, apesar de existirem alguns pontos de diferença entre este e outros sinópticos — diferenças que são melhor explicadas através do pressuposto de que Mateus o escreveu. Ao comparar as listas dos 12 apóstolos em Mateus 10.2-4; Marcos 3.16-19; e Lucas 6.14-16, percebemos que apenas no primeiro Evangelho o nome de Mateus é seguido pela qualificação pouco honrosa de "o publicano"; e que tem a ordem "Tomé e Mateus" em vez de "Mateus e Tomé". A autoria apostólica do Evangelho é negada por vários críticos racionalistas, tais como Davidson, Julicher e Baljon. Suas razões para rejeitá-la são os seguintes:

(1) Lendas, desentendimentos e irrelevância são aspectos notáveis neste Evangelho, o que não aconteceria se o escritor tivesse sido uma testemunha ocular de Jesus, alguém que tivesse visto e ouvido Jesus de perto. As referências são feitas às narrativas como a história dos magos, a fuga para o Egito, e a matança dos inocentes (capítulo 2); o exemplo da alimentação milagrosa (14.16-21; 15.32-38); a história de Jesus entrando em Jerusalém montando em um jumentinho (21.2,7); a abertura dos túmulos na ressurreição de Cristo (27.52); a colocação de guardas para vigiar o sepulcro e o suborno que lhes foi dado; (2) O Evangelho de Mateus é bastante dependente de Marcos — não apenas na escolha dos assuntos e na disposição dos detalhes verbais — para ser o trabalho de um apóstolo. (3) O autor nunca usa os pronomes eu ou nós. Este uso indicaria que o autor foi uma testemunha ocular das coisas que narra.

Em resposta a essas objeções pode-se dizer que a descrença de uma pessoa em milagres não prova a falsidade destes, e que as dificuldades aparentes às quais se faz referência cedem facilmente à boa exegese.

A dependência que Mateus tem de Marcos (em vez do contrário, como a escola de Tübingen acredita) é realmente aceita por um grande número de estudiosos de nossos dias, mas não está absolutamente comprovada. E mesmo que estivesse, não traria nenhum menosprezo a Mateus. O estilo objetivo impessoal predomina nos livros históricos da Bíblia e é irrelevante como uma objeção à autoria do apóstolo.

Nossas informações sobre Mateus são muito escassas. Lemos sobre a primeira vez em que ele é chamado a seguir Jesus (Mt 9.9, 10; Mc 2.14, 15; Lc 5.27-29). Não há nenhuma razão para duvidar que o Mateus do primeiro Evangelho seja o Levi do segundo e do terceiro. Possivelmente seu nome foi mudado pelo Senhor depois de sua chamada para o discipulado, como aconteceu com Pedro e com Paulo. Em Marcos é dito que Mateus é filho de Alfeu, homem que alguns identificam com o pai do apóstolo Tiago. Mas essa identificação não é recomendável para nós, uma vez que podemos supor que se Tiago e Mateus fossem realmente irmãos, isto teria sido indicado nos registros, assim acontece com André e Pedro, João e Tiago.

Ele pertencia à desprezada classe dos publicanos e, portanto, não deve ter sido um judeu muito rigoroso. Quando Jesus o chamou, ele fez uma grande festa para o Senhor e convidou muitos publicanos e pecadores para participarem dela. Clemente de Alexandria o descreve como um asceta rigoroso, que vivia "à base de sementes e ervas, sem ingerir carne". Não é impossível que sua vida pecaminosa tenha mudado e se tornado uma vida de grande austeridade como uma reação natural à sua atitude de seguir a Jesus. Um véu de obscuridade se coloca sobre a carreira apostólica de Mateus. A tradição relata que ele permaneceu em Jerusalém com os outros apóstolos por cerca de 12 anos após a morte e ressurreição do Senhor, trabalhando entre os seus compatriotas. É dito que quando aquela obra foi concluída, Mateus pregou o evangelho aos outros, de acordo com a opinião popular na Etiópia. Ele provavelmente morreu de morte natural.

COMPOSIÇÃO

I. *Idioma Original.* Uma questão muito debatida diz respeito à língua em que Mateus escreveu o seu Evangelho originalmente. A dificuldade do problema decorre do fato de que os testemunhos externos e as provas

internas parecem discordar. Como resultado, o campo está muito dividido. Alguns estudiosos defendem ardentemente que o idioma original é o hebraico, e outros defenderam, com o mesmo zelo, que o original é grego. O testemunho mais antigo em relação a este assunto é de Pápias e consiste no seguinte: "Mateus compôs os oráculos (λόγια) no dialeto hebraico, e cada um interpretou como era capaz". Ao observarmos o texto original, fica claro que a ênfase recai sobre a frase "na língua hebraica". Mas Pápias não está sozinho nessa afirmação; uma declaração semelhante é encontrada em Irineu: "Mateus, estando entre os hebreus, também publicou um Evangelho escrito na própria língua deles".

É dito que Panteno foi à Índia, onde encontrou "os escritos de Mateus em letras hebraicas". Eusébio, citando Orígenes, também diz que: "o primeiro Evangelho foi escrito por Mateus... que o entregou aos crentes judeus, composto na língua hebraica". O próprio Eusébio faz a seguinte afirmação: "Pois Mateus, após ter pregado aos hebreus, quando estava prestes a se voltar a outras pessoas, entregou o Evangelho aos hebreus na própria língua deles, escrito por ele mesmo". Jerônimo também afirma que "Mateus escreveu um Evangelho de Jesus Cristo, na Judeia, na língua hebraica, e cartas para o benefício dos crentes circuncidados. Não se sabe quem traduziu o Evangelho de Mateus para o grego". Os testemunhos de Atanásio, Cirilo de Jerusalém, Epifânio, Ebedjesu e Crisóstomo devem ser adicionados a estes.

Por outro lado, salienta-se que o Evangelho atual, escrito em grego, não parece uma tradução, pois tem toda a aparência de uma obra original, uma vez que: (1) A hipótese de uma tradução não condiz com a identidade vista em partes dos Evangelhos Sinópticos. (2) Embora o próprio autor cite o texto hebraico do Antigo Testamento, as citações de Nosso Senhor são quase uniformemente retiradas da Septuaginta. É concebível que este seria o caso em um Evangelho hebraico? (3) O Evangelho contém traduções de palavras em hebraico, tais como: "Ele será chamado pelo nome de EMANUEL. (EMANUEL traduzido é: Deus conosco)", 1.23; "Chegando ao lugar chamado Gólgota, que significa Lugar da Caveira" (27.33). (4) Existem algumas explicações de costumes palestinos e ocorrências habituais que teriam sido completamente supérfluos em um Evangelho hebraico, naturalmente destinado apenas aos nativos da Palestina, contidos em 22.23; 27.8, 15; 28.15.

A conclusão a que esta evidência leva é corroborada pelos seguintes fatos: (1) Com toda a probabilidade, ninguém jamais viu o Evangelho de Mateus em hebraico, e nenhum vestígio dele pode ser encontrado. (2) Todas as citações de Mateus, feitas pelos pais da Igreja Primitiva, são tomadas do Evangelho grego atual. (3) O Evangelho de Mateus sempre esteve

em pé de igualdade com os outros Evangelhos e é citado tanto quanto eles. Esta evidência externa e interna deu origem a várias teorias que podemos indicar sucintamente da seguinte forma: (1) Mateus escreveu seu Evangelho em hebraico e outra pessoa o traduziu para o grego. Esta posição foi mantida pela igreja em geral até o tempo da Reforma. Desde então, vários estudiosos protestantes assumiram um outro ponto de vista, porque Roma defendeu a autoridade máxima da Vulgata, apontando que o Evangelho de Mateus em grego também era apenas uma tradução.

Os ataques do racionalismo ao chamado Evangelho de Mateus de segunda mão, e o caráter duvidoso de uma parte do antigo testemunho também serviram para fazer com que esta teoria caísse em descrédito. Apesar disso, no entanto, alguns dos estudiosos mais hábeis têm defendido esta teoria até o presente. A ideia predominante entre eles é que o Evangelho de Mateus em grego não é tanto uma tradução literal, mas uma nova redação. De acordo com Westcott, ele favorece o equivalente grego do Evangelho hebraico, que tomou forma desde o início através da tradição oral. Zahn considera isto como o fruto maduro da interpretação do original hebraico nas congregações às quais Pápias se refere.

(2) Nunca houve um original hebraico, e Mateus escreveu seu Evangelho na língua grega. O Evangelho atual não é uma tradução, mas uma obra original. Aqueles que sustentam esta visão são da opinião de que o testemunho de Pápias e daqueles que o seguiram foi um enorme erro, em parte devido à ignorância e em parte a uma confusão do Evangelho de Mateus com o Evangelho Ebionita, conforme os hebreus.

(3) Mateus não escreveu um Evangelho em hebraico nem um Evangelho em grego, mas, se escreveu alguma coisa, escreveu um trabalho que Pápias chama de λόγια, o qual deve ter sido uma coleção de ditos ou discursos do Senhor.

De acordo com algumas pessoas, estes λόγια estão perdidos, mas provavelmente devem se identificar com uma das supostas fontes dos nossos Evangelhos atuais. Outros, como Godet e Holdsworth, acreditam que a obra continha os discursos que encontramos no Evangelho de Mateus e foi, portanto, incorporada ao nosso Evangelho atual.

(4) O evangelista, depois de escrever o seu Boas Novas em hebraico visando beneficiar os seus compatriotas, possivelmente na ocasião em que deixou a Palestina para fazer a obra em outro lugar, traduziu ou forneceu uma nova revisão do texto de seu Evangelho na língua grega com um enfoque voltado aos judeus da Diáspora. O primeiro texto foi logo perdido e substituído por este último.

Ao formular a nossa opinião em relação a este problema, desejamos dizer, em primeiro lugar, que não temos razões suficientes para desacreditar o testemunho da Igreja Primitiva. É verdade que Eusébio diz que Pápias foi "um homem ingênuo, de espírito fraco, embora piedoso". Entretanto, devemos ter em mente o seguinte: (1) que Eusébio diz isto em conexão com os pareceres quiliastas de Pápias, que eram detestáveis para o historiador; (2) que em outros trechos de sua obra, ele mesmo testifica que Pápias foi um homem "do mais alto grau de eloquência, e acima de tudo habilidoso no que tange às Escrituras", e (3) que as visões peculiares de Pápias não comprometem necessariamente a veracidade de suas afirmações, nem invalidam o seu testemunho a respeito de um fato histórico.

Lembremo-nos também que é inconsistente acreditar em Pápias quando diz que Mateus escreveu o Evangelho e ao mesmo tempo desacreditar seu testemunho de que o apóstolo escreveu em hebraico, como alguns estudiosos fazem. Na verdade, é quase certo que Panteno estivesse equivocado quando pensou que havia encontrado o Evangelho hebraico na Índia; e que Jerônimo tenha trabalhado sob uma ilusão quando imaginou que havia traduzido este Evangelho em Cesareia. O que eles viram foi provavelmente uma corrupção do original hebraico, conhecido como "o Evangelho segundo os hebreus". Mas este possível erro não invalida os outros testemunhos independentes de Jerônimo e de todos os primeiros pais no sentido de que Mateus escreveu o Evangelho em hebraico.

Em segundo lugar, desejamos destacar que Pápias, ao falar dos λόγια de Mateus, sem dúvida se refere ao Evangelho deste apóstolo. A palavra λόγια não significa discursos ou ditos, como tem sido afirmado com frequência atualmente. Ela é encontrada quatro vezes no Novo Testamento, a saber, em Atos 7.38; Romanos 3.2; Hebreus 5.12; 1 Pedro 4.11, e em cada um desses versículos tem seu significado clássico de *oráculos*. Ela é aplicada às declarações divinas que Deus registrou em sua Palavra. Em escritores posteriores a palavra é geralmente empregada para indicar escritos inspirados. Não há razão para pensar que Pápias usou a palavra no sentido de λόγοι.

Se, além disso, levarmos em consideração que é bastante provável que o testemunho de Irineu esteja baseado no de Pápias e que ele usa a palavra para se referir ao Evangelho de Mateus, a conclusão é que Pápias tinha o Evangelho em mente. O significado de seu testemunho é, portanto, que o primeiro Evangelho foi escrito em hebraico. A chamada fonte logion é uma criação da imaginação.Em terceiro lugar, a evidência interna do nosso Evangelho atual mostra conclusivamente que esta não é uma mera tradução de um original hebraico. As evidências apresentadas parecem

suficientes. O Mateus grego pode ser, e provavelmente é, substancialmente uma tradução do original hebraico, embora deva ser considerado, em muitos aspectos, uma edição revisada do Evangelho. A perda do original hebraico e a sua substituição geral pela versão grega é facilmente explicada pela dispersão dos judeus após a destruição de Jerusalém, e pela corrupção primitiva do Evangelho hebraico nos círculos de ebionitas e nazarenos.

Em quarto lugar, parece mais plausível que o próprio Mateus, logo depois de escrever o Evangelho hebraico, o traduziu, ajustando-o, em vários aspectos, às necessidades dos judeus que estavam dispersos em diferentes terras. É verdade que a tradição primitiva não fala disso, e Jerônimo até mesmo diz que em seu tempo não se sabia quem havia traduzido o Evangelho para o grego. Isto favorece a ideia de que a tradução foi feita muito cedo. Além disso, o nosso Evangelho grego foi conhecido desde o início como o Evangelho κατὰ Ματθαῖον, da mesma forma como o segundo e o terceiro foram conhecidos como o Evangelho κατὰ Μάρκον e o Evangelho κατὰ Λουκᾶν. Como tal, também é universalmente citado por aqueles pais que estavam acostumados a mencionar seus autores. Assim, o caso de Mateus seria análogo ao de Josefo.

II. *Leitores e Propósito.* O Evangelho de Mateus foi, sem dúvida, destinado aos judeus. Isto é expressamente afirmado por Irineu, Orígenes, Eusébio, Gregório de Nazianzo, dentre outros. Este testemunho é corroborado pela evidência interna. A genealogia de Jesus remonta apenas a Abraão, o pai da raça hebreia; e em harmonia com os princípios dos judeus, a messianidade de Cristo é provada através dos profetas. Todo o Evangelho impressiona como se tivesse sido ocasionado pelas exigências dos judeus, tanto na Palestina quanto fora dela. A falsa posição dos fariseus e dos escribas não é exposta de maneira tão clara em nenhum outro Evangelho.

Era propósito de Mateus convencer os judeus de que Jesus era o Cristo, o grande Rei Davi prometido pelos profetas. Ele sabia que se conseguisse demonstrar isto de maneira clara, os ganharia para o Salvador. Este objetivo é muito evidente no Evangelho. A genealogia legal de Cristo remonta a Abraão; e é claramente retratado que a profecia foi cumprida na maneira eomo Cristo nasceu (1.23); no local de seu nascimento (2.6); na sua fuga para o Egito (2.15); na matança dos inocentes (2.18); em sua residência em Nazaré (2.23); no ministério de seu precursor (3.3; 11.10); em sua ida a Cafarnaum (4.15,16); ao curar os doentes (8.17); em sua atitude mansa e contida (12.18-21); no seu ensino através de parábolas (13.34, 35); em sua entrada em Jerusalém (21.4,5); em sua rejeição pelos edificadores (21.42); por ser o

Filho de Davi e o Senhor, (22.44); na deserção de seus discípulos (26.31); no preço de sua traição, 27.9; na divisão de suas vestes (27.35); e em seu grito de agonia (27.46). Apenas Mateus registra as seguintes palavras do Senhor: "Não vim ab-rogar, mas cumprir." (5.17); e: "Eu não fui enviado senão às ovelhas perdidas da casa de Israel" (15.24). Para Mateus, Jerusalém é a "Cidade Santa", o "Lugar Santo", e "a cidade do grande Rei". Em sete ocasiões diferentes, ele se refere a Jesus como o "Filho de Davi". Em harmonia com os profetas, o Cristo Rei é mais proeminente no Evangelho de Mateus, embora, naturalmente, o caráter profético e sacerdotal do Senhor também seja claramente demonstrado ali.

III. *Tempo e Lugar.* Pouco pode ser dito quanto à época em que Mateus escreveu seu Evangelho; e os poucos indícios que temos sobre a época são bastante incertos, porque não sabemos se estão relacionados com a origem do original hebraico ou do Evangelho grego atual. Geralmente, a tradição aponta para o Evangelho de Mateus como o primeiro. Irineu faz uma declaração muito clara, a saber: "Mateus publicou entre os hebreus um Evangelho na própria língua deles, enquanto Pedro e Paulo estavam pregando o Evangelho em Roma e fundaram uma igreja naquele lugar". Isso deve ter acontecido entre 63—67 d. C.

Algo pode ser coletado do conteúdo do Evangelho a este respeito. Não podemos, como fazem alguns, inferir que o versículo 22.7 tenha sido escrito após a destruição de Jerusalém, pois então teríamos que assumir que nosso Senhor não poderia ter previsto esse evento. Além disso, este argumento impugna a veracidade do evangelista. A prova para o contrário, ou seja, que esse Evangelho foi escrito antes da destruição de Jerusalém, é encontrada em 24.15, passagem na qual encontramos, em um discurso do Salvador, a seguinte cláusula parentética feita pelo escritor: "Quem lê, que entenda". Isso está ligado à admoestação que o Senhor faz aos habitantes da Judeia para que fujam para as montanhas quando virem a abominação e a desolação no lugar santo. A mesma inferência é esboçada por alguns a partir do discurso escatológico de Cristo nos capítulos 24 e 25, em que o princípio das dores, a destruição de Jerusalém e o retorno do Senhor em glória são colocados lado a lado, sem qualquer distinção de tempo; e que de maneira alguma o escritor trai qualquer conhecimento do fato de que a destruição de Jerusalém estaria separada do tempo do retorno do Senhor. Mas isso, sendo um argumento do silêncio, é bastante precário. As datas atribuídas a este Evangelho por críticos racionalistas variam entre 70 a 125 d. C.Quanto ao local onde o Evangelho foi escrito,

Atanásio diz que foi em Jerusalém; Ebedjesu, diz que foi na Palestina; e Jerônimo, na Judeia, para beneficiar os crentes daquele lugar. Não há nada no próprio Evangelho que contradiga isto. É muito provável, no entanto, que o Evangelho grego tenha sido escrito em outro lugar.

IV. *Método*. Surge a seguinte questão: Mateus usou alguma fonte na composição do seu Evangelho? A opinião prevalente no momento é que o autor deste Evangelho, a despeito de quem quer que tenha sido, utilizou duas fontes principais, a saber, os λόγια de Mateus para os discursos do Senhor, e o Evangelho de Marcos para a parte narrativa de seu trabalho. Faz-se necessário, no entanto, assumir várias outras fontes secundárias. Esta é a opinião de Weiss, Julicher, Baljon, Peake, Buckley, Bartlet (em Hastings D. B.), dentre outros. Contra estes, veja Davidson e Salmon. A opinião de Zahn é que Marcos empregou o Mateus hebraico na composição do seu Evangelho, e que o escritor do nosso Evangelho de Mateus em grego, por sua vez, usou o Evangelho de Marcos. A grande diversidade de opiniões entre os estudiosos do Novo Testamento a este respeito mostra claramente que é impossível determinar, com algum grau de certeza, que fontes Mateus empregou. Tudo o que podemos dizer é que: (1) com toda probabilidade, o Evangelho de Mateus em hebraico dependia apenas da tradição oral; (2) que o nosso Evangelho de Mateus em grego está baseado no Evangelho em hebraico; e (3) que não é impossível que Mateus tinha lido o Evangelho de Marcos antes de escrever o Evangelho grego atual.

A IMPORTÂNCIA CANÔNICA

O Evangelho de Mateus tem sido aceito como canônico desde os tempos primitivos. Há muitos traços de seu uso, especialmente do Sermão da Montanha no Didaquê. Em seguida o encontramos claramente citado na Epístola de Barnabé, que menciona dez passagens com a significativa fórmula "está escrito". Isto mostra que o Evangelho foi usado e reconhecido como canônico no início do segundo século.

Além disso, ele recebe uma quantidade abundante de testemunhos até o início do terceiro século, quando toda a controvérsia cessa, havendo até então 21 testemunhas em conjunto — o que faz deste Evangelho um dos livros mais bem documentados do Novo Testamento. Entre estes testemunhos destacam-se a versão antiga deste Evangelho em latim e também a versão siríaca; os patriarcas da igreja que se referem a ele como um livro

que tem autoridade ou que o citam; e hereges que, mesmo quando atacam a verdade, admitem tacitamente o caráter canônico do Evangelho.

Este livro foi apropriadamente colocado no início do Novo Testamento. Ele faz parte da base sobre a qual a estrutura do Novo Testamento foi edificada. E entre os Evangelhos, que juntos constituem esta estrutura, o livro de Mateus é colocado corretamente em primeiro lugar. É, por assim dizer, um elo entre o Antigo e o Novo Testamento. Como o Antigo Testamento se dirigia apenas aos judeus, o Evangelho de Mateus foi escrito para o povo da Antiga Aliança.

E o livro está claramente ligado ao Antigo Testamento por sua referência contínua aos profetas. O valor espiritual permanente deste Evangelho é que ele estabelece, de maneira clara, o resumo de Cristo como aquEle que foi prometido no passado; e, em harmonia com a literatura profética, especialmente como o grande Rei divino, diante do qual a igreja de todas as épocas deve curvar-se em adoração.

O Evangelho de Marcos

CONTEÚDO

Podemos dividir o conteúdo do Evangelho de Marcos, que trata de Cristo como o Trabalhador poderoso, em cinco partes:

I. *O Advento do Trabalhador Poderoso* (1.1—2.12). Jesus é anunciado como o Poderoso por João Batista, e proclamado como o Filho de Deus pelo Pai (1.1-13). Depois de chamar alguns de seus discípulos, Ele ensinou as multidões da Galileia com autoridade, operou milagres poderosos entre as pessoas, como a expulsão de demônios, a cura da sogra de Pedro, a purificação de um leproso e mostrou sua autoridade para perdoar pecados (1.14—2.12).

II. *O Conflito do Trabalhador Poderoso* (2.12—8.26). Em conexão com a festa de Levi, o fato de que os apóstolos não jejuavam e colhiam espigas em um sábado, Jesus dá instruções aos fariseus sobre o propósito de sua vinda e o caráter moral das exigências do seu Reino (2.13—3.8). A cura do homem com a mão mirrada leva à inimizade dos fariseus e herodianos, o que fez com que Jesus se retirasse. Então o Senhor escolheu doze apóstolos e continuou seus milagres, de modo que até mesmo seus amigos e parentes tentaram contê-lo e, além disso, seus inimigos alegaram que estes milagres eram feitos através do poder do Diabo (3.9-35).

Em seguida, nós o encontramos ensinando a respeito da origem, do crescimento silencioso — independente dos esforços dos homens — e da força futura do Reino de Deus (4.1-34). Seu poder divino brilha quando o mar é acalmado, os endemoninhados são libertos na terra dos gadarenos, a mulher que tinha um fluxo de sangue é restaurada, e a filha de Jairo é ressuscitada (4.36—5.43). Ele não encontra fé em Nazaré, e sendo assim envia os doze para cidades da Galileia (6.1-13). Herodes, ao ouvir falar de Cristo, ergue-se em reverência a Ele, acreditando que Jesus é João Batista, a quem decapitou, (6.14-29). Retirando-se com os doze para um lugar deserto, Ele

alimenta cinco mil pessoas, e depois mostra seu poder sobre a natureza, andando sobre o mar (6.30-56). Os fariseus o abordam porque seus discípulos comiam pão com mãos impuras (7.1-23). Ele agora cura a filha da mulher siro-fenícia e o homem surdo e mudo em Decápolis, onde também alimenta quatro mil pessoas (7.24-8.9). Uma vez mais os fariseus lhe pedem um sinal. Deixando-os, Jesus restaura a visão do cego de Betsaida (8.10-26).

III. *A Reivindicação do Trabalhador Poderoso* (8.27—13.37). O Senhor mostra a necessidade de seu sofrimento, leva seus discípulos a confessá-lo como o Messias, e mostra o que é exigido deles (8.27-38). Seu poder e glória são vistos na transfiguração e no milagre que acompanha este acontecimento (9.1-29). Depois ocorre uma segunda revelação de seu sofrimento futuro, seguido de ensinamentos sobre a humildade e sobre transgressões (9.30-50). Em Pereia, Cristo é tentado pelos fariseus e dá sua opinião sobre a questão do divórcio; em seguida, abençoa as criancinhas e mostra o caminho da vida ao jovem (10.1-31). Pela terceira vez Ele revela seu sofrimento futuro, e prepara seus discípulos para uma vida de serviço (10.32-45). Em Jericó, Ele restaura a visão de Bartimeu. Em seguida, entra em Jerusalém em meio a hosanas, amaldiçoa uma figueira e purifica o templo (10.46—11.26). No templo, revela sua superioridade ao responder as perguntas dos fariseus, saduceus e herodianos, e aponta para si mesmo como o Senhor de Davi (11.27—12.44). Depois, Ele fala sobre sua vinda em glória (13).

IV. *O Sacrifício do Trabalhador Poderoso* (14.1—15.47). A preparação para a morte de Jesus é feita pelo Sinédrio e Judas por um lado, e por Maria de Betânia do outro (14.1-11). A refeição da Páscoa é compartilhada, e a Ceia do Senhor é instituída (14.12-25). No Getsêmani, há amarga agonia e Jesus é preso (14.26-52). Então o Senhor é julgado e condenado pelo Sinédrio e por Pilatos, e, finalmente, crucificado (14.53—15.47).

V. *O Trabalhador Poderoso como aquEle que Vence a Morte* (16.1-20). As mulheres vão ao túmulo no primeiro dia da semana e são instruídas pelos anjos a irem para a Galileia (16.1-8). O Senhor aparece várias vezes, faz promessas abençoadas, e finalmente ascende ao céu (14.9-20).

CARACTERÍSTICAS

Existem certas características que diferenciam o Evangelho de Marcos dos outros Evangelhos:

1. A peculiaridade mais notável do segundo Evangelho é o seu caráter descritivo. Marcos tem o objetivo constante de retratar em cores vivas as cenas sobre as quais fala. Há, em seu trabalho, muitas observações precisas que não são encontradas em outros Sinópticos, algumas das quais apontam para o caráter autóptico do livro. Ele menciona o olhar indignado que Cristo lançou sobre os hipócritas (3.5); relaciona os milagres realizados imediatamente após a transfiguração com maior circunstancialidade do que os outros Evangelhos (9.9-29); conta a história de Jesus tomando as criancinhas nos braços e abençoando-as (9.36; 10.16); observa que Jesus, olhando para o jovem príncipe, o amou, (10.21, etc).

2. Em comparação com os outros Evangelhos, este livro contém pouco dos ensinamentos de Jesus; a ênfase está em retratar a grandeza de nosso Senhor, relatando os seus milagres. Além disso, o livro não segue uma ordem cronológica exata. O ensino é subordinado à ação, embora não possamos afirmar que os ensinamentos sejam completamente ignorados. O livro de Marcos, embora consideravelmente menor que o livro de Mateus, contém todos os milagres narrados em Mateus, exceto cinco, e além disso relata três milagres que não são encontrados em Mateus. Dos dezoito milagres registrados em Lucas, Marcos relata doze deles e quatro que não estão neste livro.

3. No Evangelho de Marcos, várias palavras de Cristo dirigidas contra os judeus são omitidas, palavras como as que encontramos em Mateus 3.7-10; 8.5-13; 15.24, etc. Por outro lado, mais costumes judaicos e mais palavras aramaicas são explicadas do que no primeiro Evangelho (veja 2.18; 7.3; 14.12; 15.6, 42; 3.17; 5.41; 7.11, 34; 14.36). O argumento da profecia não ocupa um espaço tão grande aqui como acontece em Mateus.

4. O estilo de Marcos é mais vívido que o de Mateus, embora não seja tão suave. Ele se deleita em usar palavras como εὐθύς ou εὐθέως e πολύς prefere a utilização do presente e do imperfeito ao uso do aoristo, e muitas vezes usa o perifrástico εἶναι com um particípio em vez do verbo finito. São encontrados vários latinismos em seu Evangelho, como κεντυρίων, κοδράντης, κράββατος, πραιτώριον, σπεκουλάτωρ e φραγελλοῦν.

AUTORIA

Assim como no caso de Mateus, somos inteiramente dependentes do testemunho externo para nomear o autor do segundo Evangelho. E a voz da antiguidade é unânime em atribuí-lo a Marcos.

O testemunho mais antigo para este efeito é o de Pápias, que diz: "Marcos, intérprete de Pedro, escreveu com cuidado tudo o que lembrava, embora não tenha registrado em ordem o que foi dito ou feito por Cristo. Pois ele não ouviu nem seguiu ao Senhor; mas, posteriormente, como eu disse, ligou-se a Pedro, que costumava adequar o seu ensino para atender os desejos [imediatos dos ouvintes]; e não tinha o hábito de fazer uma narrativa cronológica dos discursos do Senhor. Assim Marcos não cometeu nenhum erro, e escreveu alguns detalhes à medida que estes vieram à sua mente. Ele se dedicou a não omitir nenhum dos fatos que ouviu, e a não afirmar nada falso [em sua narrativa] sobre eles". Vários outros patriarcas da igreja como Irineu, Clemente de Alexandria, Tertuliano, Orígenes, Jerônimo e Eusébio, dentre outros, dão sequência a esta conclusão; não há uma voz dissidente.

Não podemos coletar uma única pista do próprio Evangelho quanto à identidade do autor. Pode ser que o autor seja o jovem obscuro que seguiu Jesus na noite de sua traição, e que, despojado de suas vestes, fugiu nu na escuridão da noite (14.51,52). A casa da mãe de Marcos foi, pelo menos em tempos mais tardios, um local de encontro para os discípulos do Senhor (At 12.12); de modo que não é improvável que Jesus e seus discípulos tenham feito a ceia pascal naquele lugar, e que Marcos, ao ouvi-los partir, deixou seu leito e os seguiu. Isto explicaria diretamente o conhecimento do autor sobre este fato interessante.

Alguns estudiosos têm expressado dúvidas quanto à identidade de Marcos, o evangelista, e João Marcos, o companheiro de Barnabé e Paulo. O consenso geral da opinião, no entanto, favorece que os dois sejam a mesma pessoa.

Partindo do pressuposto de que esta visão está correta, encontramos Marcos mencionado pela primeira vez em conexão com a libertação de Pedro da prisão em 44 d. C. Depois de deixar os muros da prisão, o apóstolo "foi à casa de Maria, mãe de João, que tinha por sobrenome Marcos, onde muitos estavam reunidos e oravam" (At 12.12). Tendo em vista a maneira pela qual Lucas introduz a mãe de Marcos, deduzimos que Marcos era uma pessoa bem conhecida quando o livro de Atos foi escrito. O fato de Pedro chamar-lhe de filho (1 Pe 5.13) leva, naturalmente, à suposição de que em seus primeiros anos Marcos manteve uma comunicação frequente com o apóstolo e foi conduzido a um conhecimento salvador da verdade através do auxílio de Pedro. Ele era primo de Barnabé e, portanto, um judeu, provavelmente até mesmo de uma família sacerdotal (At 4.36).

Quando Barnabé e Paulo partiram em sua primeira viagem missionária, Marcos os acompanhou até que chegaram a Panfília, quando, por

algum motivo desconhecido, mas aparentemente repreensível, ele voltou. No início da segunda viagem missionária, Marcos estava disposto a acompanhar os apóstolos novamente, mas Paulo se recusou, de forma decidida, a aceitar os seus serviços. Depois, Marcos acompanhou seu tio até Chipre. Quando ouvimos falar de Marcos novamente, cerca de dez anos mais tarde, ele é descrito por Paulo como um de seus poucos "companheiros de trabalho" (Cl 4.10, Fm 24, TB). Em sua última carta, o apóstolo fala de Marcos mais uma vez, e o faz de maneira elogiosa, como se mostrasse que Marcos havia recuperado a sua confiança plenamente (2 Tm 4.11). A última vez que lemos sobre Marcos nas Escrituras é quando Pedro envia saudações de Marcos, seu filho, aos cristãos da Ásia Menor (1 Pe 5.13). Estas quatro passagens nos levam à seguinte construção da história de Marcos: Ele estava com Paulo durante o primeiro encarceramento do apóstolo em Roma e depois pretendia visitar a congregação de Colossos. Não temos nenhuma razão para duvidar que ele cumpriu o seu propósito. Depois da libertação de Paulo, Marcos foi para Roma com Pedro, que ao escrever aos cristãos da Ásia Menor assume que eles conhecem Marcos. Aparentemente, ele fez outra visita à Ásia Menor, uma vez que Paulo pede que Timóteo o traga consigo quando vier a Roma (2 Tm 4.11). Após a morte de Pedro, a tradição diz que Marcos visitou Alexandria, onde foi o primeiro a fundar igrejas cristãs, e, finalmente, morreu como um mártir. Esta tradição, embora antiga, não está isenta de suspeitas.

Parece que Marcos era, "assim como Pedro, um homem mais de ação do que de princípios profundos e duradouros, mais um homem de fervor e entusiasmo do que de esforço perseverante; mas ele foi transformado pelo poder do mesmo Cristo que transformou Pedro no homem de esforço rápido, contínuo e eficaz no tocante ao trabalho missionário da igreja" (*Gregory, Why Four Gospels,* p. 163).

A relação de Marcos com Pedro merece atenção especial. A Escritura fala sobre isto nas duas passagens já mencionadas, e a tradição testifica isto abundantemente. Pápias diz que "Marcos foi o escriba de Pedro e anotou cuidadosamente tudo o que ele recordou". Clemente de Alexandria também diz que Marcos escreveu os discursos de Pedro, à medida que este se lembrava deles. Irineu, Tertuliano e Jerônimo chamam-no de "O intérprete de Pedro". Tertuliano diz até mesmo que "o Evangelho publicado por Marcos pode ser relacionado a Pedro, de quem era o intérprete". E Orígenes faz uma declaração ainda mais forte: "Marcos escreveu seu Evangelho segundo os ditames de Pedro". Atanásio diz algo semelhante. Todos estes testemunhos concordam em afirmar que Marcos dependeu de Pedro para escrever o seu

Evangelho; eles discordam, no entanto, quanto ao grau de dependência. Alguns afirmam que Marcos apenas registrou o que se lembrava das pregações de Pedro, e outros dizem que ele escreveu o que Pedro ditou. Qual é a representação verdadeira? O título do Evangelho é contra a teoria do ditado, pois se Pedro tivesse ditado o Evangelho, seria extremamente provável que o livro trouxesse o seu nome, assim como as Epístolas ditadas por Paulo são universalmente atribuídas a ele. Por outro lado, os toques autópticos no Evangelho indicam que seja provável que em algumas partes de seu trabalho Marcos empregue as palavras exatas de Pedro; estes toques também sugerem uma possível base para a tradição posterior de que Pedro ditou o que Marcos escreveu. No entanto, não é impossível que alguns dos patriarcas da igreja tenham acentuado a dependência que Marcos teve de Pedro indevidamente, apenas para reforçar a autoridade do seu trabalho. A verdadeira relação do evangelista com o apóstolo é expressa nas palavras: "Marcos foi o intérprete (ἑρμηνευτής) de Pedro". Isto não significa que ele acompanhou Pedro em suas viagens missionárias como um "dragoniano", traduzindo discursos do aramaico para o grego (Davidson), ou do grego para o latim (Bleek); mas que ele era um estudioso de Pedro e o interpreta em seu Evangelho, ou seja, apresenta a doutrina de Pedro para aqueles que não ouviram o apóstolo.

O próprio Evangelho testifica a relação que Marcos tem com Pedro. Há muitas pistas que indicam o conhecimento em primeira mão (como em 1.16-20; 1.29; 9.5; 15.54, 72; 16.7). Algumas coisas encontradas em outros Sinópticos são omitidas inesperadamente por Marcos, como Pedro andando sobre as águas (Mt 14.29); sua participação no acontecimento do dinheiro do tributo (Mt 17.24-27); a declaração de Cristo de que orou por Pedro individualmente (Lc 22.32); a significativa palavra dirigida a ele sobre a pedra (Mt 16.18). Em outros casos seu nome é suprimido, em passagens que Mateus ou Lucas o citam, como 7.17 (cf. Mt 15.15; 14.13 cf. Lc 22.8).

A autoria de Marcos é geralmente admitida; entretanto, ainda há alguns, como Beischlag, Davidson e outros, que a negam. Eles sustentam que o nosso Evangelho atual não coincide com a descrição de Pápias, na qual ele diz que Marcos escreveu as coisas que ouviu de Pedro "fora de ordem". Wendt supõe que Pápias tinha em mente uma série de narrativas que estão incorporadas em nosso Evangelho atual, uma espécie de Ur-markus. Mas quando Pápias disse que o evangelista não escreveu os acontecimentos "em ordem", não disse que há algo falso em Marcos, mas que simplesmente não encontramos os fatos na ordem de sua ocorrência. E na literatura antiga não há um único traço de um Ur-markus.

COMPOSIÇÃO

1. *Leitores e Propósito.* Testemunhos externos nos instruem a respeito do círculo para o qual o Evangelho de Marcos foi destinado; estes testemunhos apontam para Roma e os romanos. Clemente de Alexandria diz que muitos dos convertidos de Roma desejavam que Marcos escrevesse os discursos de Pedro.

Jerônimo também fala sobre este "pedido dos irmãos em Roma"; e Gregório de Nazianzo diz: "Marcos escreveu seu Evangelho para os italianos". Se examinarmos o Evangelho cuidadosamente, veremos que ele foi adaptado particularmente para os romanos. Os romanos eram um povo vigoroso, muito ativo. O Evangelho de Marcos é preeminentemente um Evangelho da ação, e é escrito em um estilo rápido, ativo e vívido. O fato do argumento da profecia ocupar um lugar inferior neste Evangelho, e de muitos costumes judaicos e palavras aramaicas serem explicadas, indicam que o livro não foi escrito para os judeus; enquanto as palavras em latim contidas no Evangelho, a referência ao divórcio romano (10.12), a redução de uma moeda para o quadrante romano (12.42), o conhecimento de Pilatos pressuposto em 15.1 (cf. Mt 27.1 e Lc 3.1), e a introdução de Simão de Cirene como o pai de Alexandre e Rufo, 15.21 (cf. Rm 16.13), indicam que o livro foi escrito para Roma. Fica claro que o objetivo de Marcos foi permanecer na mais estreita relação com o círculo de leitores para quem tinha a intenção de destinar seu Evangelho. É certamente verdade, como afirma Zahn, que sua intenção era gravar o início (ἀρχή) do Evangelho de Jesus Cristo, ou seja, o início de sua pregação e de sua trajetória; mas isto é algo em comum com os outros Sinópticos; não é algo que o diferencie. A teoria de Hilgenfeld e Davidson, seguindo Baur, de que o Evangelho de Marcos foi escrito para conciliar as duas partes opostas da era apostólica, a Petrina e a Paulina, e que, portanto, evita cuidadosamente o exclusivismo de Mateus, bem como o universalismo de Lucas, só pode ser sustentada por interpretações extremamente forçadas e artificiais.

O Evangelho também não apoia a visão de Weiss, que diz que o livro foi escrito em um momento em que a esperança da segunda vinda de Cristo estava em declínio, e pretendia mostrar que o caráter messiânico da missão de Jesus foi suficientemente atestado através de sua vida na terra. O objetivo de Marcos foi apenas registrar a narrativa do Evangelho sem qualquer objetivo dogmático especial, mas fazê-lo de tal maneira que o livro fosse mais apropriado para o público romano — os romanos ocupados, o povo de ação. Por isso, ele coloca uma ênfase especial nos atos de Cristo. Ele

quis retratar Cristo como o conquistador poderoso que venceu o pecado e suas consequências — Ele venceu até mesmo a morte — para aqueles que amavam e admiravam o heroísmo.

2. *Tempo e Lugar.* O testemunho da Igreja Primitiva não é unânime quanto à época em que Marcos escreveu seu Evangelho. Irineu diz que após a morte de Pedro e Paulo, Marcos escreveu aquilo que ouviu Pedro pregar. Clemente de Alexandria posiciona a composição do Evangelho como tendo ocorrido antes da morte de Pedro, afirmando que Pedro "não obstruiu nem incentivou este trabalho" quando tomou conhecimento dele. Jerônimo nos informa que Pedro "aprovou e publicou em nossas igrejas, ordenando a leitura da obra por sua própria autoridade". Outros dizem que Pedro o ditou a Marcos. A questão a ser decidida é, portanto, se Marcos escreveu o livro antes ou depois da morte de Pedro. Supõe-se geralmente que o testemunho de Irineu seja o mais confiável. É possível que alguns dos patriarcas posteriores tenham insistido na ideia de Marcos ter escrito o Evangelho durante a vida de Pedro, a fim de revesti-lo de autoridade apostólica. Zahn harmoniza o testemunho dos patriarcas, assumindo que Marcos iniciou seu trabalho antes da morte do apóstolo e deu continuidade à obra depois do falecimento; e que Pedro, ao tomar conhecimento do trabalho de Marcos, não disse nada sobre o assunto; depois, vendo uma parte do trabalho, alegrou-se nele; e ainda mais tarde, quando o livro já tinha quase atingido sua forma perfeita, Pedro o sancionou (Einl. II, p. 203).

Ao examinarmos o próprio Evangelho, vemos que nele não há nenhuma evidência concreta quanto ao tempo de sua composição. A partir do texto de 13.24 e em comparação com Mateus 24.29, alguns inferem que o livro foi escrito após a destruição de Jerusalém. O evangelista estaria consciente do lapso de um certo período entre a catástrofe e o dia da volta de Cristo. Mas a base para esta conclusão é muito fina e escassa.

Com maior probabilidade, a partir do versículo 13.14: "quem lê, que entenda", outros inferem que a destruição da cidade ainda era uma questão de expectativa. Isto parece condizer com o silêncio absoluto de Marcos em relação a esta calamidade. Portanto, a conclusão provável é que o ano 70 d.C. seja o *terminus ad quem* da composição deste Evangelho. A partir de Colossenses 4.10 podemos inferir que foi escrito após 62 d. C., pois se Paulo conhecesse Marcos como um evangelista, provavelmente o teria apresentado como tal. Uma passagem de importância ainda maior é 2 Pedro 1.15. "Mas também eu procurarei, em toda a ocasião, que depois da minha morte tenhais lembrança destas coisas". Neste trecho, parece que

Pedro promete que haverá um registro póstumo de suas pregações. Portanto, dataríamos o Evangelho entre 67 e 70 d. C. Sem boas razões, Davidson defende que o livro foi escrito no início do segundo século, aproximadamente em 125 d.C. Os fundamentos que baseiam sua posição são: (1) nesta época, a crença na divindade de Cristo é mais pronunciada do que no primeiro século; e (2) a palavra εὐαγγέλιον é usada em um sentido estranho para a era apostólica. Nós simplesmente observamos que ambas as suposições são conjecturas não provadas.

O testemunho dos patriarcas indica, quase sem uma voz discordante, que Roma foi o local onde Marcos redigiu seu Evangelho. Crisóstomo, no entanto, atesta que "Marcos escreveu no Egito a pedido dos crentes daquele lugar". Mas, em outra declaração, ele admite que na verdade não sabe nada sobre isso.

3. *Método*. Agostinho chamou Marcos de "o resumo de Mateus", assumindo que o segundo Evangelho foi uma compilação abreviada do primeiro. Esta teoria já foi defendida por vários estudiosos da escola de Tübingen, mas agora está abandonada. As características gerais do Evangelho não condizem com essa visão. Zahn acredita que Marcos baseou seu Evangelho tanto nas comunicações orais de Pedro quanto no Mateus hebraico (Einl. II, p. 322). Davidson nega a originalidade e a prioridade deste Evangelho, afirmando que o livro depende grandemente de Mateus e Lucas (Introd. I, p. 478). Por todo o Evangelho, Salmon encontra muitas evidências da primazia e da independência de Marcos, mas acredita que em outras passagens ele é, com Mateus e Lucas, dependente de uma fonte comum (Introd., p. 155). A opinião prevalente no momento é que o Evangelho de Marcos veio antes dos outros dois. No entanto, pelo menos de acordo com alguns, Marcos pode ter empregado os λόγια de Mateus. Mas para manter esta anterioridade, os seus defensores têm recorrido a teorias artificiais e improváveis que, em parte, derrotaram o próprio propósito deles. A teoria de um Ur-Markus foi abordada, mas encontrou pouca aceitação. O parecer do Dr. Arthur Wright, de que é preciso distinguir entre um proto-, um deutero- e um trito-Marcos, uma distinção aplicada à tradição oral por ele, é agora aplicada por outros a documentos escritos (Cf. Holdsworth, *Gospel Origins,* p. 108).

Aqui, novamente, a grande diferença de opiniões mostra que é completamente impossível rastrear com todos os detalhes a origem do material encontrado neste Evangelho. A grande objeção a várias das teorias propostas baseia-se no fato destas teorias procurarem explicar a origem de Marcos de

uma forma muito mecânica. Podemos ter certeza de duas coisas: (1) que a maior parte do material de Marcos deriva das pregações de Pedro, que gradualmente assumiram uma forma definida em sua mente; e (2) que ele registrou, em parte, o *ipsissima verba* de Pedro (exceto a eventual mudança de nós para eles), e, em parte, apenas a essência do κήρυγμα dos apóstolos em uma forma e com as suas próprias interpretações. No restante de seu material, ele provavelmente dependeu do original hebraico de Mateus.

INTEGRIDADE

A integridade do Evangelho de Marcos é geralmente mantida, com exceção, no entanto, dos últimos 12 versículos, em relação aos quais há grandes diferenças de opinião. As posições críticas do século passado são divididas de forma praticamente igual, embora hoje em dia a tendência central se coloque, de algum modo, contra estes versículos. As razões para rejeitá-los são tanto externas quanto internas. Estes versículos estão ausentes nos dois manuscritos mais antigos e mais valiosos, a saber, o do Sinai e o do Vaticano. Eusébio, Jerônimo e alguns outros afirmam que havia trechos faltando em quase todas as cópias gregas dos evangelhos de sua época. É possível, no entanto, que o testemunho de Jerônimo e dos outros seja esclarecido no testemunho de Eusébio. Isto é quase certo a respeito do testemunho de Jerônimo, como até mesmo Davidson admite. Eles também são carentes do importante manuscrito K, representando o texto Africano da antiga versão em latim, que tem uma conclusão diferente e mais curta, como a que está no manuscrito L. Eles também não têm alguns dos melhores manuscritos da versão armênia. Então o estilo desta passagem é abrupto e sentencioso — não é gráfico e descritivo como o restante do Evangelho. Este trecho dá a impressão de uma coleção de notícias breves, extraídas de relatos maiores e vagamente combinados. Sua fraseologia também é peculiar. O termo πρώτῃ σαββάτου, presente no versículo 9, é usado em vez de ἡ μία τῶν σαββάτων, como em 16.2. O verbo πορεύεσθαι, que ocorre três vezes neste trecho, não é encontrado no corpo do Evangelho. Assim também acontece com a palavra θεᾶσθαι (16.11, 14). Outra característica única é a utilização de ὁ κύριος como denominação de Cristo (vv. 19, 20).

Entretanto, estes versículos também encontraram defensores fervorosos, entre os quais Dean Burgon deve ser nomeado em especial, embora talvez ele seja um pouco dogmático. Em seu trabalho sobre "*Os últimos Doze Versículos do Evangelho segundo Marcos*", ele faz uma defesa hábil.

A autenticidade desta passagem é favorecida pelas seguintes considerações: Ela se encontra na maior parte dos manuscritos e em todos os cursivos, embora alguns destes marquem-na com um asterisco ou indiquem que estava ausente em cópias mais antigas.

Além disso, sua ausência no Aleph e B parece um pouco suspeita. Ela também é incorporada à maioria das versões antigas, dentre as quais a Italiana, a Curatoriana, a Peshita Siríaca e a Copta são mais antigas do que qualquer um dos nossos códices gregos. Todos os lecionários gregos e siríacos existentes já examinados contêm estes versículos. Irineu cita o versículo 19 como uma parte do Evangelho de Marcos. Justino Mártir também testifica a autenticidade destes versículos com toda a certeza. E vários dos patriarcas posteriores como Epifânio, Ambrósio e Agostinho certamente os citam.

E no tocante às evidências internas, parece muito improvável que Marcos terminasse o seu Evangelho com as palavras ἐφοβοῦντο γάρ sem registrar uma única aparição do Senhor. Além disso, estes versículos contêm peculiaridades demais para serem uma falsificação.

Não podemos nos demorar discutindo as causas das variações dos manuscritos, nem a revisão das diferentes conclusões às quais os estudiosos chegam quanto à extensão do Evangelho de Marcos. Aqueles que desejam estudar o assunto podem fazê-lo examinando o trabalho de Burgon, as introduções de Guericke e Salmon e o New Biblical Guide VII, trabalho de John Urquhart — obras em que esta passagem é defendida; e no trabalho de Westcott e Hort intitulado "*The New Testament in Greek*", e também nas apresentações de Reuss, Weiss, Davidson e Zahn, que a rejeitam.

Parece-nos que a base oferecida para a rejeição destes versículos através do testemunho externo é bastante fraca e incerta, enquanto a evidência interna é muito significativa. Tendo isto em vista, somos inclinados a aceitar uma dentre duas conclusões possíveis: Marcos acrescentou estes versículos algum tempo depois de ter escrito o seu Evangelho, possivelmente escolhendo o seu material a partir dos Evangelhos de Mateus e Lucas; ou que alguém os escreveu para completar o trabalho. Esta última conclusão é favorecida pelo Evangelho Armênio que foi escrito em 986 e descoberto por F. C. Conybeare em 1891, que traz a seguinte legenda acima desta passagem: "Do Presbítero Ariston". Em ambos os casos não vemos razão, no entanto, para duvidar da canonicidade desta parte do Evangelho de Marcos, embora alguns tenham tentado desenvolver esta suspeita apontando especialmente para os milagres "improváveis" (?) dos versículos 17 e 18 (Cf. Lc 10.19).

A IMPORTÂNCIA CANÔNICA

Embora o testemunho externo para a canonicidade do Evangelho de Marcos não seja tão abundante quanto para o Evangelho de Mateus é, sem sombra de dúvida, suficiente para estabelecê-la. Ele é citado por pelo menos dois dos patriarcas apostólicos, por Justino Mártir e pelas três grandes testemunhas do fim do segundo século, Irineu, Clemente de Alexandria e Tertuliano, e é referido como uma parte da Palavra de Deus por vários outros. Não encontramos expressões de dúvida na Igreja Primitiva.

O objetivo especial deste Evangelho no cânon é nos mostrar Cristo em seu poder divino, destruindo as obras de Satanás e vencendo o pecado e a morte. Com mais intensidade que os outros Evangelhos, o livro de Marcos dá visibilidade à obra de Cristo em favor daqueles que estão presos pelos grilhões de Satanás e que estão sofrendo as consequências do pecado. Vemos aqui o Leão da tribo de Judá, aquEle que vence e que jamais será vencido. Marcos é o único evangelista que fala sobre o a chegada do Reino de Deus com poder (9.1). Neste aspecto, este Evangelho tem um significado especial para a igreja de todas as épocas. Este livro fornece à igreja a certeza abençoada de que o seu futuro está no Vencedor poderoso, aquEle que é completamente capaz de salvar, sem exceção, todos os que nEle creem.

O Evangelho de Lucas



CONTEÚDO

Assim como os Evangelhos anteriores, também podemos dividir o livro de Lucas em cinco partes:

I. *O Advento do Homem Divino* (1.1—4.13). Depois de declarar seu objetivo, o evangelista descreve o anúncio vindo do céu sobre o precursor, João Batista, e sobre o próprio Cristo, e o nascimento de ambos em circunstâncias concomitantes (1.1—2.20). Em seguida, ele mostra que Cristo se sujeitou à lei na circuncisão, em sua apresentação no templo e em sua viagem a Jerusalém (2.21-52).

Ele traça a genealogia do Filho do Homem até Adão, e mostra que Ele foi preparado para sua obra através do batismo e da tentação (3.1—4.13).

II. *A Obra do Homem Divino para o Mundo Judaico* (4.14—9.50). Nesta parte, primeiro vemos a pregação de Cristo nas sinagogas de Nazaré, Cafarnaum e de toda a Galileia; Ele faz muitos milagres em Cafarnaum e pelo mar da Galileia, como a cura da sogra de Pedro, a pesca maravilhosa, a purificação do leproso, e a cura do homem paralítico; chama Levi para segui-lo; e instrui seus inimigos a respeito de sua autoridade, seu propósito e o caráter moral de suas exigências. Como resultado destas coisas, muitos ficaram maravilhados e os fariseus e escribas ficaram cheios de ódio (4.14—6.11). Após uma noite de oração, o Senhor escolhe seus doze discípulos e proclama a constituição do seu Reino (6.12-49).

Ele cura o servo do centurião, ressuscita o filho da viúva e, através de palavras e exemplos, dá instruções a respeito da natureza de sua obra e do caráter dos súditos de seu Reino (7.1-49). A origem do Reino é ilustrada na parábola do semeador, e o poder divino de Cristo sobre o mundo natural e espiritual é mostrado no acalmar da tempestade, na libertação do endemoninhado gadareno, na cura da mulher com o fluxo de sangue e na ressurreição da filha de Jairo (8.1-56). Os doze são enviados para uma mis-

são, e em seu retorno Cristo se retira com eles para um lugar deserto, onde alimenta cinco mil pessoas de maneira milagrosa. Depois, volta a anunciar seu sofrimento futuro e se transfigura no Monte (9.1-50).

III. *A Obra do Homem Divino para os Gentios* (9.51—18.30). Jesus viaja para Jerusalém e envia mensageiros à sua frente, mas estes são rejeitados pelos samaritanos; então envia os setenta, que voltam com um bom relatório, ensina que o amor ao próximo não deve estar restrito aos judeus (parábola do bom samaritano), e dá aos discípulos instruções sobre a oração (9.51—11.13). Agora, os fariseus afirmam que Cristo expulsa os demônios através de Belzebu. Em resposta, Jesus retrata a condição dos fariseus, e quando estes o tentam de várias maneiras, Ele pronuncia os "ais" e adverte seus discípulos contra eles (11.14—12.12). Em conexão com a parábola do rico insensato, o Senhor nos adverte contra a cobiça e o cuidado exagerado, e ordena que os seus discípulos estejam preparados para o dia de sua volta (12.13-53). Sentado à mesa na casa do fariseu, Ele se dirige aos presentes e os ensina sobre a verdadeira misericórdia, a verdadeira humildade, a verdadeira hospitalidade, e o fato de que eles, tendo recusado a ceia do Senhor, serão rejeitados, (14.1-24). Em seguida, a necessidade da abnegação é transmitida àqueles que viriam a seguir Jesus, e os fariseus são instruídos sobre o verdadeiro propósito da vinda de Jesus em três parábolas (14.25—15.32). Os discípulos são instruídos a usar suas posses terrenas com cuidado, e a lei da retribuição é explicada aos fariseus (16.1-31). O Senhor transmite aos seus discípulos a necessidade de um espírito de perdão, de humildade, de fé e gratidão, de constante oração visando o caráter inesperado de sua volta, de confiar em Deus e de abnegação, tudo culminando na salvação eterna (17.1—18.30).

IV. *O Sacrifício do Homem Divino a Favor de toda a Humanidade* (18.31—23.49). Novamente, Jesus anuncia seu futuro sofrimento e morte. Em Jericó restaura a visão de um homem cego, chama Zaqueu e diz aos seus seguidores que seu Reino não vem imediatamente (18.32—19.27).

Ele entra triunfalmente em Jerusalém, onde purifica o templo, responde às perguntas dos sacerdotes, dos escribas, dos fariseus e dos saduceus, e instrui seus seguidores sobre o futuro próximo (19.28—21.38). Depois de comer a páscoa com os seus discípulos, Jesus foi traído, condenado e crucificado (22.1—23.56).

V. *O Homem Divino Salvador de todas as Nações* (24). Cristo ressuscita na manhã do primeiro dia; mulheres o procuraram na sepultura; Ele

aparece a dois de seus discípulos no caminho de Emaús. Depois aparece aos onze e finalmente parte deixando-os com a promessa do Espírito.

CARACTERÍSTICAS

A seguir estão as características mais importantes do terceiro Evangelho:

1. Na questão da integralidade, este livro supera os outros sinópticos, começando com uma narrativa detalhada do nascimento de João Batista e do próprio Cristo, e terminando com um registro da ascensão, no Monte das Oliveiras. Diferentemente de Mateus e Marcos, este Evangelho contém até mesmo uma alusão à promessa do Pai (24.29), e assim aponta para além da antiga dispensação, em direção à nova dispensação que seria inaugurada através da vinda do Espírito Santo. A narrativa detalhada da ida de Cristo a Jerusalém em 9.51—18.14 também é peculiar a este Evangelho.

2. Neste Evangelho Cristo nos é retratado como o Homem perfeito e de grande empatia. A genealogia de Jesus é rastreada desde Davi e Abraão até Adão, nosso antepassado comum, apresentando-o, deste modo, como alguém de nossa raça. Em 2.40-52, somos informados sobre o desenvolvimento físico de Jesus e sobre a sua dependência da oração quando estava em meio às maiores crises de sua vida na terra (3.21; 9.29).

As características dos milagres de cura do Senhor mostram claramente sua grande empatia.

A sogra de Pedro sofre uma grande febre; e o leproso está em um estado avançado de doença. "A mão restaurada no sábado é a mão direita, o servo do centurião é estimado por Ele, o filho da viúva de Naim é um filho único, a filha de Jairo é uma filha única, o menino epiléptico no monte da transfiguração é um filho único" (Bruce, *The Expositor's Greek Testament I,* p. 47*)*.

3. Outra característica deste Evangelho é a sua universalidade. O livro se aproxima da doutrina paulina sobre a salvação para todo o mundo em maior grau do que os outros Evangelhos, o que também ocorre em relação à salvação pela fé, sem as obras da Lei. Na sinagoga de Nazaré, Cristo mostra que Deus irá tratar novamente com os judeus como havia feito nos dias de Elias e Eliseu (4.25-27); declara que a fé do centurião foi maior

do que qualquer outra que Ele havia encontrado em Israel (7.2-10); envia mensageiros a Samaria antes de sua ida àquele local (9.52-56); exige o amor de Israel até mesmo para com os samaritanos (10.30-37); cura o leproso samaritano, assim como os outros, (17.11-19); e pronuncia a seguinte expressão significativa: "Bem-aventurados os que ouvem a palavra de Deus e a guardam" (11.28).

4. Mais do que os outros evangelistas, Lucas relaciona a sua narrativa à história contemporânea e indica o tempo das ocorrências. Os nascimentos de João Batista e de Cristo foram anunciados nos dias do rei Herodes (1.1,26); Cristo nasceu durante o reinado de César Augusto (2.1); o alistamento foi imposto quando Cirênio era governador (2.2); Cristo foi batizado e iniciou seu ministério público no décimo quinto ano do império de Tibério (3.1,2). Note também as seguintes indicações cronológicas: 1.36,56,59; 2.42; 3.23; 9.28,37,51; 22.1,7. No entanto, não se deve inferir do exposto, que Lucas nos fornece um registro cronológico do ministério público do Senhor. Expressões muito indefinidas sobre o tempo são encontradas por todo o Evangelho, como por exemplo: "E aconteceu que, quando estava em uma daquelas cidades" (5.12); "E aconteceu que, em um daqueles dias" (5.17); "E aconteceu também, em outro sábado" (6.6), etc.

5. Lucas escreve um grego mais puro do que qualquer um dos demais evangelistas, mas isso fica evidente apenas nos trechos em que ele não acompanha suas fontes de perto. O grego do prefácio é de notável pureza; mas, fora isso, o primeiro e o segundo capítulo estão repletos de hebraísmos. Algumas partes do restante do Evangelho se aproximam muito do grego clássico, enquanto outras são tingidas de expressões hebraicas. Plummer diz: "O autor do terceiro Evangelho e do livro de Atos é o mais versátil de todos os escritores do Novo Testamento. Ele pode ser tão hebraísta como a LXX e tão livre de hebraísmos como Plutarco" *(Comm. On Luke in International Crit. Comm.*, p. XLIX*)*. Seu estilo também é muito pitoresco; ele tenta fazer com que vejamos as coisas do mesmo modo que as testemunhas viram. Além disso, seu Evangelho contém 312 palavras que são peculiares a ele. Algumas destas são ἅπαξ λεγόμενα. Há também cinco palavras latinas, a saber, δηνάριον, λεγεών, σουδάριον, ἀσσάριον e μόδιος. (Cf. listas no Comentário de Plummer na obra *Introductory Hebrew Grammar*, de Davidson.)

AUTORIA

Embora o autor fale de si mesmo explicitamente no prefácio do seu Evangelho, dependemos da tradição para nomeá-lo como autor. E novamente o testemunho dos patriarcas é unânime. Irineu afirma que "Lucas, o companheiro de Paulo, registra em um livro o Evangelho pregado por ele". Os testemunhos de Orígenes, Eusébio, Atanásio, Gregório de Nazianzo, Jerônimo, e outros condizem com isso.

O Evangelho em si mesmo não nos oferece nenhum testemunho concomitante direto. Além disso, há certas características que reforçam nossa crença na autoria de Lucas. Em primeiro lugar, é evidente que o escritor olha para as coisas com os olhos de um médico. Em 1882, o Dr. Hobart publicou um trabalho intitulado *The Medical Language of St. Luke* [A Linguagem Médica de São Lucas], mostrando que em muitas passagens o evangelista usa a linguagem técnica que também era utilizada pelos escritores médicos gregos, como por exemplo παραλελυμένος (5.18,24) (os outros Evangelhos apresentam παραλύτικος); συνεχομένη πυρετῷ μεγάλῳ (4.38); ἔστη ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος (8.44; cf. Mt. 5.29); ἀνεκάθισεν (7.14), Lucas distingue cuidadosamente a possessão demoníaca de doenças (4.18; 13.32); declara a idade da pessoa que está morrendo (8.42); e a duração da aflição em 13.11. Só ele relata o milagre da cura da orelha de Malco. Todas estas coisas apontam para Lucas, "o médico amado".

Em segundo lugar, há o que tem sido chamado de Paulinismo de Lucas. Por vezes, isso tem sido enfatizado, sem dúvida, mas certamente é uma característica do terceiro Evangelho, e é exatamente o que se espera em uma escrita de um companheiro de Paulo. Em terceiro lugar encontramos grande semelhança entre este Evangelho e o livro de Atos dos Apóstolos. Se Lucas escreveu o último, ele também compôs o primeiro. A opinião geral é expressada por Knowling em sua introdução ao livro de Atos, na obra *Expositor's Greek Testament II*, p. 3: "Quem escreveu os Atos também escreveu o Evangelho que leva o nome de Lucas". É verdade que há mais hebraísmos no Evangelho do que em Atos, mas isto se deve ao fato do escritor ter sido mais dependente de fontes escritas ao escrever o Evangelho do que ao escrever o livro de Atos.

O único conhecimento sobre Lucas do qual temos certeza, deriva do livro de Atos dos Apóstolos e de algumas passagens nas epístolas de Paulo. A partir de Colossenses 4.11,14, parece que ele não era judeu e que a sua vocação secular era ser um médico. Eusébio e Jerônimo afirmam que ele era de Antioquia, na Síria, o que pode ser verdade; mas também é possível

que esta afirmação se deva a uma variação do entendimento de Lucas a partir do nome Lúcio (cf. At 13.1) em vez de considerar o nome Lucanus. O testemunho de Orígenes nos faz ter esta suspeita. Teofilacto e Eutímio tiveram a opinião equivocada de que ele foi um dos setenta enviados por nosso Senhor. Isto é refutado pelo prefácio do Evangelho, onde Lucas se distingue claramente daqueles que viram e ouviram o Senhor. Aparentemente, o evangelista se juntou à companhia de Paulo e seus cooperadores em Trôade, na segunda viagem missionária. Isto pode ser inferido a partir do início da seção "nós" em Atos 16.10. A primeira destas seções termina em 16.17, de modo que Lucas provavelmente permaneceu em Filipos. Ao que parece, ele permaneceu ali até que Paulo voltasse da Grécia em sua terceira viagem missionária, pois em Atos 20.05, nos deparamos repentinamente com o pronome plural em primeira pessoa outra vez. Em seguida, fica evidente que ele acompanhou o apóstolo a Jerusalém (20.6,13,14,15; 21.1-17). Com toda probabilidade, ele estava com Paulo em Cesareia (27.1) a partir de onde acompanhou o apóstolo a Roma (27.1—28.16). Ele permaneceu em Roma durante a primeira prisão (Cl 4.14; Fm 24), e de acordo com estas passagens era um amigo e cooperador querido do apóstolo. E quando o grande missionário dos gentios foi preso pela segunda vez, Lucas foi o único que esteve com ele (2 Tm 4.11), e assim deu provas de seu grande apego a Paulo. A última parte da vida de Lucas está envolta em incertezas. Não podemos obter nenhuma certeza a partir do testemunho conflitante dos patriarcas. Alguns afirmam que ele ganhou a coroa de mártir; outros, que ele morreu de morte natural.

Deve-se perguntar se Paulo está, de alguma forma, ligado à composição do terceiro Evangelho. O testemunho da Igreja Primitiva é muito incerto neste ponto. Tertuliano diz: "A compilação de Lucas é frequentemente atribuída a Paulo. E de fato é comum um discípulo publicar o trabalho de seu mestre". De acordo com Eusébio, "Lucas registrou uma certa quantidade de coisas em seu Evangelho à medida que teve certeza delas através de seu conhecimento e familiaridade profundos com Paulo, e sua ligação com outros apóstolos". O testemunho de Jerônimo concorda com isto.

Atanásio afirma que o Evangelho de Lucas foi ditado pelo apóstolo Paulo. Devido ao prefácio do Evangelho, podemos ter certeza de que os patriarcas da igreja exageram ao falar da influência de Paulo em sua composição, possivelmente para dar autoridade apostólica a este livro. A relação de Paulo com o terceiro Evangelho difere da relação de Pedro com o segundo; não é tão próxima. Lucas não se limitou a escrever o que se lembrava das pregações de Paulo, muito menos escreveu de acordo com aquilo que foi

ditado pelo apóstolo, pois ele mesmo diz que investigou tudo desde o início e fala tanto de fontes orais quanto de escritas que estavam à sua disposição. Entre essas fontes orais também devemos, é claro, reconhecer as pregações de Paulo. É muito evidente que o grande apóstolo influenciou a representação que Lucas fez "de tudo desde o princípio". Há, neste Evangelho, 175 palavras e expressões que são peculiares a Lucas e Paulo (Cf. Plummer, p. LIV). Além disso, como já vimos, algumas das principais ideias de Paulo são encontradas no terceiro Evangelho, tais como a universalidade do Evangelho, a necessidade da fé e o uso da palavra δικαιόω em um sentido forense (7.29; 10.29; 16.15; 18.14).

Também existe uma semelhança impressionante entre o relato da instituição da Ceia do Senhor feito por Lucas, 22.19-20 e as memórias de Paulo sobre este episódio em 1 Coríntios 11.23-25; mas isso pode ter acontecido devido à utilização de uma fonte comum.

A autoria de Lucas foi aceita de um modo geral até o presente momento; e agora o Racionalismo começou os seus ataques eontra os livros da Bíblia. A escola de Tübingen, na qual se destaca F. C. Baur, sustentou que o Evangelho de Marcião — um homem que começou a ensinar em Roma em 140 d.C. — é a versão original do nosso Evangelho. Outras pessoas seguiram as ideias de Baur. Nos anos posteriores, no entanto, a opinião crítica mudou completamente e a opinião geral dos dias de hoje é que o Evangelho de Marcião é uma mutilação do Evangelho de Lucas, embora em algumas partes possa representar outro Evangelho e até mesmo textos mais antigos. Naturalmente, isto tornou possível manter a autoria de Lucas outra vez. Mas mesmo nos dias de hoje há vários estudiosos alemães que duvidam que Lucas tenha escrito o Evangelho, e o protesto de Harnack contra a afirmação destes eruditos parece ineficaz.

As objeções destes homens à autoria de Lucas estão baseadas no livro de Atos dos Apóstolos e não no Evangelho, mas, como foi sugerido, ambos permanecem ou caem conjuntamente. Consideraremos estas objeções quando tratarmos do livro de Atos.

COMPOSIÇÃO

1. *Leitores e Propósito.* O Evangelho de Lucas foi, antes de tudo, destinado a Teófilo que é chamado de "excelentíssimo Teófilo" em 1.3, e também é mencionado em Atos 1.1. Infelizmente, não temos nenhum

meio de determinar quem foi este Teófilo. Alguns supuseram que o nome é uma generalização aplicada a todos os cristãos, como um ente querido ou um amigo de Deus. Mas a opinião geral da atualidade é, com razão, que este é o nome de um indivíduo — provavelmente de um grego. O fato de Lucas abordá-lo da mesma maneira que aborda Félix (23.26; 24.3) e Festo (26.25), leva à conclusão de que Teófilo era uma pessoa de posição elevada. Baljon acredita que ele foi, sem dúvida, um cristão gentio, enquanto Zahn o considera um gentio que ainda não havia aceitado a Cristo, defendendo que Lucas teria se dirigido a um irmão de forma diferente. É de consenso geral, no entanto, que o Evangelho não foi destinado somente a Teófilo, mas simplesmente dirigido a ele como representante de um grande círculo de leitores. Quem eram estes primeiros leitores do Evangelho? Orígenes diz que o terceiro Evangelho foi escrito "por causa dos gentios convertidos"; Gregório de Nazianzo faz uma colocação mais definitiva: "Lucas escreveu para os gregos". A partir do próprio Evangelho fica bastante evidente que o evangelista não está escrevendo para os judeus. Ele nunca escreve as palavras de Jesus na língua aramaica; em vez de ἀμὴν λέγω ele escreve ἀληθώς λέγω (9.27; 12.44; 21.3); para γραμματεῖς ele usa νομικόι, διδάσκαλος (2.46; 7.30; 10.25; 11.45); e a muitos lugares da Palestina ele dá uma definição mais próxima. É muito provável que o Evangelho de Lucas tenha sido destinado aos gregos, porque Paulo trabalhou principalmente entre eles. É muitíssimo provável que Teófilo fosse grego. O prefácio do Evangelho é, em muitos aspectos, semelhante àqueles que encontramos nas obras dos historiadores gregos, e todo o Evangelho é notavelmente adaptado às necessidades dos gregos.

Para este último ponto, veja especialmente a obra de Gregório, *Why Four Gospels*, p. 207 if.

O propósito de Lucas é claramente afirmado no prefácio: que Teófilo e os leitores gentios em geral pudessem ter certeza daquilo em que haviam sido instruídos (1.4). Seu desejo é apresentar claramente a verdade de todos os fatos do Evangelho. A fim de fazer isto, ele intenta alcançar a plenitude do tratamento; traça todas as coisas desde o princípio; escreve um relato ordenado de tudo o que aconteceu, registrando as palavras do Senhor de uma maneira mais próxima da configuração original do que os outros evangelistas fizeram, promovendo a precisão e fortalecendo a representação da realidade dos acontecimentos; mencionando não apenas os nomes dos principais personagens da história do Evangelho, mas também outras pessoas relacionadas, de alguma forma, às ocorrências (2.1,2; 3.1,2; 7.40; 8.3); ele retrata os fatos do Evangelho relacionando-os com a história

secular (2.1,2; 3.1,2); e descreve cuidadosamente a impressão que os ensinamentos de Cristo causaram (4.15,22,36; 5.8,25; 6.11; 7.29; 8.37; 18.43; 19.37). A partir do conteúdo do Evangelho podemos ainda inferir que o autor tinha o propósito de apresentar Cristo de uma forma muito aceitável para os gregos, a saber, como o homem perfeito, como amigo dos aflitos e dos pobres, alguém que tem empatia por estas pessoas (1.52; 2.7; 4.18; 6.20; 12.15 ss. 16.19, etc.), e como o Salvador do mundo, buscando aqueles que estão perdidos (7.36-50; 15.1-32; 18.9-14; 19: 1-10; 23.43).

2. *Tempo e Espaço.* A tradição nos diz pouco sobre a época em que Lucas escreveu seu Evangelho.

De acordo com Eusébio, Clemente de Alexandria recebeu uma tradição de presbíteros de tempos mais antigos afirmando que "os Evangelhos que contêm as genealogias foram escritos primeiro". Teofilacto diz: "Lucas escreveu 15 anos depois da ascensão de Cristo". O testemunho de Eutímio é semelhante, embora Êutico afirme que Lucas escreveu seu Evangelho na época de Nero. De acordo com estes testemunhos, é possível que o evangelista tenha escrito o seu Evangelho no mínimo em 54 e certamente no máximo até 68 d.C.

As evidências internas são ainda mais incertas. A partir de Lucas 21.24, alguns inferem que Lucas percebeu que decorreria certo período de tempo entre a destruição de Jerusalém e o juízo final, e, portanto escreveu, após a destruição da Cidade Santa, um argumento completamente não conclusivo, uma vez que esta é uma palavra profética de Cristo.

Podemos argumentar em favor de uma data após a destruição de Jerusalém, uma vez que há ausência de notas de advertência que são encontradas tanto em Mateus quanto em Marcos. Mas este é um argumento de silêncio, pois não prova este ponto. Vários estudiosos, especialmente da escola de Tübingen, datam o Evangelho perto do final do primeiro século ou do início do segundo século. O principal argumento para esta data é o suposto fato de que Lucas é, em algumas partes do seu Evangelho, dependente da obra Antiguidades, de Josefo, uma ideia bastante ousada. Tanto Zahn como Weiss acreditam que Lucas tenha escrito após a destruição de Jerusalém, porém não mais tarde que 80 d.C. Zahn estabeleceu este *terminus ad* quem porque considera provável que Lucas fosse um membro da congregação de Antioquia já no ano 40 d.C., e portanto seria muito idoso em 80 d.C.; Weiss se baseia no fato do evangelista esperar evidentemente a segunda vinda de Cristo no seu tempo, o que era característico da primeira geração depois de Cristo. A grande maioria dos estudiosos conservadores

colocam a composição deste Evangelho em algum lugar entre 58 e 63 d.C. Os principais argumentos para esta data são: (1) o livro está em harmonia com a tradição antiga; (2) explica melhor o silêncio total de Lucas sobre a destruição de Jerusalém; e (3) está em maior harmonia com a datação de Atos em 63 d.C, que oferece uma boa explicação para o silêncio de Lucas em relação à morte de Paulo.

Quanto ao local onde o Evangelho de Lucas foi escrito, a tradição aponta para Acaia e Beócia. Entretanto, não temos nenhum meio de controlar este testemunho, o que realmente nos deixa na ignorância. Alguns dos palpites modernos são Roma, Cesareia, Ásia Menor, Éfeso e Corinto.

3. *Método*. Tendo em vista o prefácio do Evangelho de Lucas, temos razões para acreditar que o evangelista dependeu tanto da tradição oral quanto das fontes escritas para escrevê-lo. Nas teorias atuais, a ênfase é colocada principalmente em fontes escritas, e a hipótese mais prevalente é a de que ele empregou o Evangelho de Marcos, seja na forma atual ou em uma revisão anterior; a fonte apostólica Q ou alguma διήγησις que a contenha (a partir das quais os pontos comuns com os Evangelhos de Mateus e Marcos derivaram); e uma terceira fonte principal de caráter e autoria desconhecida, de onde tirou a narrativa da natividade, capítulos 1, 2, e o relato da última viagem a Jerusalém, contido em 9.51 18.14. Zahn também acredita que Lucas empregou Marcos como uma de suas fontes, mas não tenta fazer uma definição mais próxima das fontes utilizadas.

A opinião de que ele tirou parte de seu material de Josefo merece apenas uma nota de passagem. Parece-nos que é impossível determinar exatamente que fontes Lucas utilizou; tudo o que podemos dizer é: (1) Tendo sido um cooperador de Paulo por vários anos, parte dos quais se passaram na Palestina, onde teve oportunidade de sobra para conhecer outros apóstolos e testemunhas das obras do Senhor, Lucas deve ter reunido uma grande reserva de conhecimento da tradição oral, a qual utilizou na composição de seu Evangelho. Isto representa uma grande parte da matéria que este Evangelho tem em comum com Mateus e Marcos. (2) Durante o tempo de sua pesquisa na Palestina, ele também se familiarizou com um bom número de διηγήσεις, narrativas dos fatos do Evangelho — não podemos determinar a natureza exata delas — e as usou para escrever parte de seu material. Uma delas provavelmente continha a matéria encontrada nos capítulos 1 e 2, e em 9.51 18.14. (3) Não parece provável que Lucas tenha lido o Evangelho de Mateus ou o Evangelho de Marcos e somado qualquer um deles às tentativas anteriores, com a

finalidade de promover algum tipo de melhoria. A tradição oral, em conexão com a orientação do Espírito Santo, é suficiente para explicar a semelhança entre estes Evangelhos e o Evangelho de Lucas.

A IMPORTÂNCIA CANÔNICA

A canonicidade deste Evangelho é bem atestada. Alexandre diz o seguinte em sua obra sobre o Cânon, página 177: "Os mesmos argumentos pelos quais a autoridade canônica dos Evangelhos de Mateus e Marcos foi estabelecida se aplicam, com toda a sua força, ao Evangelho de Lucas. Ele foi recebido universalmente como canônico por toda a Igreja Primitiva, tem um lugar em todos os catálogos dos livros do Novo Testamento que já foram publicados, é constantemente referido e citado pelos Patriarcas como uma parte da Sagrada Escritura e é um dos livros constantemente lidos nas igrejas como parte das regras de fé e prática para todos os crentes". Há, de forma geral, 16 testemunhas antes do final do segundo século que atestam a sua utilização e aceitação global na igreja.

O Evangelho de Lucas nos apresenta Cristo como um ser humano especial, a Semente da mulher, em sua obra de salvação não só para Israel, mas também para os gentios. Por isso, o retrata como amigo dos pobres e como alguém que procura os pecadores, enfatiza a universalidade das bênçãos do Evangelho, e evidencia distintamente uma relação amistosa com os samaritanos. O permanente valor espiritual deste Evangelho é que ele lembra a igreja de todas as épocas que, em qualquer nação, aquele que teme a Deus e pratica a justiça é aceito por Ele; e que temos um grande Sumo Sacerdote que foi tocado pelo sentimento de nossas enfermidades, e que foi tentado de todos os modos pelos quais nós somos tentados, mas que jamais pecou.

O Evangelho de João

CONTEÚDO

O conteúdo do Evangelho de João também é dividido em cinco partes:

I. *O Advento e a Encarnação do Verbo* (1.1-13). João parte da pré-existência e da origem divina de Cristo, e mostra que Ele foi anunciado por João Batista, é a luz do mundo, e deu aos crentes o poder de se tornarem filhos de Deus.

II. *O Verbo Encarnado — a Única Fonte de Vida para o Mundo* (1.14—6.71). O evangelista registra os testemunhos sobre a graça e a verdade do Verbo encarnado, feitos por João Batista e pelo próprio Cristo, em palavras e atos (1.14—2.11); e a autorrevelação de Cristo na purificação do templo (2.12-32); a conversa com Nicodemos (3.1-21); seguida pelo testemunho público de João (3.22-36); a conversa com a mulher samaritana (4.1-42); e a cura do filho do oficial (4.43-54). Com maior particularidade, João mostra como Cristo se revela como o autor e o sustentador da vida na cura do homem enfermo e na reivindicação contida neste ato (5.1-47); e na multiplicação dos pães com o discurso que se seguiu, conduzindo à deserção, por um lado, e à confissão, por outro (6.1-71).

III. *O Verbo Encarnado, a Vida e a Luz em Conflito com a Escuridão Espiritual* (7.1—11.54).

Na festa dos tabernáculos Cristo lembra os judeus do fato de que Ele é a vida do mundo, e se apresenta a eles como a água da vida. Por esta razão, oficiais foram enviados para prendê-lo (7.1-52). No dia seguinte, Jesus retrata a escuridão espiritual dos judeus em conexão com a mulher adúltera, e declara que Ele é a luz do mundo, a única luz que pode realmente iluminá-los; e que somente Ele poderia libertá-los da escravidão espiritual; o que resulta em uma tentativa de apedrejá-lo (8.1-59). Em uma ocasião posterior

Ele prova ser a luz do mundo, curando um cego e falando de si mesmo como o bom pastor que dá a vida por suas ovelhas; provocando, desta forma, ira e incredulidade (9.1—10.21). Na festa da dedicação, Jesus declara que Ele e o Pai são um, o que conduz a mais uma tentativa de apedrejá-lo (10.22-42). Ao ressuscitar Lázaro, Jesus se apresenta como a ressurreição e a vida, o que leva algumas pessoas a crerem nEle e seus inimigos ao propósito de matá-lo (11.1-54).

IV. *O Verbo Encarnado Salva a Vida do Mundo por meio de sua Morte Sacrificial* (11.55—19.42). Os inimigos planejam matar Jesus, mas Maria de Betânia o unge e as pessoas o saúdam com alegres hosanas; os gregos o procuram em Jerusalém, mas a multidão se volta contra Ele em incredulidade (11.55—12.50). Na Ceia Pascal, Jesus se senta com os seus discípulos, dando-lhes uma lição de serviço humilde, expõe o traidor, e anuncia que chegou a hora de deixá-los (13.1-38). Ele discorre sobre o significado de sua partida e sobre a nova vida em comunhão com o Pai (14.1—16.33); e oferece a oração de intercessão, entregando e confiando seus seguidores ao Pai (17.1-26).

No Getsêmani Jesus é preso, e depois de uma audiência preliminar diante do sumo sacerdote, é levado a Pilatos, que, apesar de não encontrar nenhuma culpa em Jesus, entrega-o nas mãos dos judeus para ser crucificado (18.1-16). Após a crucificação Ele é sepultado por José e Nicodemos (19.17-42).

V. *O Verbo Encarnado, Ressuscitado dentre os Mortos, o Salvador e Senhor de todos os Crentes* (20.1—21.25). Tendo ressuscitado dentre os mortos, Jesus aparece a Maria Madalena, e em dois dias sucessivos aos seus discípulos (20.1-31). Mais tarde, Ele é visto por alguns de seus discípulos no mar de Tiberíades, onde restaura Pedro e fala de forma significativa sobre a carreira de João, o escritor do Evangelho (31.1-25).

CARACTERÍSTICAS

Das características que marcam o quarto Evangelho, as seguintes devem ser observadas em especial:

1. O Evangelho de João enfatiza a divindade de Cristo mais do que qualquer um dos outros Evangelhos. O livro não tem um ponto de partida histórico como os Sinópticos, mas volta às profundezas da eternidade, e começa

com a declaração sublime em sua simplicidade: "No princípio, era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus". De maneira concreta, a doutrina do Logos é peculiar a este Evangelho. Por outro lado, não encontramos nenhuma genealogia, nenhuma descrição do nascimento servil de Cristo, e nenhuma narrativa de seu batismo e tentação. João Batista testemunha a Divindade de Jesus assim que Ele entra em cena, e o próprio Jesus afirma publicamente esta prerrogativa quase desde o início de seu ministério público (cf. 3.13; 5.17 if; 6.32, 40 if., etc).

Os milagres do Senhor narrados neste Evangelho são de uma natureza que dá grande destaque ao seu poder divino. O filho do oficial foi curado a distância (4.46 ss.); o homem de Betesda esteve enfermo durante 38 anos (5.5); o cego em Jerusalém era cego de nascença (9.1); e Lázaro estava na sepultura já havia quatro dias (11.17).

2. O ensino de Cristo predomina fortemente no Evangelho de João, mas é muito diferente do ensino contido nos Sinópticos. Não encontramos parábolas aqui, mas discursos elaborados, que também contêm algumas representações simbólicas. O tópico central não é o Reino de Deus, mas a Pessoa do Messias. O ensinamento simples e rudimentar sobre o Reino é substituído por uma instrução mais penetrante (embora não desenvolvida) sobre realidades mais profundas da fé. Em conexão com seus milagres ou outros fatos históricos, Cristo apresenta-se como a fonte da vida (4.46—5.47); o alimento espiritual da alma (6.22-65); a água da vida (4.7-16; 7.37,38); o verdadeiro libertador (8.31-58); a luz do mundo, (9.5,35-41); e o princípio vivo da ressurreição (11.25,26).

Além de conter muitas verdades profundas sobre o relacionamento pessoal do Salvador com os crentes, os discursos de despedida de Jesus também são significativos por conta de suas claras referências ao Paráclito que está por vir.

3. As cenas de ação presentes neste Evangelho são bem diferentes daquelas encontradas nos Sinópticos. Nos outros Evangelhos, a obra de Cristo na Galileia é narrada minuciosamente, enquanto Ele é visto em Jerusalém apenas durante a última semana de sua vida na terra. No Evangelho de João, por outro lado, o longo ministério de Cristo na Galileia é pressuposto e não narrado, enquanto a sua obra e ensino na Judeia e, sobretudo em Jerusalém, são bastante destacados. As grandes festas proporcionaram a ocasião para esta obra e, portanto, são claramente mencionadas. João fala de três — possivelmente quatro — Páscoas (2.13; 5.1; 6.4; 13.1); da festa dos Tabernáculos (7.2); e da festa da Dedicação (10.22).

4. O Evangelho de João é muito mais definidor do que os Sinópticos em apontar o tempo e o espaço das ocorrências que são narradas; em certo sentido é mais cronológico do que os outros Evangelhos.Nós geralmente somos informados do local em que Cristo está operando. Menções definidoras são feitas sobre Betânia (1.28); Caná (2.1); Cafarnaum (2.12); Jerusalém (2.13); Sicar (4.5); Betesda (5.2), etc. As designações de tempo são igualmente distintas — às vezes, até mesmo a hora do dia é fornecida. O quadro cronológico do Evangelho é encontrado em sua referência às grandes festas. João Batista vê Cristo vindo a ele um dia depois de ter encontrado a delegação que veio de Jerusalém (1.29); e novamente no dia seguinte (1.35). Um dia depois, Cristo chamou Filipe e Natanael (1.43-51); no terceiro dia houve um casamento em Caná (2.1); Cristo se sentou à beira do poço à hora sexta (4.6); no sétimo dia, o filho do oficial foi curado (4.52); Jesus entrou no templo durante a festa (7.14); e novamente no último grande dia (7.37); e Cristo foi entregue aos judeus, por Pilatos, aproximadamente à hora sexta (19.14).

5. O estilo do quarto Evangelho não é como o dos outros três. É peculiar porque "não contém quase nenhum hebraísmo direto a não ser no prólogo e χαρᾷ χαίρει (3.29)", (Simcox, *The Writers of the New Testament*, p. 73), enquanto, por outro lado, se aproxima do estilo dos escritores do Antigo Testamento em maior intensidade do que no estilo de escrita de qualquer outro texto do Novo Testamento.

É evidente que João dispunha de um vocabulário grego muito bom, mas não tenta compor frases elaboradas. Em vez disso, repete parte de uma declaração anterior e depois adiciona um novo elemento a ela. Em geral, suas frases são ligadas da maneira mais simples pela palavra καί, δέ ou οὖν, e suas descrições costumam ser bem trabalhadas e esclarecidas. Ele demonstra uma preferência especial pelos contrastes e pela utilização do *parallelismus membrorum*. Uma expressão muito característica dele é ζωὴ αἰώνος, que ocorre 17 vezes no Evangelho. Para outras frases e expressões veja a obra Simcox. Ele também emprega várias palavras aramaicas, como ῥαββί, ῥαββουνὶ, κηφᾶς, μεσσίας, Γαββαθά, Γολγοθά, ἀμὴν ἀμήν.

AUTORIA

A voz da antiguidade é quase unânime em atribuir o quarto Evangelho a João. A seita monarquiana, chamada por Epifânio de "o Alogi", constitui

a única exceção. Pouco se sabe sobre esta seita, exceto que ela rejeitou a doutrina do Logos. Salmon diz: "Na verdade, agora acredito que 'o Alogi' consistia de Caio, e até onde sei, de mais ninguém" (Introd., p. 229). A evidência interna para a autoria do Evangelho é geralmente organizada sob as seguintes diretrizes:

1. *O autor era um judeu.* É evidente que ele tinha uma íntima familiaridade com o Antigo Testamento. Ele tinha, por assim dizer, o espírito dos escritos proféticos absorvido em si. Ele não os conhecia apenas na tradução da LXX (A Septuaginta), mas na sua língua original, como fica evidente através de várias citações do Antigo Testamento. Além disso, o estilo do autor revela claramente sua nacionalidade judaica. É verdade que ele escreveu em grego, mas sua construção, sua circunstancialidade e seu uso do paralelismo são hebraicos.

"Há uma alma hebraica vivendo na linguagem do evangelista." (*Luthardt, St. John the Author of the Fourth Gospel*, p. 166). Ewald chega à conclusão de que "a língua grega do autor traz em si a marca mais forte e mais clara de um hebreu genuíno, que nasceu entre os judeus na Terra Santa e cresceu nesta sociedade sem falar grego, alguém que carrega consigo o espírito e a vida completos de sua língua-mãe, mesmo em meio à vestimenta grega que aprendeu depois de debruçar-se sobre ela, e que não tem nenhuma hesitação de se deixar levar por esse espírito" (Citado por Luthardt, p. 167).

2. *O autor era um judeu palestino.* Ele mostra claramente que se sente em casa no mundo judaico. Ele está intimamente familiarizado com os costumes, com as observâncias religiosas e com os requisitos da lei dos judeus, e percorre facilmente o mundo do pensamento judaico. Ele sabe que de acordo com a estrita concepção judaica, era ilegal curar no sábado (5.1 ss.; 9.14 ss.); e também que a circuncisão era permitida, (7.22 ss). Ele está consciente da expectativa judaica sobre Elias (1.21); e do mal-estar entre os judeus e os samaritanos (4.9). Ele entende que os judeus consideravam que uma desgraça era o resultado de um pecado específico (9.2); e que consideravam imundos os que entrassem na casa de um gentio (18.28). Ele está totalmente familiarizado com Jerusalém (5.2); com o vale de Siquém e com o monte Gerizim (4.5 ss.); com o templo (8.20); com Cafarnaum e com outros lugares ao redor do mar da Galileia (7).

3. *O escritor foi testemunha ocular dos acontecimentos que registra.* Ele afirma isto explicitamente — como em 1.14, "e vimos a sua glória"

(Cf. 1 Jo 1.1-3), certamente em 19.35. "E aquele que o viu testificou, e o seu testemunho é verdadeiro, e sabe que é verdade o que diz, para que também vós o creiais". Esta afirmação é corroborada pela forma vívida e simples com a qual ele retrata os acontecimentos; por muitos dados cronológicos e nomeações de localidades aos quais já nos referimos; e pelo grande destaque dado a certos indivíduos com quem Jesus teve contato.

4. *O autor foi o apóstolo João.* Neste Evangelho há menções frequentes a um discípulo a quem o autor nunca nomeia, mas a quem se refere constantemente como "o outro discípulo", ou como "o discípulo a quem Jesus amava". (Cf. 13. 23; 18.15; 19.26; 20.2, 3, 4, 8; 21.7). No final do seu Evangelho, ele diz sobre si mesmo: "Este é o discípulo que testifica dessas coisas e as escreveu; e sabemos que o seu testemunho é verdadeiro" (21.24). Quem era este discípulo? O evangelista nomeia apenas sete dos discípulos do Senhor. Os cinco que não são nomeados são: João e seu irmão Tiago, Mateus, Simão cananeu (ou, o zelote) e Tiago, filho de Alfeu. Fica evidente em 1.35-41 que este discípulo foi um dos primeiros homens chamados pelo Senhor. De acordo com Marcos 1.16-19, os primeiros discípulos foram Pedro, André, João e Tiago.

Os dois primeiros são nomeados explicitamente em João 1.41-43, de modo que aquele cujo nome é suprimido deve ser João ou Tiago. Mas não podemos pensar em Tiago como o autor deste Evangelho, já que ele teve uma morte precoce como mártir em 44 d.C. Portanto, João deve ter sido o escritor.

De acordo com Mateus 27.56 e Marcos 1.20; 15.40, João era filho de Zebedeu e Salomé, pessoas que provavelmente pertenciam à classe média da sociedade. Sua mãe estava entre os fiéis seguidores do Salvador (Mt 27.56; Mc 16.1). Ele foi um dos primeiros seguidores de Jesus e logo aparece como uma pessoa do círculo mais íntimo de discípulos, um dos três que sempre acompanham o Salvador.

Com o Senhor, João entra na residência de Jairo, sobe o monte da transfiguração e atravessa as espessas trevas do Getsêmani. Na crucificação, João permaneceu perto de Jesus e a mãe do Senhor foi confiada aos seus cuidados. Na manhã da ressurreição, ele é um dos primeiros a visitar o túmulo do Salvador.

Na primeira parte do livro de Atos dos Apóstolos, ele aparece como uma das testemunhas fiéis da ressurreição do Senhor. Depois disso, não mais lemos sobre João nas Escrituras, mas a tradição diz que ele passou a última parte de sua vida na Ásia Menor, especialmente em Éfeso, onde morreu em idade venerável. Há uma aparente contradição entre os dados sinópticos a respeito do caráter de João e a concepção deste caráter que deri-

vou de seus próprios escritos, mas isto é facilmente explicado. A primeira indicação de seu caráter está na declaração em Marcos 3.17, em que o Senhor chamou João, e seu irmão Tiago, de "Boanerges, que significa: Filhos do trovão". Isso transmite a ideia de um temperamento fervoroso, de um caráter de grande vigor e veemência. E em duas ocasiões descobrimos que eles revelam estas características de maneira exata: quando proibiram peremptoriamente aquele que estava expulsando demônios em nome de Jesus de continuar esta prática (Mc 9.38; Lc 9.49); e quando desejaram permissão para ordenar que descesse fogo do céu para consumir os samaritanos (Lc 9.54). Em ambos os casos, o Senhor reprova a exibição deste temperamento nervoso. Outro traço do caráter de João e Tiago é retratado no pedido que fazem de se sentar nos lugares de honra no futuro Reino de Jesus (Mt 20.20-24; Mc 10.35-41).

A ambição destes homens ofendeu os outros discípulos e suscitou uma severa repreensão por parte do Senhor. Sem dúvida, João era zeloso pelo Senhor, mas o seu zelo tomava uma forma errada; ele tinha um desejo ardente de estar perto de seu Mestre, mas mostrava isso de uma maneira que não estava isenta de egoísmo e orgulho. O Senhor direcionou o zelo e a ambição de João a outros canais, mostrando-lhe seu caráter não espiritual e ensinando-lhe que só podemos ser grandes no Reino de Deus ao servir aos irmãos. Isto causou um profundo impacto na vida João e criou nele o hábito da introspecção, da autoavaliação. Ele se tornou uma pessoa mais calma e mais reservada, com uma inclinação para refletir sobre os mistérios que encontrava em sua associação diária com o Senhor, e foi mais longe do que os outros discípulos nas profundezas da vida de Cristo. Como resultado, o João que se revela em seus escritos é bastante diferente do João dos Sinópticos.

A partir do Evangelho e das Epístolas de João, nós aprendemos a conhecê-lo como um homem de profundo sentimento religioso, o amado de Cristo; um homem que viveu em íntima comunhão com o Senhor, uma comunhão ainda mais espiritual do que aquela que ele desejava em seus anos de juventude. Sua ânsia por exclusivismo foi substituída por um amor que abraçaria todas as pessoas; seu zelo ainda operava, mas foi santificado e guiado aos canais adequados; seu vigor e sua força se tornaram uma torre de defesa para a verdade espiritual.A autoria de João não foi atacada com fundamentos críticos até a última parte do século XVIII, e os ataques iniciais foram de pouca importância. Bretschneider, em 1820, foi o primeiro a atacá-la de uma forma sistemática. Mas ele foi rapidamente seguido por outros, como Baur, Strauss, Schwegler, Zeller, Scholten, Davidson, Wrede, dentre outros. O esforço persistente destes homens tem sido mostrar que o Evangelho de João é um produto do século II. Alguns atribuem a autoria do Evangelho ao misterio-

so presbítero João, cuja existência é inferida por Eusébio a partir de uma passagem bastante ambígua de Pápias, mas que com toda a probabilidade deve ser identificada com João, o apóstolo. Outros rejeitam esta teoria completamente. Wrede, após argumentar que a autoria de João não pode ser estabelecida, diz: "Muito menos pode-se provar a hipótese recente que propõe que o autor do Evangelho é o Presbítero João" (*The Origin of the New Testament,* p. 89).

As considerações mais importantes que levaram muitos críticos racionalistas à conclusão de que o quarto Evangelho foi escrito no século II, são as seguintes: (1) A teologia do Evangelho — especialmente sua representação de Cristo — é desenvolvida a tal nível que aponta para além do primeiro século e reflete a consciência da igreja do século II. (2) O Evangelho foi evidentemente escrito sob a influência das tendências filosóficas e religiosas que prevaleciam no século II, como o docetismo, o montanismo e o gnosticismo. (3) A grande diferença entre o quarto Evangelho e os Sinópticos parece ser o resultado das objeções capciosas do segundo século a respeito da natureza de Cristo e da controvérsia Pascal.

Mas a ideia de que o Evangelho de João é um produto do segundo século vai contra as evidências internas, às quais já nos referimos, e contra o testemunho externo que é excepcionalmente forte e que pode ser rastreado até o início do segundo século. Algumas das Epístolas de Inácio mostram a influência da cristologia de João, e os escritos de Pápias e Policarpo contêm alusões à primeira Epístola de João, que foi escrita simultaneamente ao Evangelho. Portanto, o Evangelho já existia no início do segundo século. A teologia do Evangelho de João não é mais desenvolvida que a teologia das epístolas de Paulo aos Efésios e aos Colossenses, que foram escritas entre 61 e 63 d.C.

Os críticos em geral deixaram de depositar qualquer confiança nas chamadas características montanistas do Evangelho, e embora ainda sustentem que algumas passagens contenham vestígios de um gnosticismo docético, estes são puramente imaginários e desaparecem rapidamente quando a luz da exegese é acesa. Agora se admite que a conexão do Evangelho com a controvérsia Pascal é muito duvidosa. E a diferença entre este Evangelho e os Sinópticos pode ser explicada satisfatoriamente sem considerá-la como uma obra do século II (Cf., p. acima 19 ss).Os críticos da escola de Tübingen, que aceitaram a autoria joanina do Apocalipse, estavam acostumados a negar que João tivesse escrito o Evangelho. Eles pensavam dessa forma porque o Evangelho e o Apocalipse diferem entre si em muitos aspectos. Atualmente não se insiste neste argumento porque os estudiosos não têm tanta certeza de que João escreveu o livro do Apo-

calipse como tinham antes. Reuss, que ainda argumenta à moda antiga, diz: "Deve-se admitir que mesmo nos tempos mais recentes, a decisão da questão a respeito da autenticidade apostólica do Apocalipse tem sido estabelecida de modo a depender — em ambos os lados — de um julgamento previamente formado em relação ao quarto Evangelho" (*History of the N.T., I,* p. 161).

COMPOSIÇÃO

1. *Leitores e Propósito.* Com toda a probabilidade, o Evangelho de João foi escrito principalmente para os cristãos da Ásia Menor, entre os quais a heresia de Cerinto havia surgido. A tradição primitiva diz que João escreveu a pedido dos bispos da Ásia, para combater esta heresia. A evidência interna certamente favorece a hipótese de que o livro foi escrito para leitores gregos. O autor interpreta palavras hebraicas e aramaicas cuidadosamente, como em 1.38, 41, 42; 9.7; 11.16; 19.13,17; 20.16. Ele faz questão de explicar os costumes judaicos e as denominações geográficas usadas por este povo 1.28; 2.1; 4.4,5; 11.54,... 7.37;19.31,40,42. Além disso, apesar de seu estilo caracteristicamente hebraico, ele normalmente cita a Septuaginta.

O propósito de João não era fornecer um suplemento para os Sinópticos, embora o seu Evangelho certamente contenha uma boa quantidade de matéria suplementar; ele também não quis gerar uma polêmica direta contra a heresia cerintiana, mesmo que isto determine, em certo grau, sua maneira especial de declarar a verdade. Ele não visa conciliar as partes discordantes do segundo século, conduzindo-as a uma unidade mais elevada como a escola de Tübingen afirmou. Ele também não tem como objetivo refutar "objeções e injúrias judaicas". Sobre o fato de João fornecer "armas que estão à disposição imediata dos seus irmãos cristãos", a hipótese de Wrede afirma o seguinte: "Em termos gerais, esta visão é recente, mas está fazendo progressos vitoriosos entre os estudiosos" (*The Origin of the New Testament,* p. 84).

O próprio apóstolo dá expressão ao seu propósito, dizendo: "Estes, porém, foram escritos para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome" (20.31). Portanto, seu objetivo é duplo: teórico e prático. Ele quer provar que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e levar os crentes a uma vida abençoada de comunhão com Ele. Os meios que ele emprega para esta finalidade são: (1) Os milagres do Senhor,

nos quais é colocada uma ênfase especial (cf. 20.30; 31.25); e que são contemplados como σημεῖα, como sinais da glória divina de Cristo. (2) Os longos discursos do Salvador, que servem para interpretar os seus sinais e para descrever a relação única que Ele tem com o Pai. E (3) as narrativas a respeito de Jesus lidando com pessoas como Natanael, Nicodemos, a mulher samaritana, Filipe, Maria Madalena e Tomé. Estas narrativas mostram como Jesus as conduziu à fé — uma fé que culminou na confissão de Tomé: "Senhor meu, e Deus meu!"

2. *Época e Local.* Uma vez que João foi, sem dúvida, o autor do quarto Evangelho, temos um *terminus ad quem*, em 98 d.C., pois Irineu diz que João viveu no tempo de Trajano, cujo reinado teve início naquele ano. O testemunho de Jerônimo é semelhante: "O apóstolo João viveu na Ásia, no tempo de Trajano, morreu em uma idade avançada, 68 anos depois da morte e ressurreição de nosso Senhor, e foi sepultado perto da cidade de Éfeso". O mesmo autor data a morte de João em 100 d.C. Com toda a probabilidade, no entanto, João escreveu o seu Evangelho vários anos antes de sua morte, já que seu estilo é, como Alford observa, "de um escritor amadurecido, mas não idoso" (*Prolegomena to the Gospels Cap. V.*, Seg. VI, 10). Não é fácil encontrar um *terminus a quo*. Podemos ter certeza que o apóstolo não compôs o Evangelho até depois da morte de Paulo em 68 d.C. As congregações da Ásia Menor eram uma responsabilidade especial do grande apóstolo dos gentios, e em suas Epístolas ele nunca fez qualquer menção sobre João ter estado no meio deles, nem enviou-lhe uma única saudação; e quando se separou dos anciãos de Éfeso, ele evidentemente não antecipou a vinda de um apóstolo dentre eles. Além disso, podemos inferir de 21.19 que João estava ciente da maneira como Pedro morreu, e pressupõe que seus leitores também soubessem. Por isso, é improvável que o Evangelho tenha sido escrito antes de 70 d.C. Em sua obra Gnomon, Bengel faz uma dedução, a partir do uso do tempo presente no versículo 5.2, dizendo que Jerusalém ainda estava intacta.

Mas este argumento não é conclusivo, uma vez que a cidade não foi completamente destruída pelos romanos, e porque podemos, com igual propriedade, concluir a partir de 11.18, que tanto Jerusalém quanto Betânia haviam sido varridas da face da terra. O silêncio absoluto de João sobre a destruição da cidade favorece a ideia de que ele escreveu o Evangelho vários anos após essa calamidade. Zahn dataria o Evangelho depois de 80 d.C., seu *terminus ad quem* para a composição do Evangelho de Lucas, já que a tradição ensina que João escreveu depois dos sinópticos já terem

sido redigidos. As datas mais divergentes são sugeridas entre os críticos racionalistas. Baur afirmou que o Evangelho foi composto entre 160 e 170 d.C. Atualmente, a tendência é reverter para uma data mais próxima dos limites indicados acima. Assim, Pfleiderer data a escrita em 140 d.C.; Hilgenfeld acredita que o Evangelho se originou entre 130 e 140 d.C., Harnack e Julicher não estão dispostos a datar a escrita como posterior a 110 d.C., e Harnack até mesmo admite que o livro possa ter sido escrito já em 80 d.C.

A tradição indica Éfeso como o local da escrita. Orígenes atesta "que João, depois de ter vivido muito tempo na Ásia, foi sepultado em Éfeso". Isto é confirmado por Polícrates, bispo de Éfeso.

Jerônimo diz: "João escreveu um Evangelho para atender os bispos da Ásia". E Cosme de Alexandria nos informa definitivamente que João escreveu o seu Evangelho enquanto residia em Éfeso. Não há nenhuma razão para duvidar de seu testemunho.

3. *Método.* O Evangelho de João evidentemente apresenta um caráter autóptico. Ele pode ter lido os Sinópticos antes de escrever o seu Evangelho, mas ele não usa estes livros como fontes de onde possa ter tirado uma parte do seu material. Em vários trechos o autor indica que contou o que havia visto e ouvido (cf. 1.14; 13.23; 18.15; 19.26, 35; 20.2). Considere o que ele diz em sua primeira epístola, em 1.1-3. Embora seja muito provável que os Evangelhos Sinópticos tenham se baseado grandemente na tradição oral e em fontes escritas, nenhuma destas coisas teve um papel considerável na escrita do quarto Evangelho. João, que havia guardado cuidadosamente em sua memória os profundos discursos do Senhor a respeito dEle mesmo, discursos estes que causaram um impacto profundo e duradouro sobre o discípulo amado, baseou-se nesta fonte de conhecimento e, guiado pelo Espírito Santo em toda a verdade, nos forneceu um registro exato dos sinais e das palavras do Salvador.

Observa-se com frequência que há uma grande diferença entre o estilo do registro dos discursos de Cristo nos Sinópticos e aqueles que estão contidos no quarto Evangelho; e que neste Evangelho há tanta semelhança entre a narrativa do evangelista e os discursos do Salvador, que parece que João os revestiu de sua própria linguagem. Mas os Sinópticos e João têm tão pouco em comum neste aspecto, que não podemos construir uma conclusão segura, e nos discursos de Cristo nos quais eles têm aspectos em comum não se observa uma grande diferença de estilo. E quanto ao segundo ponto que está em questão, pode ser, como Alford pensa ser provável, que o Senhor influenciou João tão profundamente, que o estilo do

discípulo se tornou muito semelhante ao do seu Mestre. Mas mesmo que João tenha reproduzido os discursos do Salvador em seu próprio estilo e linguagem, podemos ter a certeza de que ele nos fornece o ensino exato do Senhor.

A IMPORTÂNCIA CANÔNICA

O Evangelho de João foi aceito como canônico em todas as partes da igreja desde o tempo mais primitivo, sendo que as únicas exceções são o Alogi e Marcião. É verdade que os patriarcas apostólicos não o citam, mas os escritos de três deles mostram traços do Evangelho ou da primeira Epístola. Patriarcas da igreja como Irineu, Clemente de Alexandria, Tertuliano, Orígenes, Justino Mártir, Jerônimo e outros o citam livremente ou se referem ao Evangelho como parte integrante da Palavra de Deus. Além disso, o Evangelho está incluído no Diatessarão de Tatiano, no Cânone Muratoriano, na versão Siríaca, como também nas antigas versões Latinas. Ao todo, pelo menos dezenove testemunhas atestam a utilização e o reconhecimento do Evangelho antes do final do segundo século. A grande importância deste Evangelho nas Escrituras Sagradas é que ele coloca diante de nós o Filho do Homem como o Filho de Deus de maneira proeminente, como o Verbo eterno que se fez carne. De acordo com este Evangelho, Cristo é o Filho de Deus que desceu do Pai, que permaneceu em um relacionamento único com o Pai, que veio para fazer a vontade do Pai na terra, e voltaria para a glória que possui eternamente com o Pai, para que pudesse enviar o Espírito Santo do Pai para ficar com igreja durante todas as épocas. Por meio deste precioso e bendito Espírito, Ele se volta para os seus seguidores para residir neles para sempre. Ele é a maior revelação de Deus, e o nosso relacionamento com Ele — seja de fé ou de incredulidade — determina o nosso destino eterno. A igreja se prostra em adoração diante deste Cristo, e Tomé clama: "Senhor meu, e Deus meu!"

O Livro de Atos dos Apóstolos



O conteúdo deste livro é dividido em duas partes; em cada uma delas, o tema principal é o estabelecimento da igreja de determinado centro:

I. *O Estabelecimento da Igreja de Jerusalém* (1.1—12.25). Nesta parte, temos, em primeiro lugar, o último sermão de Cristo aos seus discípulos, a ascensão, a escolha de um apóstolo para substituir Judas, o cumprimento da promessa, no derramamento do Espírito Santo, e a conversão de três mil pessoas (1.1—2.47). A seguir vem a cura do coxo, realizada por Pedro e João; o seu fiel testemunho em favor de Cristo, no templo, motivo pelo qual eles foram levados cativos pelos sacerdotes, o capitão do templo e os saduceus; a sua libertação, uma vez que os inimigos temeram o povo; e a sua ação de graças, pela libertação (3.1—4.31). Depois, é descrita a condição da igreja: eles tinham todas as coisas em comum, e severa punição foi enviada a Ananias e Safira, por sua mentira (4.32—5.11). Por causa de suas palavras e obras, os apóstolos foram aprisionados outra vez, mas libertados pelo anjo do Senhor; foram levados diante do conselho dos judeus e libertados, depois de uma advertência (5.12-42). As reclamações dos gregos levam à nomeação de sete diáconos, um dos quais, Estêvão, operou milagres entre o povo, e, depois de testemunhar em favor de Cristo diante do conselho, se tornou o primeiro mártir cristão (6.1—7.60). Logo após, temos a descrição da perseguição da igreja, e a dispersão resultante dos crentes, o trabalho de Filipe, em Samaria, a conversão de Saulo, e os milagres de Pedro, a cura de Eneias e a ressurreição de Tabita, (8.1—9.43). A seguir, temos a visão de Pedro do vaso que descia, a sua consequente pregação à família de Cornélio, e a defesa de suas atitudes perante os irmãos da Judeia, (10.1—11.18). A narrativa do estabelecimento da igreja em Antioquia, o martírio de Tiago e a prisão e a milagrosa libertação de Pedro, concluem esta seção (11.19—12.25).

II. *O Estabelecimento da Igreja de Antioquia* (13.1—28.31). De Antioquia, Barnabé e Paulo partiram na primeira viagem missionária, incluindo

visitas a Chipre, Antioquia da Pisídia, Icônio, Listra e Derbe, de onde retornaram a Antioquia (13.1—14.28). A seguir, é apresentada uma narrativa do Concílio de Jerusalém e suas decisões, que afetavam os gentios, 15.1-34. Depois de sua desavença com Barnabé, Paulo partiu na segunda viagem missionária, com Silas, passando pelas Portas da Cilícia a Derbe, Listra, Icônio e Trôade, onde recebeu, por uma visão, a instrução para passar à Europa, onde visitou Filipos, Tessalônica, Bereia, Atenas e Corinto, pregando o Evangelho e fundando igrejas. De Corinto, ele retornou a Jerusalém e Antioquia (15.35—18.22). Pouco tempo depois, Paulo iniciou sua terceira viagem missionária, passando pela Ásia Menor, permanecendo em Éfeso por mais de dois anos e passando a Corinto, de onde, novamente, voltou a Jerusalém, pelo caminho de Trôade, Éfeso e Cesareia, (18.23—21.16). Em Jerusalém, os judeus procuraram matá-lo, a sua defesa, tanto nos degraus do castelo como diante do Sinédrio apenas incitou ainda mais fúria, e levou a uma determinação de matá-lo (21.17—23.14). Uma conspiração levou à deportação de Paulo a Cesareia, onde ele se defende perante Félix, Festo e Agripa, e devido ao tratamento injusto que recebeu desses governantes, Paulo apela a César (23.15—26.32). De Cesareia, Paulo é enviado a Roma. No caminho, sofre um naufrágio, realiza milagres de cura na ilha de Malta, e ao chegar ao seu destino, prega o Evangelho aos judeus, e permanece em Roma, como prisioneiro, durante dois anos (27.1—28.31).

CARACTERÍSTICAS

1. A característica notável deste livro é o fato de que ele nos familiariza com o estabelecimento de igrejas cristãs e indica a sua organização primária. Segundo o livro, igrejas são fundadas em Jerusalém (2.41-47); Judeia, Galileia e Samaria, (9.31); Antioquia (11.26); Ásia Menor (14.23; 16.5); Filipos (16.40); Tessalônica (17.10); Bereia (17.14); Corinto (18.18) e Éfeso (20.17-38).

A partir do capítulo 6, lemos sobre a instituição do cargo de diácono, e a partir de 14.23 e 20.17-38 fica claro que os presbíteros, também chamados bispos, já haviam sido nomeados.

2. A narrativa se concentra em duas pessoas, Pedro e Paulo, o primeiro fundando as igrejas dos judeus, e o segundo, as dos gentios. Consequentemente, o livro contém vários sermões desses apóstolos, como o sermão de Pedro no dia de Pentecostes (2.14-36); e no templo (3.12-26); a sua defesa

perante o conselho dos judeus (4.8-12; 5.29-32); o seu sermão na casa de Cornélio (10.34-43); e a sua defesa diante dos irmãos da Judeia (11.4-18). E quanto a Paulo, o livro contém os seus sermões pregados em Antioquia (13.16-41); em Listra (14.15-18); e em Atenas (17.22-31); as suas palavras dirigidas aos anciãos de Éfeso (20.18-35); e as suas defesas, diante dos judeus, nos degraus do castelo (21.40—22.1-21); perante o Sinédrio (23.1-6); e diante de Félix e Agripa (24.10-21; 26.2-29).

3.Os muitos milagres registrados neste texto constituem uma de suas características. Além dos milagres que não estão descritos, e dos quais houve muitas "maravilhas e sinais" feitos pelos apóstolos (2.43; 5.12,15,16); por Estêvão (6.8); por Filipe (8.7); por Paulo e Barnabé (14.3); e também por Paulo, sozinho (19.11,12; 28.1-9), os seguintes milagres são descritos, especificamente: o dom de línguas (2.1-11); a cura do coxo (3.1-11); o abalo do salão de oração (4.31); a morte de Ananias e Safira (5.1-11); a libertação dos apóstolos da prisão (5.19); o arrebatamento de Filipe (8.39,40); a cura de Eneias, (9.34); a restauração de Dorcas à vida (9.36-42); a restauração da visão de Paulo (9.17); a libertação de Pedro da prisão (12.6-10); a morte de Herodes (12.20-23); a cegueira de Elimas, o encantador (13.6-11); a cura do coxo, em Listra (14.8-11); a libertação da donzela em Filipos (16.16-18); o abalo na prisão de Filipos (16.25,26); a restauração de Êutico à vida (20.9-12); o fato de que Paulo ficou incólume à mordida de uma víbora (28.1-6); a cura do pai de Públio, e muitas outras pessoas (28.8,9).

4. O estilo deste livro é muito similar ao do terceiro Evangelho, embora contenha menos hebraísmos. Simcox diz que "o livro de Atos é, de todos os livros incluídos no Novo Testamento, o mais próximo à literatura contemporânea, se não à clássica — o único livro, com a exceção, talvez, da Epístola aos Hebreus, onde se visa, conscientemente, a conformidade com um padrão de correção clássica" (*The Writers of the New Testament*, p. 16). O tom é, de modo geral, hebraico, na primeira parte do livro, especialmente nos sermões dos capítulos 2 e 13 e na defesa de Estêvão, capítulo 7, sendo que, em todas essas passagens, o elemento do Antigo Testamento é muito presente — e é, de modo geral, helênico, na segunda parte do livro, como na Epístola à igreja de Jerusalém, a carta de Lísias, o discurso de Tértulo, e a defesa de Paulo perante Agripa. Isto se deve, sem dúvida, ao fato de que a primeira parte do livro lida principalmente com o cristianismo judeu, e a segunda parte, especialmente com o gentio.

TÍTULO

O título do livro em grego é πράξεις ἀποστόλων, Atos dos Apóstolos. Não há uniformidade total nos manuscritos, a este respeito. O Sinaítico diz simplesmente πράξεις, embora apresente o título regular no final do livro. O Codex D é peculiar por ter πράξις ἀποστόλων, *Modo de Agir dos Apóstolos*.

Não consideramos que esse título tenha sido dado pelo autor, mas sim por um dos seus transcritores; e também não consideramos que esse título tenha sido uma escolha muito feliz. Por um lado, o título, se traduzido como nas versões inglesas Authorized Version e Revised Version, como "Atos dos Apóstolos", é abrangente demais, uma vez que há apenas dois apóstolos — Pedro e Paulo — cujos atos estão registrados neste livro. Por outro lado, o título é restrito demais, porque o livro contém não apenas muitos atos, mas também muitas palavras proferidas por esses apóstolos; e, além disso, o livro registra também os atos e palavras de outras pessoas, como Estêvão, Filipe e Barnabé.

AUTORIA

A voz da Antiga igreja é unânime ao atribuir este livro a Lucas, o autor do terceiro Evangelho. Ao citar passagens desse livro, Irineu usa, repetidamente, a seguinte fórmula: "Assim diz Lucas, o discípulo e seguidor de Paulo". Clemente de Alexandria, citando o sermão de Paulo em Atenas, o apresenta com a observação, "Assim relata Lucas, nos Atos dos Apóstolos". Eusébio diz: "Lucas nos deixou dois volumes inspirados, o Evangelho e o livro de Atos". O testemunho externo em favor da autoria de Lucas é tão forte como poderíamos desejar. Agora, a pergunta é se as evidências internas concordam com isso. O livro não afirma, diretamente, ter sido escrito por Lucas. As nossas evidências escriturais em favor da autoria de Lucas são de caráter dedutivo. Parece-nos que a autoria de Lucas é respaldada pelas seguintes considerações:

1. *As seções "nós"*. Essas são as seguintes seções: 16.10-17; 20.5-15; e 27.1 — 28.16, em que aparece o pronome da primeira pessoa do plural, indicando que o autor foi companheiro de Paulo, em parte das viagens do apóstolo. Uma vez que Paulo teve vários companheiros, nomes diferentes foram sugeridos para o autor deste livro, como Timóteo, Silas, Tito e

Lucas, que, segundo Colossenses 4.14; Filemom 24; e 2 Timóteo 4.11, foi também companheiro do apóstolo, e um de seus melhores amigos.

No entanto, as duas primeiras pessoas citadas são excluídas como possibilidades, pela maneira como são mencionadas em 16.19 e 20.4,5. E tão pouco pode ser dito em favor da autoria de Tito que agora há uma concordância geral de que Lucas foi o autor das seções "nós". Mas, se isto for verdade, ele também é o autor do livro, uma vez que o estilo é similar em todo o livro; há referências cruzadas das seções "nós" a outras partes do livro, como, por exemplo, em 21.8, onde Filipe é apresentado como um dos sete, ao passo que só sabemos, com base no capítulo 6, quem eram os sete, e com base em 8.40 como aconteceu de Filipe estar em Cesareia; e é inconcebível que um autor posterior tivesse incorporado as seções "nós" em seu trabalho, de uma maneira tão habilidosa, de modo que não se seja possível descobrir as linhas de demarcação, e que, ao mesmo tempo, deixasse o pronome do narrador, em primeira pessoa, imperturbado.

2. *O linguajar médico.* O Dr. Hobart ressaltou, claramente, esta característica, tanto no Evangelho de Lucas como no livro de Atos dos Apóstolos. Encontramos exemplos deste linguajar médico em ἀχλύς (13.11); παραλελυμένος (8.7; 9.33); πυρετοῖς καὶ δυσεντερία συνεχόμενον (28.8).

3. *Supondo que Lucas tenha escrito o terceiro Evangelho, uma comparação do livro de Atos com essa obra também favorece, decididamente, a autoria de Lucas, pois:* (1) O estilo desses dois livros é similar, sendo a única diferença o fato de que o segundo livro é menos hebraísta que o primeiro, uma diferença que encontra uma explicação imediata nas fontes usadas e no método de composição do autor. (2) Os dois livros são endereçados à mesma pessoa, Teófilo, que era, aparentemente, um amigo especial do autor. (3) No versículo inicial do livro de Atos, o autor se refere a um livro anterior que havia escrito.

Levando em consideração o que acabamos de mencionar, esse livro anterior não pode ser outro, senão o nosso terceiro Evangelho, embora Baljon, concordando com Scholten, rejeite esta hipótese (*Geschiedenis v/d Boeken des N. V.*, p. 421 d.C.).

4. *O livro contém claras evidências de ter sido escrito por um companheiro de Paulo.* Isto é o que concluímos, não apenas das seções "nós", mas também do fato de que, como admitem até mesmo críticos pouco amistosos, o autor se mostra bastante familiarizado com a dicção de Paulo. Temos razões

para pensar que ele não obteve tal familiaridade com um estudo das epístolas de Paulo; e, se isso for verdade, a explicação mais racional é a de que ele foi companheiro de Paulo e ouviu o grande apóstolo falar, em várias ocasiões.

Além disso, a caracterização que o autor apresenta de Paulo é tão detalhada e individualizada que garante o conhecimento pessoal. A autoria de Lucas não encontrou aceitação geral entre os estudiosos do Novo Testamento. As principais objeções a ela parecem ser as seguintes: (1) O livro parece mostrar sinais de dependência da obra Antiquities, de Josefo, uma obra que foi escrita aproximadamente em 93 ou 94 d.C. A referência a Teudas e a Judas em 5.36, 37 se deve, supostamente, a uma interpretação equivocada de Josefo (Ant. XX, V, 1, 2). (2) Afirma-se que o ponto de vista do autor é a de um autor do século II, cujo cristianismo é caracterizado pela universalidade, e que pretende reconciliar as tendências opostas do seu tempo. (3) Alguns afirmam que a obra é, historicamente, tão inexata, e que revela uma aceitação tão maciça do milagroso, que não pode ter sido escrita por um contemporâneo. Supostamente há um grande conflito, especialmente entre Atos 15 e Gálatas 2.

Não podemos nos dedicar a um exame detalhado dessas objeções; algumas observações a respeito delas devem ser suficientes. Essas objeções não provam, de maneira alguma, que o autor tivesse lido Josefo, nem que tivesse escrito sua obra depois que o historiador judeu escreveu sua obra Antiquities. Gamaliel, que faz a declaração a respeito de Teudas e Judas, bem pode ter obtido seu conhecimento de uma fonte diferente; e o seu suposto engano (que, afinal, pode não ser um engano) não afeta a autoria nem a confiabilidade do livro.

A hipótese de que o ponto de vista do autor é mais moderno que o das epístolas de Paulo (Baljon) é puramente imaginária; ele está em perfeita harmonia com os outros textos do Novo Testamento. E a ideia de uma luta entre as facções de Pedro e de Paulo agora é descartada, de modo geral. A inexatidão histórica não significa, necessariamente, que um livro tenha sido escrito em uma ocasião consideravelmente posterior aos eventos.

Além disso, no livro de Atos não há tal inexatidão. Ao contrário, Ramsay em *St. Paul the Traveler and the Roman Citizen* provou, de maneira conclusiva, que este livro é completamente confiável e é uma obra histórica da maior categoria. Pode ser que algumas das dificuldades ainda não tenham encontrado uma solução completamente satisfatória, mas isto não combate a autoria de Lucas.

COMPOSIÇÃO

1. *Leitores e Propósito.* Não é necessário falar detalhadamente a respeito dos leitores a quem este livro se destinava, em primeiro lugar, porque, como o Evangelho de Lucas, ele é endereçado a Teófilo, e, também como o Evangelho de Lucas, sem dúvida ele se destinava ao mesmo círculo de leitores, isto é, os gregos.

Mas qual foi o propósito do autor, ao escrever este livro? Esta é uma pergunta muito discutida. O livro de Atos é, na realidade, uma continuação do terceiro Evangelho, e, portanto, é muito provável que tenha sido escrito para dar a Teófilo a certeza das coisas narradas. Vemos que, neste segundo livro, como no primeiro, o autor menciona muitas das pessoas envolvidas nos eventos, até mesmo as menos importantes, e ressalta, em várias ocasiões, a relação desses eventos com a história secular (5.18, cf. 12.1; 18.2; 23.26; 25.1). De que Lucas desejava dar certeza a Teófilo? Do fato de que ele mesmo diz que escreveu o primeiro livro para dar a seu amigo a certeza das coisas que Jesus começou a fazer e a ensinar, deduzimos que, no segundo livro, ele pretendia dar a Teófilo instrução positiva a respeito das coisas que Jesus continuou a fazer e a ensinar, por intermédio de seus apóstolos. Parece que ele encontrou o seu programa nas palavras do Salvador (1.8): "Mas recebereis a virtude do Espírito Santo, que há de vir sobre vós; e ser-me-eis testemunhas tanto em Jerusalém como em toda a Judeia e Samaria e até aos confins da terra". Em harmonia com este programa, ele escreve a marcha do cristianismo, de Jerusalém, o centro da teocracia judia, a Roma, o centro do mundo. Com Paulo em Roma, portanto, a tarefa do autor é concluída.

Contrários a esta teoria estão aqueles que consideram o livro um texto tendencioso, em que a história foi falsificada com um propósito definido. Assim, temos: (1) A teoria da escola de Tübingen, de que o livro foi escrito para conciliar as facções de Pedro e Paulo na Igreja Primitiva; portanto, representa Pedro como mais liberal, e Paulo como mais judaísta, o que está de acordo com os seus próprios textos. O suposto paralelismo entre Pedro e Paulo, segundo alguns, serve ao mesmo propósito. Esta teoria, na forma declarada em que foi abordada por Baur, agora está abandonada, de modo geral, e foi modificada de várias maneiras. (2) A teoria defendida por alguns estudiosos posteriores, como Overbeck e Straatman, de que o livro de Atos é, na realidade, uma defesa do cristianismo contra os gentios, em especial, os romanos. Consequentemente, o autor dá aos romanos a devida honra, e claramente ressalta as vantagens que Paulo obteve de sua cidada-

nia romana. Ele deseja transmitir a impressão de que a doutrina ensinada por Paulo, que estava protegido pelo poderoso braço de Roma, que foi absolvido de falsas acusações pelos governantes romanos, e que, com boa consciência, apelou ao próprio César, não poderia ser considerada como um perigo para o estado. Wrede considera que este foi um propósito secundário do autor. O mérito permanente destas teorias é o fato de que elas consideram o livro de Atos como um conjunto artístico. Quanto ao resto, no entanto, elas não merecem a nossa séria consideração. A sua base é incerta demais; elas não se originam dos fatos; elas são inimigas da historicidade estabelecida do livro; e elas nos chegam com a exigência irracional, originada da descrença e aversão ao miraculoso, de considerarmos o autor como um falsificador da história.

2. *Tempo e Lugar.* Quando à ocasião em que o livro foi escrito, pouco pode ser dito, com certeza. Ele deve ter sido escrito depois de 63 d.C., uma vez que o autor sabe que Paulo esteve em Roma durante dois anos. Mas quanto depois dessa data o livro foi escrito? Entre estudiosos conservadores, como Alford, Salmon, Barde e outros, a opinião geral é de que Lucas escreveu o seu segundo livro antes da morte de Paulo e a destruição de Jerusalém, porque nenhuma menção é feita a nenhum desses importantes fatos. Zahn e Weiss, naturalmente, atribuem à escrita do livro ao ano 80 d.C., uma vez que consideram essa data como o *terminus ad quem* para a escrita do terceiro Evangelho. Muitos dos críticos racionalistas posteriores também são de opinião de que o livro foi escrito depois da destruição de Jerusalém, alguns deles até mesmo atribuindo-lhe a tardia data de 110 d.C. (Baljon) e 120 (Davidson). As suas razões para isto são: (1) a suposta dependência que teria Lucas de Josefo; (2) a suposição, com base em Lucas 21.20; Atos 8.26 ff., de que Jerusalém já estava destruída; e (3) o suposto fato de que a situação no livro aponta para uma ocasião em que o estado havia começado a perseguir os cristãos, por motivos políticos. Nenhuma dessas razões é conclusiva, e não vemos nenhuma razão para atribuir ao livro uma data posterior a 63 d.C. O local da escrita foi, com toda probabilidade, Roma.

3. *Método.* O problema das fontes que Lucas usou, para escrever este livro, deu origem a várias teorias, que não podemos comentar aqui. E não é necessário que façamos isto, porque, como afirma Zahn, nenhum desses esforços repetidos tem nenhuma probabilidade; e Headlam diz: "O que elas declaram é, na realidade, suficiente condenação". Hastings D. B. Art. *Acts of the Apostles.* Para uma boa discussão das várias teorias de Van

Manen, Sorof, Spitta e Clemente (cf. Knowlings, *Introduction to Acts in the Expositors Greek Testament*). Como Blass, acreditamos que, se Lucas é o autor, não é necessário levantar a questão das fontes, para a maior parte do livro. O autor pode ter sabido da história inicial da igreja de Jerusalém por Barnabé, em Antioquia, e também através de várias outras pessoas que encontraram refúgio nessa cidade, depois da perseguição; por Filipe, que o hospedou durante vários dias (21.8-15) e com quem deve ter tido frequentes conversas durante a estada posterior de Paulo, em Cesareia; e por *Mnasom,* um antigo discípulo (21.16). E, considerando as viagens missionárias de Paulo, com toda probabilidade ele teria recebido abundantes informações do próprio apóstolo, e pôde aproveitar as suas próprias lembranças ou recordações. É bastante possível que o autor tivesse registros escritos dos sermões de Pedro e Paulo, mas certamente não os reproduziu literalmente, mas os adornou, parcialmente, com o seu próprio estilo.

INSPIRAÇÃO

O livro de Atos é parte da Palavra inspirada de Deus. Temos nele o fruto da inspiração apostólica, à medida que encontramos aqui sermões de alguns dos apóstolos e de Estêvão, que estava cheio do Espírito Santo, quando defendeu seu comportamento diante do conselho judeu (6.5,10). E na composição de seu livro, Lucas foi guiado pelo Espírito Santo, de modo que toda a obra deve ser considerada um produto de inspiração vívida. Isto se origina do fato de que este livro é um complemento necessário aos Evangelhos, que são, como vimos, registros inspirados. É uma continuação do Evangelho de Lucas, que é citado como Escritura em 1 Timóteo 5.18 (cf. Lc 10.7). Se o Evangelho é inspirado, então, certamente, o trabalho que dá continuidade à sua narrativa também é escrito por inspiração. Além disso, descobrimos que os patriarcas da igreja, desde os primeiros tempos, mencionam este livro como sendo de autoridade divina — uma obra inspirada.

A IMPORTÂNCIA CANÔNICA

O lugar do livro de Atos, no cânone das Sagradas Escrituras, nunca foi discutido pela Igreja Primitiva, exceto por seitas hereges, como os marcionitas, os ebionitas e os maniqueístas, e somente por razões dogmáticas. Sinais de familiaridade com o livro são encontrados nos patriar-

cas apostólicos, como também em Justino e Tatiano. Irineu, Clemente de Alexandria e Tertuliano apresentam citações frequentes deste livro.

Ele é citado no Cânon Muratoriano e também está contido na versão Síriaca e nas versões latinas antigas. Estes testemunhos são suficientes para mostrar que ele era aceito.

Sendo parte integral das Escrituras, é inseparavelmente conectado a elas, e nos revela como o Evangelho estava incorporado na vida e instituição da igreja. Vemos aqui que a plantação da preciosa semente que foi confiada aos apóstolos resultou na fundação e extensão da igreja de três grandes centros raciais do mundo: de Jerusalém, o centro da teocracia dos judeus; de Antioquia, o centro da cultura grega; e de Roma, a capital do mundo.

Os Evangelhos contêm uma revelação do que Jesus começou a fazer e a ensinar; o livro de Atos nos mostra o que Ele continuou a fazer e a ensinar, por intermédio do ministério dos homens. Há um progresso evidente no ensinamento dos apóstolos; eles aprenderam a entender aquilo que antes havia sido um mistério para eles. Nos Evangelhos, vemos que os apótolos são proibidos de contar a qualquer pessoa que Jesus é o Messias; aqui, lemos repetidas vezes que eles pregam Cristo e a ressurreição. Agora, eles exibem Cristo no seu verdadeiro caráter, como o Príncipe da Vida e o Rei da Glória. E o resultado de seu ensinamento foi tal que deu espantosa evidência do poder regenerador daquEle que, pela ressurreição dos mortos, foi poderosamente declarado como sendo o Filho de Deus.

As Epístolas em Geral



A FORMA EPISTOLAR NA LITERATURA BÍBLICA

A revelação de Deus nos vem em muitas formas, e de diversas maneiras. Ela não apenas está imersa em fatos, mas também em palavras; ela não é transmitida apenas pelos profetas, mas também pelos doces cantores e pelos homens sábios de Israel; ela encontra expressão não apenas nos Evangelhos, nas também nas epístolas. Aproximadamente uma terça parte do Novo Testamento está composta na forma epistolar.

Esta forma de ensinamento não era absolutamente nova no tempo dos apóstolos, embora encontremos alguns vestígios dela no Antigo Testamento. Aqui mencionamos algumas cartas escritas por reis e profetas, por exemplo, em 1 Reis 21.8, 9; 2 Reis 5.5-7; 19.14; 20.12; Jeremias 29.1; mas elas são bastante diferentes de nossas epístolas do Novo Testamento. A carta, como um tipo particular de expressão, adquiriu popularidade, aparentemente, entre os gregos e os egípcios. Posteriormente, ela também era encontrada entre os romanos e no judaísmo helênico, como observamos com base na epístola de Aristion, que trata da origem da Septuaginta. Segundo Deissmann, os papiros egípcios, em especial, oferecem uma grande quantidade de material para comparação.

No entanto, é muito provável que tenha sido Paulo o primeiro a usar a epístola como um tipo diferente de forma literária para a transmissão da verdade divina. Além dos Evangelhos, as suas epístolas constituem a parte mais proeminente do Novo Testamento. Nesta conexão, é bom ter em mente a importante distinção feita por Deissmann, entre uma carta e uma epístola, ou seja, a primeira é uma forma não literária, ou, como diz J. V. Bartlet, "pré-literária", e a segunda é uma forma literária artística de comunicação.

Deissmann está convencido de que os textos de Paulo foram muito mal interpretados. "Eles foram considerados como tratados, como panfletos sob a forma de cartas, ou, de qualquer maneira, como produções literárias, como as obras teológicas do primitivo dogmatista cristão". Ele insiste que

são cartas, servindo ao propósito de comunicação entre Paulo e as congregações, cartas que Paulo não destinou à publicação, mas apenas ao uso particular dos destinatários; elas foram motivadas por alguma exigência histórica, não sistemática e pulsante com a vida do seu autor (Deissmann, *St. Paul,* p. 7ff). Este autor certamente nos prestou bons serviços, chamando atenção para o fato, frequentemente despercebido, de que as epístolas de Paulo são a expressão viva e espontânea de uma mente excelente, que medita e reflete continuamente sobre a verdade de Deus; elas são cartas e frequentemente revelam claramente o estado inconstante de espírito do apóstolo. São consideradas como cartas pelo seu caráter ocasional, pelo fato de serem calculadas para uma comunidade e situação, e pelas suas indicações de destinatários, introduções e saudações.

Com respeito à adequabilidade desta forma para a comunicação dos pensamentos divinos, as observações de Bernard são muito valiosas. Ele considera que a forma está em perfeita harmonia "com aquela participação aberta e igual da verdade revelada, que é a prerrogativa da dispensação posterior sobre a anterior; indicando, também, que o professor e o estudante são colocados em um mesmo nível na comunhão da verdade. Os profetas transmitiam oráculos ao povo, mas os apóstolos escreviam cartas a irmãos, cartas caracterizadas por toda aquela abundância de explicação sem reservas, e aquela alternância de variados sentimentos, que são apropriados a essa forma de comunicação. A carta é, em sua natureza, uma comunicação mais familiar, como entre aqueles que são ou deveriam ser iguais". "A forma adotada no Novo Testamento combina as vantagens do tratado e da conversação. A carta pode tratar de importantes assuntos com precisão e abrangência, mas o fará em imediata conexão com a vida real. Ela é escrita para atender a qualquer ocasião. Ela é endereçada a estados peculiares de espírito. Ela parte o coração do autor. Ela obtém o seu objetivo das exigências, e o seu tom, dos sentimentos do momento" (*Bernard, The Progress of Doctrine in the N. T.* pp. 156, 157).

A INSPIRAÇÃO DAS EPÍSTOLAS

As epístolas escriturais são, como os Evangelhos e o livro de Atos, inspiradas divinamente. Da mesma maneira como em sua pregação, também na escrita de suas cartas, os apóstolos eram guiados pelo Espírito Santo. Aqui, novamente, precisamos fazer uma distinção entre a inspiração apostólica e a gráfica, embora, neste caso, as duas estejam conectadas muito intimamente. É necessário ressaltar, no entanto, que no caso das epístolas,

diferentemente do caso dos evangelhos, ela não assumia quase que exclusivamente o caráter de ὑπομνήσις, mas era também, em grande parte, διδασκαλία. Ambos os elementos estão indicados na promessa do Espírito Santo feita por Cristo, antes da sua partida: "Mas aquele Consolador, o Espírito Santo, que o Pai enviará em meu nome, vos ensinará todas as coisas e vos fará lembrar de tudo quanto vos tenho dito" (Jo 14.26. Cf. também 16.12,13). Nos Evangelhos, temos a totalidade do κήρυγμα apostólico, portanto a sua produção dependia, em grande parte, de uma memória fiel.

As epístolas, por outro lado, contêm o fruto da reflexão dos apóstolos sobre esse κήρυγμα, a sua interpretação. Portanto, não era suficiente que os autores, ao escrevê-las, se lembrassem fielmente de coisas passadas, mas eles precisavam de mais luz e esclarecimento sobre elas, um entendimento melhor do seu verdadeiro significado e profunda importância. Por esta razão, o Espírito Santo se tornou o seu διδάσκαλος.

Evidentemente, os apóstolos tinham consciência da inspiração que estava sendo concedida pelo precioso Espírito Santo na composição de suas epístolas. Isto se percebe pela autoridade com que se dirigem às congregações. Eles têm certeza de que a sua mensagem apela à consciência; eles condenam como incompetentes aqueles que ensinam qualquer outra doutrina, como vinda de Deus; eles elogiam e louvam todos os que seguem, diligentemente, suas instruções, mas também repreendem e censuram os que ousam seguir outro caminho.

Se isto não é devido ao fato de que eles tinham consciência da inspiração divina, então traduz uma pretensiosa arrogância, que não pode estar de acordo com a sua vida de serviço e suas muitas expressões de profunda humildade.

Além disso, há várias declarações explícitas nas epístolas que testificam o fato de que os apóstolos estavam cientes de que eram instrumentos do Espírito de Deus. Assim, Paulo afirma que o Espírito lhe revelou as coisas ocultas de Deus, e que ele também falava, não em palavras que a sabedoria do homem ensina, mas em palavras que o Espírito ensina (1 Co 2.10,13). Ele está disposto a submeter as suas palavras ao juízo dos profetas (1 Co 14.37); e a dar prova de que Cristo fala por meio dele (2 Co 13.3 — NTLH). Ele agradece a Deus porque os tessalonicenses receberam a sua mensagem, não como a palavra de um homem, "mas (segundo é, na verdade) como palavra de Deus" (1 Ts 2.13); e recomenda que eles conservem as tradições que lhes foram ensinadas através da sua palavra ou da sua epístola. Pedro coloca a palavra dos profetas e a dos apóstolos no mesmo nível da Palavra de Deus, em 1 Pedro 1.5.10-12; e, em outra passagem, ele compara a sua epístola às de Paulo, o que classifica como Escritura por implicação, e

assim mostra, claramente, que também considera os seus próprios textos como produtos do Espírito de Deus (2 Pe 3.15,16). João escreve: "Nós somos de Deus; aquele que conhece a Deus ouve-nos; aquele que não é de Deus não nos ouve. Nisto conhecemos nós o espírito da verdade e o espírito do erro" (1 Jo 4.6). Este linguajar é inteligível apenas com a suposição de que João falava as palavras de Deus.

Devemos ter em mente o fato de que os apóstolos assim falavam a respeito de suas palavras escritas, de modo que, evidentemente, eram conscientes da orientação do Espírito Santo na escrita de suas epístolas, e nesse ponto também compartilhavam uma inspiração de transcrição separada. As suas epístolas são uma parte da Palavra de Deus e assim foram aceitas pela igreja. É verdade que, durante algum tempo, cinco delas, as epístolas de Tiago e Judas, 2 Pedro e 2 e 3 João, foram consideradas antilegomenas, mas isto só quer dizer que a sua canonicidade esteve sujeita a dúvidas e discussões durante algum tempo e não que estivessem incluídas entre os livros espúrios. Elas foram reconhecidas pela maioria dos autores eclesiásticos desde o princípio, e foram aceitas pela igreja, de modo geral, depois do Concílio de Laodiceia, em 363 d.C.

A IMPORTÂNCIA CANÔNICA DAS EPÍSTOLAS EM GERAL

As revelações do Antigo e do Novo Testamento correm em linhas paralelas. No Antigo Testamento, temos a revelação fundamental da Lei, no Pentateuco; no Novo Testamento, a revelação fundamental do Evangelho, nos quatro testemunhos dos evangelistas. No Antigo Testamento, a revelação é seguida pelos livros históricos, que revelam as instituições a que a Lei deu origem; e, no Novo Testamento, por um livro histórico, que mostra como o Evangelho de Jesus Cristo encontrou materialização na igreja. Depois disso, encontramos, no Novo Testamento, as epístolas, que revelam a operação da verdade nas igrejas, e contém, em conexão com a vida das igrejas, a interpretação do Evangelho, o que corresponde, em parte, aos livros de experiência do Antigo Testamento, como Jó, Salmos, Provérbios, etc., e, em parte, os profetas, como intérpretes da Lei. Os Evangelhos nos mostram como Cristo foi pregado ao mundo; as epístolas, como Ele foi ensinado à igreja. Os Evangelhos contêm os fatos da manifestação de Cristo; as epístolas, os resultados de tal manifestação, na experiência espiritual das igrejas.

Nas epístolas, temos um vislumbre da vida interior das congregações; vemos como elas receberam a verdade e até que ponto foram guiadas por ela, em suas ações. Vemos a vida dos cristãos em operação, trabalhando nos grandes e excelentes princípios que foram recebidos. Vemos que alguns aceitam fervorosamente a verdade e se esforçam para aplicá-las, constantemente, à vida, em suas múltiplas formas; outros a aceitam, mas de maneira imperfeita e, como resultado, aplicam-na equivocadamente à vida prática; e outros, ainda, resistem à verdade e pervertem-na para a sua própria condenação. E em conexão com estas condições, a verdade agora é apresentada e interpretada e aplicada nos múltiplos relacionamentos da vida.

Este ensinamento é apresentado em forma epistolar, sobre a qual já falamos. E o método empregado pelos autores na apresentação da verdade é, como diz Bernard, "a comunhão, e não o autoritarismo". Eles não anunciam uma série de revelações que virá deles, mas falam da abundância de seu próprio conhecimento cristão e experiência. Tampouco abordam seus leitores com a fórmula profética e dominante, "Assim diz o Senhor", que, no Antigo Testamento, era o fim de toda contradição; mas apelam ao juízo e à consciência daqueles a quem se dirigem. Eles declaram a sua proposição e as substanciam apresentando os fundamentos sobre os quais se apoiam. Eles conversam com os leitores do Antigo Testamento sobre as verdades admitidas, de modo geral e por sua experiência, empregando o argumento de *argumentum ad hominem* para persuadir com seus ensinamentos; e interceptam as objeções de seus leitores e as refutam. Este método de ensinamento, em comparação com o dos profetas, é mais verdadeiramente humano, e o fator divino é menos proeminente; e, em comparação com o de Cristo, nos Evangelhos, é muito mais argumentativo, calculado para treinar as mentes dos homens naquela atenção que leva a uma assimilação total da verdade.

Em seu conteúdo, bem como em sua forma, as epístolas são um progresso distinto, com relação aos Evangelhos; depois que eles nos apresentaram a manifestação de Cristo no mundo, as epístolas tratam da vida em Cristo, em que resulta a aceitação da sua manifestação. Depois que o Espírito de Deus foi derramado, Cristo, que havia, anteriormente, habitado entre os homens, fez a sua morada nos corações dos crentes. Portanto, é especialmente dessa nova vida de crentes em união com Cristo que falam as epístolas. Elas enfatizam, constantemente, o fato de que os crentes e as igrejas estão "em Cristo", e, portanto, o seu modo de vida e as suas palavras devem também estar "em Cristo". Elas interpretam, claramente, a importância da obra de Cristo para os crentes de todas as nações e tribos, e ressaltam que as suas experiências têm correspondentes na vida de cada crente. Todos os que estão unidos com Cristo

pela fé sofrem com Cristo, são crucificados com Cristo, morrem com Cristo e vivem com Cristo, em novidade da vida.

E a sua vida futura está escondida, com Cristo, em Deus. A origem dessa nova vida, suas condições, sua natureza, seu caráter progressivo e comunitário, e a sua perfeição final e glória — tudo está claramente descrito nas epístolas, e, como a fundação sobre a qual se apoiam todas essas bênçãos, somos apontados para a obra redentora, justificadora, santificadora e intercessora de Jesus Cristo. Ele é o princípio e o fim. As epístolas contêm uma clara evidência de que os crentes se congregam, vindos de cada nação e tribo, junto a Cristo, que é o Chefe da igreja e em quem eles cooperam para a edificação de uma morada de Deus, no Espírito, para que Deus possa ser tudo em todos.

CLASSIFICAÇÃO

O Novo Testamento contém, no total, vinte e uma epístolas, que podem ser divididas em duas categorias, a saber: 1. As Epístolas Paulinas; e, 2. As Epístolas Gerais.

1. *As Epístolas de Paulo.* Treze das epístolas do Novo Testamento trazem o nome do grande apóstolo para os gentios. Por isso, são conhecidas, de maneira geral, como epístolas paulinas, ou de Paulo. Para alguns a epístola aos hebreus se soma a estas, embora em nenhuma passagem ela afirme ter sido escrita por Paulo.

A igreja sempre esteve dividida quanto à sua autoria, a igreja oriental afirmando e a ocidental, negando, que Paulo a tenha escrito. Clemente de Alexandria afirma que o apóstolo a escreveu no idioma hebraico, e que Lucas a traduziu ao grego. A partir de uma declaração sua, provavelmente podemos deduzir que seu professor, Panteno, também afirmou a autoria desta epístola como sendo de Paulo, o que levaria o testemunho a uma geração anterior. Orígenes admite que uma tradição muito antiga aponta para Paulo como o autor, mas ele chega à conclusão de que apenas Deus sabe quem escreveu o livro. Irineu não atribui a epístola a Paulo; nem Tertuliano, que considera que o autor é Barnabé. Eusébio diz: "De Paulo, as quatorze epístolas, comumente recebidas, são, ao mesmo tempo, manifestas e claras. No entanto, não é correto ignorar o fato de que alguns rejeitaram a epístola aos hebreus, afirmando que ela é renegada pela igreja de Roma, como não sendo de autoria de Paulo". Ele estava inclinado a crer

que o apóstolo a escreveu em hebraico e que Lucas, ou, mais provavel, Clemente de Roma a traduziu. O catálogo do Concílio de Laodiceia também fala de quatorze epístolas de Paulo. Deixaremos a questão da autoria desta epístola em suspenso, por enquanto, e vamos classificar as quatorze epístolas de que acabamos de falar, da seguinte maneira:

I. Epístolas Paulinas:

1. As escritas durante o período de atividade missionária de Paulo:
   a. As duas Epístolas aos Tessalonicenses;
   b. A Epístola aos Gálatas;
   c. As duas Epístolas aos Coríntios;
   d. A Epístola aos Romanos;

2. As escritas durante o período de prisão de Paulo:
   a. A Epístola aos Efésios;
   b. A Epístola aos Colossenses;
   c. A Epístola a Filemom;
   d. A Epístola aos Filipenses;

3. As escritas depois que Paulo foi libertado da prisão romana:
   a. As duas Epístolas a Timóteo;
   b. A Epístola a Tito.

II. De Autoria Incerta:

A Epístola aos Hebreus.

Podemos supor que Paulo, que sempre havia permanecido em contato com as igrejas que havia fundado, tenha escrito mais cartas do que as que agora possuímos. Isto é evidente, também por parte das próprias epístolas. 1 Coríntios 5.9 se refere a uma carta, agora perdida, e é possível que 2 Coríntios 7.8 também o faça, embora essa possa ser uma referência a 1 Coríntios. Colossenses 4.16 fala de uma carta que veio de (ix) Laodiceia, da qual não temos mais conhecimentos. Embora essas cartas fossem, sem dúvida, inspiradas, bem como as que possuímos, podemos ter certeza de que nenhuma epístola que Deus destinou ao cânone das Sagradas Escrituras foi perdida.

Podemos, ainda, acrescentar, que Paulo, evidentemente, escreveu pouco com sua própria mão: de modo geral, ele empregou um escrevente para a composição de suas epístolas, e meramente acrescentava de punho

próprio a saudação a seus amigos e a assinatura que autenticava a carta (cf. 2 Ts 3.17; Fm 19; e Gl 6.11) que é, no entanto, de interpretação incerta. Em uma única carta, encontramos uma designação definida do escrevente, em Romanos 16.22.

2. *As Epístolas Gerais.* Este é um grupo de sete epístolas que, nos antigos manuscritos, vem imediatamente depois dos Atos dos Apóstolos, e, portanto, antes das epístolas paulinas, talvez porque sejam as obras dos apóstolos mais velhos e, de modo geral, representem o tipo judeu de cristianismo. A sua representação da verdade difere, naturalmente, das Epístolas Paulinas, mas está em perfeita harmonia com ela. Entre essas Epístolas Gerais, estão:

1. As escritas a uma comunidade de cristãos:
   a. A Epístola de Tiago;
   b. As duas Epístolas de Pedro;
   c. A primeira Epístola de João;
   d. A Epístola de Judas.

2. As escritas a um indivíduo:
   a. A segunda Epístola de João; (?)
   b. A terceira Epístola de João.

Dessas sete epístolas, a primeira de Pedro e a primeira de João foram aceitas, de modo geral, como canônicas, desde o princípio, ao passo que as outras cinco estiveram, a princípio, sujeitas à dúvida, e somente gradualmente encontraram aceitação por toda a igreja. No entanto, nunca foram consideradas espúrias.

A razão por que essas epístolas são chamadas gerais ou católicas, é um enigma. Foram apresentadas várias interpretações para o nome, mas nenhuma delas é inteiramente satisfatória. Alguns afirmam que elas receberam esses nomes, porque contêm a única doutrina católica que foi transmitida às igrejas pelos apóstolos; mas esta não é uma característica dessas epístolas, uma vez que as de Paulo contêm a mesma doutrina.

Outros afirmam que o adjetivo católico foi usado por alguns dos pais da igreja, no sentido de canônico, e aplicado por eles, em primeiro lugar, à primeira Epístola de Pedro e à primeira de João, para indicar a sua aceitação geral, e posteriormente, a todo o grupo. Mas esta explicação é improvável, porque (1) há poucas evidências de que a palavra católico tenha sido

equivalente a canônico; e (2) é difícil ver, se este realmente foi o caso, por que a palavra não teria sido aplicada também às Epístolas Paulinas, que foram todas aceitas desde o princípio. Outros, ainda, pensam que as epístolas receberam esse nome porque não eram destinadas a uma pessoa ou igreja, como as epístolas de Paulo, mas a grandes partes da igreja. Consideramos que esta é a melhor explicação para o nome, uma vez que é a que mais está em harmonia com o significado usual da palavra, e explica melhor a maneira como é usada na literatura dos pais da igreja. Ainda assim, embora o nome não possa ser considerado inteiramente correto, por um lado a segunda (?) e a terceira Epístolas de João são endereçadas a indivíduos, e, por outro, a Epístola aos Efésios também é uma carta circular. Essas duas epístolas de João provavelmente foram incluídas neste grupo por causa de seu pequeno tamanho e de sua íntima conexão com a primeira Epístola de João.

As Epístolas de Paulo



PAULO

Não há um apóstolo de cuja vida tenhamos tantas informações como temos a respeito da vida de Paulo. Ele nasceu de pais hebreus, na atmosfera intelectual de Tarso, na Cilícia, onde, além de receber a educação regular dos judeus, pode ter frequentado uma das muitas escolas gregas encontradas ali. Sendo excepcionalmente inteligente, foi enviado a Jerusalém para ali concluir o estudo da Lei e para ser apresentado à doutrina rabínica. Naquele centro de instrução judaica, recebeu instruções aos pés do melhor professor judeu de sua época, Gamaliel I, e um brilhante futuro se abria para ele, uma vez que Paulo era zeloso da Lei.

Nós o encontramos pela primeira vez nas Escrituras como um jovem que esteve ligado à violenta morte de Estêvão, e logo o vemos como o mais ativo perseguidor da igreja de Cristo. Depois de concluir a sua obra destrutiva em Jerusalém, ele parte para Damasco, com autoridade do sumo sacerdote para perseguir a igreja naquela cidade. No caminho para Damasco, as suas atitudes são controladas pelo Senhor da igreja, ele se torna um penitente e se converte em um zeloso defensor dos princípios que antes lhe eram repugnantes. Depois de deixar Damasco, Paulo passou três anos na Arábia, onde recebeu novas instruções do próprio Deus, e aprendeu a se ajustar às novas condições da vida; depois disso, voltou a Damasco. Ameaçado de morte pelas mãos dos judeus, ele fugiu de Damasco e foi para Jerusalém, e de Jerusalém foi à sua cidade natal na Cilícia. Depois de trabalhar ali durante alguns anos, ele acompanhou Barnabé até Antioquia, na Síria, onde ajudou a fundar a jovem igreja naquela cidade. Ele atendeu as necessidades daquela congregação durante um ano, e durante esse período ele e Barnabé também foram à Jernsalém para levar contribuições para os pobres. Pouco depois, eles foram orientados, pelo Espírito Santo, a pregar o evangelho entre os gentios. Nessa primeira viagem, eles trabalharam na ilha de Chipre e em Antioquia da Pisídia, Icônio, Listra e Derbe, pregando

o evangelho e operando milagres. Apesar de violenta oposição dos judeus, eles conseguiram fundar várias igrejas. Depois de concluir o seu trabalho, eles voltaram a Antioquia na Síria, e durante sua estada ali, foram enviados ao concílio de Jerusalém para consultar a igreja mãe, a respeito da questão em discussão, se a circuncisão era obrigatória aos gentios. A seguir, Paulo partiu em sua segunda viagem missionária com Silas, revisitando as igrejas fundadas na primeira viagem, e, pela orientação do Espírito Santo, cruzou a Europa, onde trabalhou com sucesso variado em Filipos, Tessalônica, Bereia, Atenas e Corinto, fundando igrejas na maioria desses lugares. De Corinto, ele voltou a Antioquia, visitando, antes disso, Jerusalém. A sua terceira viagem missionária aconteceu pouco depois. Passando pela Ásia Menor, ele encontra um campo de trabalho frutífero em Éfeso, onde permanece durante três anos, trazendo toda a Ásia ao conhecimento da verdade e combatendo a idolatria e a superstição. Dali, Paulo passa pela Macedônia e vai, novamente, a Corinto, onde passa o inverno, e então volta a Jerusalém pelo caminho de Trôade, Éfeso e Cesareia. Ali ele toma as precauções necessárias para evitar qualquer possível provocação aos judeus, mas, apesar disso, eles procuram matá-lo. Tendo sido resgatado pelo tribuno da coorte, ele defende suas atitudes perante os judeus. Isso, no entanto, apenas aumenta a fúria deles. Por isso, Paulo é levado ao castelo e trazido diante do Sinédrio no dia seguinte, onde a sua defesa leva à dissensão entre os fariseus e os saduceus. Na noite seguinte, ele recebe encorajamento do Senhor, que lhe diz que ele também deve dar testemunho em Roma. Por causa de uma trama dos judeus, o apóstolo é transferido a Cesareia, onde, novamente, defende suas atitudes perante Félix, Festo e Agripa. A atitude hesitante dos governantes, que estão convencidos da inocência de Paulo mas desejam favorecer os judeus, o leva a apelar a César. Como resultado, ele é levado a Roma, aonde chega, depois de sofrer um naufrágio, e permanece prisioneiro em sua própria casa durante dois anos. Das epístolas pastorais e da tradição, podemos deduzir que este primeiro julgamento resultou na sua absolvição. Não se sabe ao certo onde ele esteve depois disso, embora haja indicações de visitas a Filipos, Colossos, Éfeso, Creta, Nicópolis e até mesmo à Espanha. Depois de ser preso outra vez, ele foi condenado, e morreu, como um mártir, em 68 d.C.

Pouco se pode dizer a respeito da aparência física do grande apóstolo. Na obra *Acts of Paul and Thecla* ele é descrito como "baixo, calvo, de pernas tortas, sobrancelhas juntas, nariz adunco, cheio de graça". João de Antioquia preserva uma tradição similar, que acrescenta, no entanto, que ele era "um pouco corcunda, e seu rosto era uma mistura de pálido e avermelhado, com uma grande barba". Os seus oponentes em Corinto disseram, a seu respeito:

"as suas cartas... são graves e fortes, mas a presença do corpo é fraca, e a palavra, desprezível" (2 Co 10.10 ss). Ele mesmo se refere, de vez em quando, à sua fraqueza física. Muito provavelmente, ele não era um homem de uma aparência física maravilhosa.

A sua vida pessoal estava cheia de contrastes, como observa, apropriadamente, Deissmann. Ele era afligido com um corpo doente; mas, ainda assim, era um homem de grande resistência, e de uma capacidade quase ilimitada para o trabalho no reino de Deus. O segredo da sua força estava no seu Deus, que lhe disse: "A minha graça te basta, porque o meu poder se aperfeiçoa na fraqueza". Ele era um homem de grande humildade, mas, ao mesmo tempo, era capaz de proferir palavras da maior autoconfiança, "diante de Deus, um verme, diante dos homens, uma águia" (Deissmann). É Paulo quem diz: "Eu sou o menor dos apóstolos" (1 Co 15.9); "[Eu sou] o mínimo de todos os santos" (Ef 3.8); e: "Dos quais (os pecadores) eu sou o principal" (1 Tm 1.15). Mas é o mesmo Paulo que diz: "Trabalhei muito mais do que todos eles" (1 Co 15.10); e: "Porque penso que em nada fui inferior aos mais excelentes apóstolos" (2 Co 11.5).

Mas ele percebe que tudo o que é elogiável nele, e tudo o que é louvável em seu trabalho, é fruto da graça de Deus. Consequentemente, ele segue a declaração de 1 Co 15.10, dizendo: "Todavia, não eu, mas a graça de Deus, que está comigo". Paulo era um homem terno, mas em certas ocasiões podia ser muito severo. Ele era capaz de ter os sentimentos mais afetuosos, sempre interessado no bem-estar das igrejas, mas exatamente por causa disso era inexorável contra todos os que eram inimigos da verdade. Compare, a este respeito, a epístola aos filipenses com a epístola aos gálatas. Paulo se colocava inteiramente à disposição de Deus, indo para onde Ele o enviava, e estava disposto a ser um instrumento indigno na mão do seu Senhor, na transmissão das Boas Novas da salvação. Por isso, ele foi grande no Reino de Deus.

A cronologia da vida de Paulo é assunto de grande dificuldade. Além da data do primeiro Pentecostes, há uma única data, nos Atos dos Apóstolos, de que temos certeza, que é a da morte de Herodes, em 44 d.C., e ela tem pouca importância na determinação da ordem cronológica dos eventos na vida de Paulo. Uma pergunta de grande importância é em que ano Félix foi sucedido por Festo. Não podemos entrar na discussão a respeito desta data, mas supomos que Schurer está correto, quando a fixa em 60 d.C. (*Geschichte des fiidischen Volkes* I, p. 577). No mesmo ano, Paulo foi enviado a Roma, chegando ali na primavera do ano seguinte, 61 d.C. Ele permaneceu como prisioneiro em Roma, durante dois anos, isto é, até 63 d.C., quando provavelmente foi libertado; e viveu até o outono de 67 (Eusébio), ou até a primavera de 68 d.C. (Jerônimo), quando foi martirizado em Roma.

Calculando a partir da mesma data, vemos que Paulo esteve aprisionado em Cesareia em 58 d.C. (At 24.27). Uma vez que ele havia passado o inverno anterior em Corinto, e o outono na Macedônia (At 20.2, 3), e havia trabalhado em Éfeso durante três anos (At 20.31), Paulo deve ter começado a sua terceira viagem missionária na primavera de 54 d.C. A sua segunda viagem missionária foi concluída pouco antes, provavelmente no outono de 53 d.C. (At 16.23). Esta viagem, sem dúvida, durou aproximadamente dois anos e meio, uma vez que o apóstolo naturalmente partiu na primavera daquele ano e a sua estada de um ano e meio em Corinto, além de todo o trabalho que ele realizou em outros lugares, torna impossível que ele iniciasse a sua viagem em 52 d.C. (cf. At 15.36 — 17.34). Consequentemente, a segunda viagem começou em 51 d.C. Esta segunda viagem foi precedida pelo Concílio de Jerusalém, que, muito provavelmente, teve lugar em 50 d.C. (At 15). A primeira viagem missionária deve ser inserida em algum ponto entre a data que acabamos de mencionar e o ano da morte de Herodes, 44 d.C.

Agora, é provável que devamos identificar a visita de Paulo a Jerusalém, mencionada em Gálatas 2.1, com a de Atos 15. Qual é o ponto de partida do apóstolo aqui, quando ele diz, "Depois, passados quatorze anos, etc."? Exegeticamente, pode ser a visita mencionada em Gálatas 1.18; mais provável, no entanto, é a ocasião de sua conversão (cf. Ellicott) sobre Gálatas, de modo que o ano 37 foi, provavelmente, o ano em que aquela importante transformação ocorreu na sua vida. A seguir, ele passou os anos 37—40 na Arábia, e no fim desse período visitou novamente Jerusalém (At 9.26; Gl 1.18). No mesmo ano, Paulo foi a Tarso, onde trabalhou até, aproximadamente, o ano da morte de Herodes (At 11.25—12.1).

Assim, obtemos o seguinte resultado:

Conversão de Paulo, 37 d.C.
Primeira visita a Jerusalém, 40 d.C.
Início do seu trabalho em Antioquia, 44 d.C.
Primeira viagem missionária, 45—48 d.C.
Enviado ao Concílio de Jerusalém, 50 d.C.
Segunda viagem missionária, 51—53 d.C.
Terceira viagem missionária, 54—58 d.C.
Prisão em Jerusalém e Cesareia, 58—60 d.C.
Chegada a Roma, 61 d.C.
Primeiro aprisionamento em Roma, 61—63 d.C.
Período entre o primeiro e o segundo aprisionamento, 63—67 d.C.
Segundo aprisionamento e morte, 67 ou 68 d.C.

A Epístola aos Romanos



CONTEÚDO

Esta epístola consiste de duas partes claramente marcadas, mas muito desiguais: *a parte doutrinária* (1.1—11.36) e *a parte prática* (12.1—16.27).

I. *A Parte Doutrinária* (1.1—11.36). Nesta parte, temos, em primeiro lugar, a introdução, que contém os destinatários, a costumeira ação de graças e oração, e uma expressão do desejo do apóstolo de pregar o Evangelho também em Roma (1.1-15). Nos dois versículos seguintes, o apóstolo declara o seu tema: "O evangelho de Cristo... é o poder de Deus para salvação de todo aquele que crê. Porque nele se descobre a justiça de Deus de fé em fé" (1.16,17). Depois de anunciar isto, ele descreve a condição pecadora dos gentios, ressalta que os judeus são igualmente culpados, e declara que as suas prerrogativas não os isentam da punição, mas, ao contrário, aumentam a sua culpa (1.18—3.20). Ele define, então, a justiça que Deus propiciou, sem as obras da lei, e prova que isto é relevado no Antigo Testamento, é a base de uma experiência cristã que é rica em frutos espirituais, e fala do mesmo princípio de governo moral sobre o qual Deus lidou com Adão (3.21—5.21). A seguir, ele responde às objeções de que, na sua doutrina, os homens podem continuar em pecado e ainda assim serem salvos; que os seus ensinamentos liberam os homens da obrigação moral; e isso faz da Lei de Deus uma coisa ruim (6.1—7.25). No capítulo seguinte, ele mostra que, com base na justificação do homem pela fé, a sua completa santificação e glorificação final estão asseguradas (8.1-39). Tendo declarado o caminho da salvação pela fé, agora ele observa que isto não está em conflito com as promessas feitas a Israel, mostrando que elas pertenciam apenas aos eleitos entre eles; que a rejeição de Israel se deve à sua recusa do caminho da salvação; que ela não é uma rejeição completa; e que, no fim, os judeus serão convertidos e voltarão para Deus (9.1—11.36).

II. *A Parte Prática* (12.1—16.27). O apóstolo admoesta os cristãos em Roma, para que sejam devotados a Deus e se amem, uns aos outros (12.1-21). Ele deseja que eles se submetam, voluntariamente, às autoridades civis, e cumpram todas as suas obrigações, (13.1-14). Ele lhes recomenda a devida consideração da fraqueza dos outros em questões de indiferença, e o uso apropriado da liberdade cristã (14.1-23). A seguir, ele lhes mostra Cristo, como seu grande exemplo, e fala do seu propósito em visitar Roma (15.1-33). Finalmente, ele envia uma longa lista de saudações a Roma, e conclui a sua epístola com uma doxologia (16.1-27).

CARACTERÍSTICAS

1. A principal característica desta epístola é encontrada no fato de que é o texto mais sistemático do apóstolo, um tratamento detalhado de um único tema, com exortações práticas apropriadas. Ela contém uma declaração cuidadosa e, ainda assim, completa, do que o próprio Paulo chama de "meu Evangelho" (2.16; 16.25). O seu Evangelho é que o homem é justificado pela fé, e não pelas obras da lei. Em harmonia com este tema, o conteúdo da epístola é Soteriológico, e não Cristológico. O apóstolo enfatiza que tanto gentios como judeus precisam desta justificação; este é o caminho da salvação, propiciado pelo próprio Deus; que ele traz os mais abençoados frutos espirituais; que ele não resulta na degradação moral do homem, mas em uma vida santificada pelo Espírito, que culmina na glória eterna; e que, embora os gentios tenham precedência acima dos judeus, que rejeitaram o Evangelho, os judeus também, no final, o aceitarão e serão salvos. Godet chama esta epístola de "a catedral da fé cristã". Devido ao seu caráter metódico, alguns consideram a epístola, equivocadamente, como um tratado, e não uma carta. Se fosse um tratado, poderia ter sido enviado a uma igreja, bem como a outra, e poderia ser considerado um acidente que a obra fosse enviada a Roma. Mas este não é o caso. Não podemos entender esta, a maior das produções literárias de Paulo, a menos que a estudemos, historicamente, em sua relação com a igreja de Roma.

2. O estilo da epístola é descrito por Sanday e Headlam nas seguintes palavras: "Esta epístola, como todas as outras do grupo (1 e 2 Coríntios, e Gálatas) é caracterizada por uma notável força e vivacidade. Ela é calma, no sentido de que não é agressiva, e uma vez que o fluxo de palavras estará sempre sob controle. Mas há um fluxo de palavras que levam, repetidamente, a passagens de esplêndida eloquência; mas a eloquência

é espontânea, o resultado de forte sentimento; não há nada de oratória fabricada. A linguagem é rápida, concisa, incisiva; o argumento é conduzido por uma dialética acalorada; ele nos lembra de um esgrimista, sempre 'de olho' em seu antagonista" (*Intern. Grit. Comm., Romans,* p. LV).

AUTORIA

Evidências internas e também externas indicam claramente a autoria de Paulo. Encontramos a primeira evidência direta de sua autoria na obra *Apostolicon of Marcion.* A epístola é também atribuída a Paulo pelo Cânon Muratoriano e é citada como sendo de Paulo por Irineu, Clemente de Alexandria, Tertuliano e vários outros. A própria epístola afirma ter sido escrita por Paulo, e esta declaração é respaldada pelo seu conteúdo, de modo que até mesmo Davidson diz: "O caráter interno da epístola e suas referências históricas coincidem com a evidência externa, provando que ela é uma autêntica produção do apóstolo" (Introd. I., p. 119).

A autenticidade desta excelente epístola, juntamente com a das epístolas aos Coríntios e aos Gálatas, foi quase universalmente admitida. O primeiro a atacá-la foi Evanson em 1792, seguido por Bruno Bauer em 1852. A sua crítica bastante impulsiva causou pouca impressão na opinião crítica alemã. Mais recentemente, a autoria de Paulo foi negada pelos estudiosos holandeses Loman (1882), Pierson e Naber (1886) e Van Manen (1892), além do acadêmico suíço Steck (1888); mas seus argumentos, dos quais podemos encontrar uma epítome em Sanday-Headlam (Romans, p. LXXXVI); Baljon, (*Gesch. v/d Boeken des N. V.,* p. 97 ff.); e Godet, (*Introd. to the N. T. St. Paul's Epistles,* p. 393), — não conseguiu transmitir convicção entre os críticos do Novo Testamento.

A IGREJA DE ROMA

A respeito da igreja à qual esta carta é endereçada, há, em especial, duas questões que pedem comentários, 1. A sua origem; e 2. A sua composição.

1. *A sua Origem.* Há três teorias a respeito da origem da igreja de Roma.

a. Segundo uma tradição que data do século IV, e, provavelmente, do século III, e que encontrou aceitação geral na igreja católica romana, a congregação de Roma foi fundada por Pedro, em 42 d.C. (Jerônimo e

Eusébio) ou em 44 d.C. (At 12.17). Esta teoria agora está, de modo geral, abandonada, e é rejeitada até mesmo por alguns acadêmicos católicos. Ela não encontra respaldo nas Escrituras, mas é contradita por suas claras declarações. Com base em Atos 16.9,10 temos a impressão de que Paulo foi o primeiro missionário a passar à Europa (52 d.C.), e isto é exatamente o que deveríamos esperar, uma vez que ele, diferentemente dos outros apóstolos, foi enviado aos gentios. Além disso, ainda encontramos Pedro no oriente, quando, em 50 d.C., tem lugar o Concílio de Jerusalém, o que não está de acordo com a tradição que afirma que ele esteve em Roma durante 25 anos.

E nem nesta epístola, nem naquelas escritas em Roma, encontramos o mais ligeiro sinal da presença de Pedro ali; no entanto, Paulo certamente o teria mencionado, se ele fosse o bispo da igreja romana. Também é impossível reconciliar o plano de Paulo de visitar Roma com o princípio que ele mesmo estabelece em 15.20, se a igreja local tivesse sido fundada por Pedro. E, finalmente, a tradição nos diz que Lino foi o primeiro bispo de Roma, e Clemente, o segundo.

b. Os protestantes frequentemente atribuem a origem desta igreja aos judeus romanos, que estavam em Jerusalém na festa do Pentecostes (At 2.10), e testemunharam os fenômenos extraordinários que acompanharam a descida do Espírito Santo. Segundo essa teoria, a igreja teria, na realidade, se originado entre judeus. Como prova disto, o relatório que Suetônio apresenta do decreto de expulsão, promulgado pelo imperador Cláudio contra os judeus de Roma, diz: *"Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit"*. Afirma-se que este Chresto deve ser Cristo, cuja religião se espalhou na sinagoga dos judeus, e provocou violentas dissensões, que eram perigosas à paz pública; mas isto bem pode ser, e realmente é, questionado por muitos estudiosos. Além disso, é bastante questionável a possibilidade de que os judeus convertidos na ocasião do Pentecostes estivessem em uma posição de evangelizar os outros e estabelecer uma igreja cristã.

E, finalmente, esta explicação não esclarece o fato de que a igreja de Roma, como sabemos pela epístola, não tem um caráter judeu, mas sim um caráter cristão gentílico.

c. Parece mais provável, portanto, que a igreja de Roma tenha se originado algum tempo mais tarde, e de uma maneira diferente. Sabemos que, antes de 44 d.C., o Evangelho havia sido levado a Antioquia, na Síria, e se transmitira rapidamente entre os gentios da região (At 11.20). Logo, uma

igreja próspera se estabeleceu naquela bela cidade junto ao Orontes, uma igreja dotada de grandes e excelentes dons espirituais, e que tinha, no seu meio, uma grande quantidade de homens bastante qualificados para a obra de evangelização (At 13.1).

Agora, havia, nessa época, uma viva intercomunicação entre a Síria e Roma, e certamente não é improvável que alguns cristãos gentios, cheios do espírito de evangelização, tivessem saído da cidade em direção à capital do mundo. Ou, se não dessa cidade, algumas pessoas poderiam ter saído de outros centros de cristianismo, fundados por Paulo em suas viagens missionárias. Isto explicaria como o grande apóstolo tinha tantos conhecidos em Roma, como menciona no capítulo 16, em sua maioria gentios, alguns dos quais ele cita como seus colaboradores (cf. 3, 9, 12), e, ao mesmo tempo, cita outros com alguma palavra de carinho (cf. 5-8,10,11,13). Alguns desses amigos devem ter sido os que saíram para encontrar Paulo na via Ápia (At 28.25), enquanto os judeus de Roma, evidentemente, eram ignorantes em relação aos ensinamentos do cristianismo (At 28.17-29). Segundo esta teoria, o caráter gentílico da igreja de Roma não causa surpresa.

2. *A sua Composição.* Houve uma grande controvérsia a respeito da questão da igreja de Roma ser predominantemente judia ou cristã gentílica. A ideia tradicional era que ela consistia, principalmente, de cristãos que haviam sido gentios; mas a ideia de que ela era constituída, principalmente, de cristãos judeus ganhou adeptos por intermédio de Baur, e durante algum tempo foi bastante aceita. Em defesa desta teoria, os estudiosos apelaram: (1) Às passagens da epístola em que Paulo parece se incluir e a seus leitores, na primeira pessoa do plural, como 3.9 e 5.1. Mas perceba a mesma característica em 1 Coríntios 10.1, embora os coríntios fossem, certamente, gentios. (2) Àquelas passagens que falam da relação dos leitores, ou de Paulo e seus leitores, igualmente, com a lei, como 7.1-6. Este argumento é mais forte que o anterior, mas vemos que o apóstolo emprega linguagem similar com referência aos gálatas (Gl 3.13—4.9), embora muitos deles certamente estivessem fora dos limites do judaísmo. (3) Ao caráter da argumentação de Paulo e à forma dialética em que ele apresenta o seu Evangelho aos romanos.

Mas isso não indica, necessariamente, que ele estivesse escrevendo, principalmente, a cristãos judeus, uma vez que ele argumenta de maneira similar na epístola aos gálatas, e uma vez que isto encontra uma explicação imediata, em parte na educação judaica que o apóstolo recebeu, e, em parte, no fato de que Paulo estava plenamente consciente das objeções que os

adversários legalistas estavam propensos a levantar contra a sua doutrina. Além disso, ele sabia que havia convertidos judeus também na igreja de Roma, que poderiam fazer críticas similares. (4) Aos capítulos 9—11, que Baur considera como o núcleo da epístola e que dizem respeito, particularmente, aos judeus. No entanto, nesses mesmos capítulos, Paulo se dirige, de maneira extremamente inequívoca, aos gentios, e menciona Israel como distinta de seus leitores (cf. 9.3,24; 10.1-3; 11.13, 17-20,24,25,30,31).

Quando, em 1876, Weizsacker novamente assumiu a defesa da teoria mais antiga, produziu uma reação decisiva em seu favor. E, sem dúvida, ela merece a preferência, pois: (1) Em 1.5,6, Paulo escreve: "Pelo qual recebemos a graça e o apostolado, para a obediência da fé entre todas as gentes (τοῖς ἔθνεσιν) pelo seu nome; entre as quais sois também vós chamados para serdes de Jesus Cristo". (2) No versículo 13, ele diz que frequentemente se havia proposto ir a Roma, "para também ter entre vós algum fruto, como também entre os demais gentios". (3) Quando o apóstolo diz, em 11.13: "Porque convosco falo, gentios, que, enquanto for apóstolo dos gentios, glorificarei o meu ministério," é melhor supor, como Meyer e Godet, que ele está se dirigindo a toda a congregação, em seu principal elemento. (4) Segundo 15.15 ff, o autor falou mais corajosamente aos romanos, por causa da graça que lhe foi dada, "que eu seja ministro de Jesus Cristo entre os gentios, ministrando o evangelho de Deus, para que seja agradável a oferta dos gentios, santificada pelo Espírito Santo". Dessas passagens, concluímos que, embora houvesse um grupo de judeus na igreja de Roma, ela era constituída, principalmente, de cristãos gentios, de modo que, ao pregar a ela, Paulo também era o apóstolo dos gentios. Parece quase certo, no entanto, que uma tendência legalista havia surgido na congregação, mas essa tendência pode ter sido caracteristicamente romana, e não especificamente judaísta. Para mais detalhes a respeito desta controvérsia, (cf. *Holtzmann, Einleitung,* p. 232 ff.; Sanday-Headlam, *Comm.*, p. XXXI ff.; *The Expositors Greek Test.* II, p. 561 ff.; e Zahn, *Einleitung I* p., 299 ff. etc).

COMPOSIÇÃO

1. *Motivação e Propósito.* É impossível falar com certeza absoluta a respeito da motivação de Paulo para escrever esta epístola, embora os estudiosos estejam praticamente de acordo que o apóstolo a encontrou no fato de que havia concluído o seu trabalho no oriente, e agora tinha a intenção de visitar a cidade imperial, coisa que desejava fazer há muito tempo. Pro-

vavelmente, uma iminente viagem de Febe à capital lhe tivesse oferecido, às vésperas de sua partida para Jerusalém, a oportunidade desejada de enviar sua mensagem a Roma.

Mas como resposta à pergunta, por que o apóstolo escreveu esta carta aos romanos, por que ele lhe deu o caráter particular que ela tem, descobrimos que há uma grande variedade de opiniões. Alguns consideram que a epístola é histórica e ocasional; outros, dogmática e absoluta. Há aqueles que afirmam que a forma particular da carta foi determinada pela condição dos leitores; e aqueles que desejam torná-la dependente do estado de espírito de Paulo. Alguns acreditam que, ao escrevê-la, o apóstolo tinha em mente os seus leitores gentios, ao passo que outros afirmam que ele fez uma referência especial aos membros judeus da igreja de Roma. As diferentes teorias a respeito do propósito da carta podem ser reduzidas a três.

a. Segundo alguns, o propósito da carta é dogmático, uma vez que a epístola contém uma explicação sistemática da doutrina da salvação. Mas se Paulo pretendia apresentar nela apenas uma declaração objetiva da verdade, poderíamos perguntar por que ele a enviou a Roma, e não a alguma outra igreja.

b. Outros afirmam que o objetivo da epístola é controverso, pois Paulo apresenta uma explicação da verdade, com referência especial à oposição do judaísmo ao seu Evangelho. Não há dúvida de que há um elemento polêmico nesta epístola, mas podemos perguntar se o apóstolo não estava combatendo o legalismo, de maneira geral, e não o judaísmo.

c. Outros, ainda, acreditam que o propósito desta carta é conciliador, visando a unidade entre judeus e gentios, na igreja de Roma. Esta teoria também contém um elemento de verdade, pois certamente Paulo tinha grande interesse nessa unidade, quando escreveu esta epístola; mas é um equívoco considerar a promoção de tal unidade como o seu único propósito para a escrita.

Parece-nos, como lemos na obra de Holtzmann, Sanday-Headlam e Denney (em *Exp. Gk. Test.*), que devemos combinar esses vários elementos, para declarar o propósito da epístola. Durante muito tempo, Paulo havia alimentado o desejo de visitar a cidade junto ao Tibre. Por intermédio de seus amigos e colaboradores, havia recebido algumas informações sobre a igreja que havia sido fundada ali. E agora, que ele está prestes a partir rumo a Jerusalém, tem alguns maus pressentimentos; pode ser que ele nunca veja Roma; ainda assim, ele considera desejável que a igreja romana, que não havia sido fundada por um apóstolo, não apenas seja informada da sua intenção de fazer-lhe uma visita, como também receba uma explicação

abrangente e clara do seu Evangelho. Por isso, ele prepara para os romanos uma cuidadosa explicação da verdade do Evangelho. E, conhecedor que era da tendência legalista do coração humano, pronunciada, como frequentemente acontecia na época de Paulo, pelo judaísmo — uma tendência que provavelmente encontrou terreno fértil entre os romanos moralistas, Paulo exibe, claramente, o antagonismo dos legalistas com relação à doutrina da salvação, enquanto, ao mesmo tempo, protege e cultiva, assiduamente, a unidade dos crentes de Roma, dos fracos e dos fortes, de judeus e gentios.

2. *Época e Lugar.* Quanto à época em que Paulo escreveu esta epístola, podemos deduzir, com base em 1.13, que ele ainda não havia estado em Roma, e com base em 15.25, que ainda era um homem livre. Portanto, ele deve ter escrito a carta antes do Pentecostes, em 58 d.C., pois então foi levado cativo a Jerusalém. Por outro lado, fica claro, com base em 15.19-21, que o apóstolo concluíra a sua tarefa no oriente, e agora estava prestes a transferir o seu ministério para o ocidente. Daí a conclusão de que ele escreveu esta carta no fim de sua terceira viagem missionária, isto é, no outono de 57 d.C., ou na primavera de 58 d.C. Isto também está de acordo com o fato de que o apóstolo, nas epístolas aos coríntios (1 Co 16.1-4; 2 Co 8.9) ainda está ocupado com a coleta para os santos de Jerusalém, ao passo que essa tarefa está concluída quando ele escreve aos romanos 15.25.

Se esta data estiver correta, então a epístola deve ter sido escrita em Corinto. E há alguns dados que respaldam esta conclusão. A pessoa que leva a carta é membro da igreja em Cencreia, um dos portos de Corinto (16.1); e Gaio, o hospedeiro de Paulo, muito provavelmente é a pessoa mencionada em 1 Coríntios 1.14. Além disso, as saudações de Timóteo e Sópatro, ou Sosípatro, em 16.21, está perfeitamente de acordo com o que é dito em Atos 20.4, a respeito da presença dessas pessoas em Corinto, quando Paulo partiu rumo a Jerusalém.

INTEGRIDADE

Com respeito à integridade da epístola aos romanos, surgem duas perguntas: 1. A doxologia (16.25-27), está no lugar correto, ou deveria estar entre 14.23 e 15.1, ou é espúria? E 2. Os capítulos 15 e 16 são genuínos ou espúrios?

1. A posição da doxologia, no fim do capítulo 16, já é motivo de dúvida desde os tempos de Orígenes. Testemunhos externos favorecem essa posição, uma vez que a doxologia é encontrada na maioria dos manuscri-

tos, ao passo que alguns a apresentam no fim do capítulo 14, e poucos nas duas posições. Zahn, no entanto, é de opinião de que evidências internas decididamente favorecem a sua localização no fim do capítulo 14, porquê: (1) as cartas de Paulo frequentemente são intercaladas com doxologias, mas nunca terminam com elas. (2) Parece improvável que Paulo inserisse uma doxologia, intimamente conectada com o corpo da carta, depois de uma lista de saudações pessoais que não tem conexão com ela. (3) A doxologia tem íntima relação com o tema de 14.23 e 15.1. (4) É muito mais difícil explicar a sua transferência do capítulo 16 ao 14, do que o oposto. (*Einl.* I, p. 268 ff).

Alguns, como, por exemplo, Davidson e Baljon, duvidam que a doxologia seja genuína, mas: (1) Ela é encontrada em todos os manuscritos. (2) A ideia que é expressa nela é rica e variada demais para ser uma interpolação. (3) Nenhum motivo possível pode ser encontrado para forjar tal doxologia.

2. Alguns consideram o capítulo 15 espúrio, (1) porque ele não é encontrado no Cânon de Marcião; e (2) uma vez que a designação aplicada a Cristo no versículo 8 é considerada muito estranha para vir de Paulo; a expressão no versículo 19 não é caracterizada pela usual modéstia paulina; e os versículos 24, 28 e 29 são considerados em conflito com 1.10-15, porque sugerem que Paulo meramente desejava fazer uma breve visita a Roma, quando ele estava a caminho da Espanha. Mas o primeiro argumento tem pouco peso, uma vez que Marcião omite muitas outras partes do Novo Testamento, e várias que são admitidas como genuínas; e as dificuldades mencionadas no item (2) facilmente resultam em exegese.

Um número muito maior de estudiosos rejeitam o capítulo 16, (1) porque o Cânon de Marcião não o contém; (2) porque é contrário ao costume do apóstolo de concluir suas cartas com tantas saudações; e (3) porque Paulo não estava em uma posição que lhe permitisse conhecer tantas pessoas em Roma. Ao primeiro argumento, não precisamos responder outra vez (cf. acima); e, no que diz respeito às saudações, pode ser que Paulo saudasse intencionalmente tantas pessoas em Roma para mostrar claramente que, embora não tivesse fundado a igreja da cidade, não era um estranho a ela, e para cultivar certa familiaridade. Merece nossa atenção o fato de que a única outra epístola em que encontramos uma lista de saudações é a dirigida à igreja de Colossos, que era como a igreja de Roma, pelo fato de não ter sido fundada pelo apóstolo. E considerando as abrangentes viagens de Paulo no oriente, e a constante movimentação de pessoas em todas as partes do império, indo a Roma e saindo de lá, não causa surpresa que tantos conhecidos do apóstolo estivessem na capital.

Alguns que duvidam do seu endereçamento mais que da autenticidade deste capítulo suspeitam que ele constituía originalmente, no todo ou em parte, uma epístola, ou um fragmento de uma epístola, que fora endereçada aos efésios.

Essas pessoas ressaltam que Febe teria mais probabilidade de viajar a Éfeso que a Roma; que, em vista do que está escrito em Atos 18.19; 1 Coríntios 16.19; 2 Timóteo 4.19, há uma grande probabilidade de que Áquila e Priscila estivessem em Éfeso, e não na cidade imperial; e que Epêneto seja chamado "as primícias" de Acaia em Cristo 16.5. Mas nenhuma dessas provas é conclusiva. Além disso, o Dr. Gifford ressalta, no *Speakers Commentary*, que não é possível comprovar que nenhuma das vinte e duas pessoas mencionadas nos versículos 6-15 tenha estado em Éfeso; ao passo que (1) Urbano, Rufo, Amplíato, Júlia e Júnia são, especificamente, nomes romanos; e (2) além dos quatro primeiros nomes, "dez outros, Estáquis, Apeles, Trifena, Trifosa, Hermes, Hermas, Pátrobas, Filólogo, Júlia, Nereu são encontrados nas inscrições de sepulcros na via Ápia, como os nomes de pessoas conectadas com a casa de César (Fp 4.22), e contemporâneos a São Paulo".

A IMPORTÂNCIA CANÔNICA

A epístola aos romanos é um dos textos mais confirmados do Novo Testamento. A sua canonicidade nunca esteve sujeita a dúvidas, por parte da igreja, e esteve notavelmente livre dos ataques do racionalismo, até os dias de hoje. Antes do início do século III, há dezenove testemunhas da canonicidade da carta, incluindo alguns dos pais apostólicos, o Testamento dos Doze Patriarcas, Justino Mártir, o Cânon Muratoriano, Marcião, Irineu, Clemente de Alexandria e Tertuliano. Tanto os amigos do cristianismo como os seus adversários a aceitam como genuína.

Ela é o mais sistemático de todos os textos escritos por Paulo, e contém uma profunda e abrangente declaração do caminho da salvação, uma declaração feita com especial referência aos romanos propensos ao legalismo. O fato de que a salvação pode ser obtida apenas pela fé, e não pelas obras da lei, não pelas obras de moralidade de uma pessoa, algo em que o homem romano estava inclinado a depositar a sua confiança, é, ao mesmo tempo, a grande doutrina central desta epístola e a sua lição permanente, para todas as gerações.

A Primeira Epístola aos Coríntios

CONTEÚDO

O conteúdo desta epístola pode ser dividido em cinco partes:

I. *A Condenação das Facções da Igreja* (1.1—4.21). Depois de uma breve introdução, em 1.1-9, Paulo afirma que havia recebido informações a respeito de divisões entre os coríntios (1.11-12). Ao argumentar contra essas divisões, Paulo ressalta que a sua conduta era isenta de espírito de grupo, uma vez que o Evangelho se opõe a isto e o caráter de Cristo o proíbe (1.13-31). Além disso, ele lembra os coríntios que a sua pregação era livre de qualquer partidarismo que se glorie na sabedoria do homem, porque o Evangelho é a mensagem da sabedoria divina, revelada pelo Espírito e entendida apenas por intermédio do Espírito; ao passo que o espírito de grupo ou partidarismo interpreta equivocadamente a natureza do ministério (2.1—3.23). Ele conclui o seu argumento, apontando para o seu próprio exemplo (4.1-21).

II. *A Insistência quanto à Necessidade de Disciplina na Igreja* (5.1—6.20). Os coríntios são exortados a expulsar a pessoa incestuosa (5.1-13); a desistir de processos legais perante os injustos (6.1-11); e a fugir da fornicação (6.12-20).

III. *A Resposta às Perguntas Enviadas da Igreja* (7.1—14.39). Aqui, encontramos um comentário sobre a legalidade do casamento e seus deveres; orientações sobre os casamentos inter-raciais e um conselho apostólico aos não casados (7.1-40). Segue-se, então, um comentário sobre a liberdade cristã na participação do alimento oferecido aos ídolos, em que o amor deve dominar, e o indivíduo deve tomar cuidado com qualquer participação em práticas idólatras. O apóstolo exemplifica detalhadamente este princípio, apontando para o seu próprio exemplo (8.1—11.1). A seguir, considerações

sobre o lugar das mulheres nas congregações da igreja e a observância apropriada da Ceia do Senhor (11.2-34). E, finalmente, os dons espirituais manifestos na congregação são submetidos à consideração. A sua origem e adversidade, as suas funções, a superioridade do amor sobre os dons extraordinários, e da profecia sobre o falar em línguas, e o serviço correto a Deus, tudo recebe o devido tratamento (12.1—14.40).

IV. *Um Comentário sobre a Ressurreição* (15.1-58). O apóstolo mostra que a ressurreição de Cristo é um artigo essencial do testemunho apostólico, e é a promessa da nossa ressurreição; e responde a várias objeções, descrevendo a natureza do corpo ressurrecto e a vitória final sobre a morte.

V. *Conclusão* (16.1-24). Neste capítulo, o apóstolo recomenda aos coríntios a coleta para os santos de Jerusalém, sugere uma boa recepção a Timóteo e conclui a sua epístola com admoestações amistosas e saudações.

CARACTERÍSTICAS

1. Esta epístola é a mais abrangente, de todos os textos escritos por Paulo. Ela tem aproximadamente a mesma extensão que a epístola aos romanos, e contém o mesmo número de capítulos, mas, embora a epístola aos romanos trate sistematicamente de um único tema, esta carta comenta uma grande variedade de assuntos, como espírito de grupo, disciplina na igreja, casamento e celibato, liberdade cristã, o papel da mulher na igreja, a importância e o uso dos dons, e a ressurreição dos mortos. E o apóstolo trata destes temas de uma maneira muito organizada, abordando, em primeiro lugar, as acusações contidas no relatório dos da casa de Cloe, e depois, respondendo às perguntas que lhe foram propostas na carta enviada pelos coríntios.

2. Intimamente relacionada com a primeira característica, está a segunda, de que esta epístola é a mais prática de todas as cartas de Paulo. Ela nos revela, como nenhum outro texto do Novo Testamento, as armadilhas e ciladas, as dificuldades e tentações a que está exposta uma igreja que acaba de emergir do paganismo em uma cidade ímpia. Muitos dos problemas que surgiram na igreja de Corinto acontecem constantemente em congregações. Por mais que a Epístola aos Romanos seja importante para a instrução na doutrina cristã, a Primeira Epístola aos Coríntios é essencial para o estudo de relacionamentos sociais.

3. Não há muito a dizer a respeito da linguagem de Paulo nesta epístola: é o idioma grego, de um judeu helênico. Não podemos dizer que é hebraísta, e tampouco é grego literário. É o grego da própria época de Paulo, que contém, além de algumas poucas palavras emprestadas do hebraico, como πάσχα, poucas palavras que são encontradas exclusivamente na Septuaginta. Findlay diz: "Paulo se torna, nesta epístola, mais que em qualquer outro texto, τοῖς Ἕλλησιν ὡς Ἕλλην" (*Exp. Gk. Test.* II., p., 748). Também a forma lógica em que o apóstolo lança seus pensamentos aqui, como em outros textos, é muito mais grega que hebraica, muito mais ocidental que oriental.

AUTORIA

Esta epístola também afirma ter sido escrita por Paulo (1.1,2), e apresenta as marcas características do grande apóstolo. O linguajar, o estilo, a doutrina e o espírito que ela exala — tudo é dele; e as referências históricas nos capítulos 9 e 16 estão exatamente de acordo com o que conhecemos da sua vida e o que conhecemos de outras fontes. Além disso, há aqui um imponente conjunto de evidências externas, desde Clemente de Roma, para a autenticidade da carta. Consequentemente, esta epístola, como a escrita aos romanos, tem estado notavelmente livre de ataques hostis. Robertson e Plummer dizem, na introdução ao seu comentário sobre esta epístola, página XVI: "As evidências externas e internas em favor da autoria de Paulo são tão fortes que aqueles que tentam mostrar que o apóstolo não foi o autor são bem-sucedidos, principalmente, em provar a sua própria incompetência como críticos." O crítico independente, Bruno Bauer, foi o primeiro e, durante muito tempo, o único a atacar a autenticidade de 1 Coríntios. Mas nas duas últimas décadas do século anterior, os críticos holandeses Loman, Pierson, Naber e Van Manen, e o professor suíço Steck se manifestaram, com um tipo de crítica extremamente irresponsável, baseado em supostas inconsistências e evidências de uma autoria combinada, encontradas na epístola, e em conflitos imaginários entre ela e o livro de Atos dos Apóstolos.

Nenhum crítico que se preze leva a sério as afirmações desses críticos; a opinião geral é que seus comentários mal valem o papel em que estão escritos.

A IGREJA DE CORINTO

1. *A sua Origem.* Depois que Paulo deixou Atenas, seguindo em sua segunda viagem missionária, ele veio à capital de Acaia, a Corinto, uma

cidade situada no istmo do Peloponeso, entre o mar Jônico e o Egeu. Não era a antiga Corinto, uma vez que ela havia sido destruída por Múmio, em 146 a.C. mas a Corinto revivida, a Corinto reconstruída por César apenas cem anos mais tarde, que havia subido rapidamente à fama e agora tinha uma população entre seiscentos e setecentos mil, uma população que consistia de romanos, gregos, judeus e pessoas de outras nacionalidades que eram atraídas pelas possibilidades comerciais de Corinto. Ali se encontravam o oriente e o ocidente, e a cidade logo se tornou o mercado do mundo, onde se viam riquezas incomparáveis ao lado da mais profunda pobreza. E com o aumento das riquezas e do luxo veio uma vida de tranquilidade e permissividade. A sabedoria mundana e grande degradação moral andavam lado a lado. Sobre a Acrópole estava o templo de Vênus, onde mil donzelas se dedicavam ao serviço sensual da deusa. A imoralidade de Corinto ficou famosa, e a expressão viver como um coríntio indicava a maior permissividade.

Farrar declara: "Corinto era a feira de futilidades do império romano, ao mesmo tempo a Londres e a Paris do século I depois de Cristo" (*St. Paul* I, p. 556 d.C). Àquela Corinto libertina e corrompida com a sabedoria do mundo, Paulo seguiu, com o coração triste, em 52 d.C.

Com o espírito deprimido devido a experiências anteriores, ele começou seu trabalho na sinagoga, pregando aos judeus, mas quando estes mostraram oposição a ele, Paulo se voltou para os gentios e os ensinou, na casa de certo homem chamado Justo. Crispo, o principal da sinagoga, foi um de seus primeiros convertidos, e muitas outras pessoas creram e foram batizadas (At 18.1-8). Encorajado por uma visão, ele começou um ministério de um ano e meio naquela cidade. Os judeus, cheios de ódio, o trouxeram diante de Gálio, o procônsul de Acaia, mas não conseguiram montar um caso contra ele. Mesmo depois deste incidente, ele trabalhou por muito tempo em Corinto e na região adjacente, e, sem dúvida, nessa ocasião fundou a igreja de Corinto (At 18.18; 1 Co 1.1).

2. *A sua Composição e o seu Caráter.* Podemos ter certeza de que a igreja consistia principalmente de cristãos gentios. Esta é a impressão que temos do relato da obra de Paulo em Corinto, que nos foi preservado em Atos 18, e essa impressão nos é intensificada por um cuidadoso estudo da epístola. O apóstolo diz, a respeito da congregação, descrevendo-a segundo o seu principal elemento: "Vós bem sabeis que éreis gentios, levados aos ídolos mudos, conforme éreis guiados" (12.2). Mas a igreja também era constituída de muitos judeus, como podemos deduzir de Atos

18.8; 1 Co 1.12; 7.18; 12.13. A maioria dos convertidos era das classes mais pobres (1.26); mas também havia Crispo, o principal da sinagoga (At 18.8; 1 Co 1.14); Erasto, o procurador da cidade, e Gaio, o hospedeiro de Paulo (Rm 16.23), e vários outros que tinham circunstâncias mais favoráveis, como podemos deduzir de 1 Co 11.21,22.

No que diz respeito à forma da igreja, vemos que ela era como o que estava à sua volta. Havia uma intelectualidade superficial, combinada com um partidarismo que era a "maldição inveterada da Grécia". Uma moral frouxa e uma conduta indecorosa desgraçaram a sua vida. A liberdade cristã era usada inapropriadamente e havia tolerância com práticas idólatras. Até mesmo os dons do Espírito Santo motivavam vanglória; e o falso espiritualismo levou, por um lado, a uma desconsideração do pecado físico, e, por outro, a uma negação da ressurreição física. Mas esses problemas não devem nos cegar para o fato de que havia muita coisa na igreja de Corinto que era digna de louvor. As relações sociais entre os coríntios já haviam sofrido, até certo ponto, a influência exaltadora e santificadora do Espírito Santo; a igreja era rica em dons espirituais, e estava disposta a distribuir a sua substância aos santos pobres de Jerusalém.

As divisões em Corinto merecem mais que uma observação rápida, uma vez que são tão proeminentes na epístola. A questão é se podemos determinar o caráter dos grupos existentes. Em nosso esforço para fazer isso, desejamos ressaltar, em primeiro lugar, que não havia grupos ou partidos, na verdadeira acepção da palavra, cada uma com sua própria organização, mas meras dissensões na igreja, representando uma divergência de opinião. Essas dissensões não haviam levado a uma ruptura absoluta entre os crentes, pois Paulo reconhece distintamente um sentimento de unidade na igreja de Corinto, uma vez que menciona repetidas vezes as congregações de toda a igreja (11.18; 14.23). Mas havia quatro divisões, cada uma delas com o seu próprio lema.

a. Alguns diziam: "Eu sou de Paulo!" Este grupo é mencionado em primeiro lugar, não necessariamente porque é o primeiro em ordem cronológica. Uma vez que a igreja havia sido fundada por Paulo, parece que um grupo separado, que usasse o nome do apóstolo como sua senha, poderia surgir apenas em oposição a outro. Muito provavelmente, esse grupo consistia daqueles crentes sérios que tinham mais consideração pelo conteúdo da pregação do Evangelho que pela sua forma; e que aceitavam sinceramente a doutrina simples da cruz, como Paulo a pregava, que lhes havia vindo sem sabedoria de palavras para que a cruz de Cristo não fosse anulada.

b. Outros diziam: "Eu sou de Apolo!" Não acreditamos que a pregação de Apolo fosse essencialmente diferente da de Paulo, nem que ele fosse culpado pela dissensão que surgiu, como resultado do seu trabalho. O próprio Paulo dá testemunho da sua perfeita unidade de espírito com Apolo, quando diz que Apolo regou o que ele havia plantado, e que aquele que planta e aquele que rega são um só (3.6-8); e que ele havia desejado sinceramente enviar Apolo com Timóteo e os irmãos a Corinto (15.12). E não é provável que Apolo se recusasse a ir, simplesmente por temer que isso iria alimentar o espírito de grupo? Os cristãos de Apolo eram, provavelmente, aqueles gregos instruídos que, embora estivessem de acordo com a doutrina da graça livre e gratuita, preferiam, imensamente, uma apresentação especulativa e cheia de oratória em lugar da pregação simples de Paulo.

c. Outros, ainda, diziam: "Eu sou de Cefas!" Embora os dois primeiros grupos constituíssem, sem dúvida, a maior parte da congregação, havia também alguns que tinham escrúpulos a respeito da doutrina da graça livre e gratuita. Eram crentes judeus conservadores, que aderiam às decisões do Concílio de Jerusalém e persistiam em algumas observâncias legais. Naturalmente, em espírito eles se reuniam ao redor de Pedro, o apóstolo da circuncisão. Pode ser que a tradição preservada por Dionísio, de Corinto, seja verdadeira, que Pedro tinha, em certa ocasião, visitado Corinto. Caso esta hipótese seja verdadeira, ajuda a explicar a sua senha.

d. Finalmente, havia também aqueles que diziam: "Eu sou de Cristo!" Este grupo sempre foi o mais difícil de caracterizar e, como resultado, surgiu um grande número de teorias. Como F. C. Baur, muitos interpretaram esta expressão "de Cristo" à luz de 2 Coríntios 10.7, onde os oponentes de quem Paulo fala são ultra-judaístas. De acordo com essa teoria, o grupo de Cristo seria de judeus ainda mais rígidos que o grupo de Pedro. Outros, como Hilgenfeld e Hausrath sustentam que esse grupo era constituído daqueles que haviam tido um relacionamento pessoal com o Senhor, e provavelmente pertenciam aos quinhentos de 1 Coríntios 15.5. Godet sugere que eram imbuídos do espírito de Cerinto e criam em Cristo, em distinção do Jesus humano. Ele os identifica com aqueles que chamaram Jesus de amaldiçoado, ou anátema (1 Co 12.3). Nós preferimos pensar como Meyer, Ellicott, Alford, Findley (*Exp. Gk. Test.*) e Biesterveld, que esse grupo era constituído dos ultra-piedosos que, desprezando toda liderança humana, se apropriavam da senha comum como sua própria propriedade privada; e ao fazerem isso, faziam dela a senha de um grupo. Eles se consideravam o grupo ideal, estavam cheios de orgulho espiritual, e assim se tornavam um

grande obstáculo para o apóstolo. A chave para esta interpretação é encontrada em 3.22,23, onde o apóstolo oferece uma correção para o espírito de grupo, quando diz: "seja Paulo, seja Apolo, seja Cefas, seja o mundo, seja a vida, seja a morte, seja o presente, seja o futuro, tudo é vosso, e vós, de Cristo, e Cristo, de Deus". Findlay observa corretamente que "o católico ὑμεῖς Χριστοῦ domina o assertivo e sectário Ἐγὼ δὲ Χριστοῦ".

3. *A Comunicação de Paulo com a Igreja.* Neste item, há duas perguntas que requerem consideração. a. Com que frequência Paulo visitava Corinto? b. Ele escreveu mais cartas à igreja de Corinto do que as que possuímos?

a. Sabemos que Paulo visitou Corinto em 52 d.C., (At 18.1), e, novamente, em 57 d.C., At 20.2. Há indícios de quaisquer outras visitas? As alusões de 2 Coríntios 2.1; 12.14; 13.1 parecem indicar que ele havia estado duas vezes em Corinto, antes de escrever a Segunda Epístola aos Coríntios, e, consequentemente, antes da visita de 57 d.C. É bastante provável que devamos supor uma visita que não está registrada no livro de Atos dos Apóstolos. A pergunta, no entanto, é se devemos inseri-la antes da escrita de 1 Coríntios, ou entre a escrita das duas epístolas. Isto não pode ser decidido com os dados de que dispomos, mas consideramos preferível inseri-la antes da primeira epístola: (1) Porque o período de tempo entre as duas epístolas é tão curto que uma viagem a Corinto durante esse período é altamente improvável; (2) Uma vez que, como Timóteo e Tito estiveram em Corinto durante parte desse período, não podemos entender o que exigiria que Paulo fizesse uma visita tão apressada; e (3) 2 Coríntios se refere, constantemente, a coisas escritas na primeira epístola, de uma maneira que não teria sido necessária, se Paulo já tivesse estado pessoalmente em Corinto. Em favor de inseri-la depois da escrita da primeira epístola, a argumentação é de que 1 Coríntios não se refere a uma visita que tivesse acontecido pouco antes da escrita.

b. Parece-nos que é inquestionável que Paulo tenha escrito mais epístolas aos coríntios do que as que possuímos agora. Em 1 Coríntios 5.9 o autor se refere claramente a uma carta anterior, proibindo os relacionamentos com as pessoas imorais. Esta carta havia sido mal-interpretada, e por isso a impressão agora é corrigida pelo apóstolo. Provavelmente, a carta também mencionava a coleta para os santos de Jerusalém (16.1) e indicava a intenção ao apóstolo de visitar Corinto, antes e depois da sua visita à Macedônia, a que 2 Coríntios 1.15, 16 se refere, e que ele mudou, antes de escrever 1 Coríntios (cf. 16.5), desta maneira expondo-se, inadvertidamente, à calúnia de seus inimigos (2 Co 1.15-18).

Com base em 2 Coríntios 7.6-8 alguns concluem que outra carta, muito mais reprovadora que 1 Coríntios teve lugar entre as duas cartas canônicas, e provocou o desconforto do apóstolo; mas a evidência não é suficientemente forte para assegurar essa conclusão.

COMPOSIÇÃO

1. *Motivação e Propósito.* Esta carta foi motivada por relatos que Paulo recebeu de Corinto e por uma série de perguntas que lhe foram propostas pelos coríntios. Aqueles que eram da casa de Cloe lhe falaram sobre as divisões de sua igreja (1.11), e as notícias eram de que fornicação e até mesmo incesto eram permitidos na congregação (5.1). Além disso, a igreja enviou uma carta, provavelmente pelas mãos de Estéfanas, e de Fortunato, e de Acaico (16.17), pedindo a opinião do apóstolo sobre vários assuntos, como o casamento (7.1); o fato de ingerir alimentos oferecidos aos ídolos (8.1); o comportamento apropriado na igreja (11.2); o uso correto dos dons espirituais (12.1); e, muito provavelmente, a respeito da doutrina da ressurreição (15).

De acordo com esta ocasião, o propósito da epístola é especialmente duplo: em primeiro lugar, o apóstolo deseja extinguir o espírito de grupo que se instalava entre os coríntios, para poder levar todos à unidade da fé que há em Jesus Cristo; e corrigir os outros males que havia na igreja, como o caso do incesto e as irregularidades que desgraçaram seu Ágape, e que culminaram na Ceia do Senhor. E, em segundo lugar, o seu objetivo era dar à jovem igreja, que lutava com tentações e estava desnorteada por tantas perguntas difíceis, novas instruções com respeito ao que lhe perguntavam em sua carta. Com grande diligência, cuidado, atenção e interesse pelo bem-estar da congregação, o apóstolo se entrega a esta tarefa. Em resposta à pergunta se também pretendia defender o seu apostolado de seus inimigos, diríamos que, embora isto não estivesse totalmente ausente do seu pensamento (cf. os capítulos 4 e 9), esse não é o seu objetivo direto, como em 2 Coríntios, quando a hostilidade dos falsos professores se torna muito mais pronunciada.

2. *Época e Lugar.* O lugar onde esta epístola foi escrita é claramente indicado em 16.8, e, por isso, não exige comentários adicionais. Isto também nos ajuda a determinar a ocasião em que ela foi escrita. A única estada de Paulo em Éfeso, de qualquer duração, é descrita em Atos 19. Se os nossos cálculos cronológicos estão corretos, ele chegou ali em 54 d.C. e, depois de permanecer durante três anos, deixou a cidade em 57 d.C. De acordo com

1 Coríntios 16.8, ele escreveu a epístola já quase no final de seu ministério em Éfeso, antes do Pentecostes de 57 d.C., e, portanto, provavelmente na primeira parte desse ano. Com base em 1 Coríntios 5.7 não podemos concluir que foi na celebração dos pães asmos, embora seja bastante possível que a proximidade dessa festividade originasse a linha de pensamento desenvolvida naquele capítulo.

A IMPORTÂNCIA CANÔNICA

A canonicidade da epístola é abundantemente comprovada pela antiga literatura cristã. Ela é o primeiro dos textos do Novo Testamento que é citado, pelo nome, por um dos pais apostólicos. Clemente de Roma diz em sua primeira epístola aos coríntios: "Tomai a epístola do abençoado Paulo, o apóstolo, em vossas mãos, etc." Os textos escritos por outros pais apostólicos, como Barnabé, Hermas, Inácio e Policarpo apresentam indícios claros do uso desta epístola. A partir de Irineu, ela é citada como parte das Sagradas Escrituras. Os gnósticos a consideraram com especial benevolência. Ela foi encontrada no Cânon de Marcião, no Fragmento Muratoriano, etc. O testemunho de sua autenticidade é amplo e claro.

Na Epístola aos Romanos, temos uma declaração do caminho da salvação, com especial referência aos romanos legalistas; nesta epístola, temos uma explicação dele, particularmente visando os gregos de tendências filosóficas. Isso revela, claramente, que o caminho da sabedoria mundana não é o caminho da vida, uma lição importante e valiosa para a igreja de todas as épocas. Mas há outra fase que dá a epístola valor permanente; ela contém a doutrina da cruz, em sua aplicação social. Nela, vemos a igreja de Deus no mundo, com todo o seu brilho e esplendor, suas tentações e perigos, seus erros e crimes, e aprendemos a aplicar os princípios da religião cristã aos diversos relacionamentos da vida, em meio à agitação de uma cidade grande e ímpia.

A Segunda Epístola aos Coríntios



CONTEÚDO

O conteúdo desta epístola é dividido em três partes:

I. *Análise do Relacionamento de Paulo com os Coríntios* (1.1—7.16). Depois da introdução usual à epístola (1.1-11), o apóstolo se justifica com respeito à mudança na visita que tencionava fazer, e com referência ao que havia escrito a respeito dos transgressores (1.12—2.13). Tendo feito isto, Paulo inicia o comentário sobre o apostolado. Em primeiro lugar, ele considera a função de apóstolo, comparando o ministério da Lei com o do Evangelho (3.6-18), e justificando a sua própria posição como apóstolo do Novo Concerto (2.14—3.5; 4.1-6). A seguir, ele aborda os sofrimentos de um apóstolo, que são inseparavelmente conectados com o seu trabalho, mas aliviados pela esperança da glória futura (4.7—5.10).Depois, ele examina a vida de um apóstolo, que encontra a sua motivação no amor de Cristo, tem sua base espiritual na vida do Redentor e é marcada por sofrimentos, desonra e pobreza, por um lado, mas também por tolerância e bondade, conhecimento e justiça, por outro (5.11—6.10). Em seguida, vem um apelo do apóstolo aos coríntios para que estes lhe abrissem lugar em seus corações, e não se prendessem a jugos desiguais com descrentes (6.11—7.4). Finalmente, o apóstolo diz aos coríntios que havia sido enormemente consolado pela vinda de Tito, que permitiu que os seus temores de que a carta anterior pude ter-lhes causado mal-estar fossem apaziguados e dessem lugar à alegria (7.5-16).

II. *A Coleta para os Cristãos da Judeia* (8.1—9.15). O apóstolo mostra aos coríntios o exemplo dos macedônios, que fizeram abundantes doações aos pobres de Jerusalém (8.1-7); e o exemplo de Cristo, que se fez pobre para que os coríntios pudessem enriquecer (8.8-15). Ele os recomenda a Tito e aos dois irmãos que são enviados com ele, para fazer a coleta (8.16-24); e os exorta a que doem abundantemente a esta causa tão digna (9.1-15).

III. *Paulo Defende o seu Apostolado* (10.1—13.14). Nesta parte, Paulo lida diretamente com os seus oponentes. Em primeiro lugar, ele destaca que o ministério que lhe fora confiado também se estendia aos coríntios (9.1-18). A seguir, ele responde aos seus oponentes que havia sido perfeitamente leal à causa de Cristo (11.1-6); que não havia sido desonesto com os coríntios, quando recusou a ajuda deles para o seu sustento (11.7-15); que ele tinha coisas muito melhores para se gloriar quando comparadas àquilo pelo que eles poderiam se vangloriar (11.16—12.10); e que não era, nem nunca tinha sido, sua intenção receber seu sustento dos coríntios (12.11-18). Por fim, ele lhes faz algumas advertências, em vista de sua iminente visita, e conclui a sua epístola com suas saudações finais e sua bênção (12.19—13.13).

CARACTERÍSTICAS

1. A Segunda Epístola aos Coríntios é uma das mais pessoais e menos doutrinárias de todas as cartas de Paulo, com exceção da carta escrita a Filemom. O elemento doutrinário não está totalmente ausente, as grandes verdades da salvação estão expressas na epístola, bem como em todas as outras epístolas do apóstolo; mas, embora estejam presentes na sua composição, têm um lugar subordinado e são, de certa forma, eclipsadas pelo seu grande elemento pessoal, em que vemos o próprio coração do apóstolo, com todos os seus variados estados de espírito de coragem e ansiedade, de amor e aversão, de esperança e desapontamento. Alford diz: "Consolação e repreensão, gentileza e severidade, fervor e ironia, se sucedem, uns aos outros, em breves intervalos, e sem aviso".

2. A segunda característica desta epístola está intimamente relacionada com a primeira: ela é a menos sistemática de todas as cartas de Paulo. Quando tentamos apresentar um esquema do seu conteúdo, fica perfeitamente evidente o fato de que ela é completamente diferente, a este respeito, da Epístola aos Romanos e de 1 Coríntios. Esta irregularidade se deve ao fato de que, nesta carta, não encontramos um comentário calmo de temas doutrinários nem de certas fases da vida cristã, mas acima de tudo, uma autodefesa apaixonada contra acusações injustas e calúnias e insinuações. Por mais humilde que o apóstolo possa ser, e embora possa se considerar o menor de todos os santos, ainda assim, nesta carta ele se vê impelido a se gloriar de seus sofrimentos e seu trabalho.

3. O linguajar desta epístola recebeu avaliações variadas; alguns o criticam severamente e outros elogiam a sua excelência. Não podemos negar que ele é mais áspero e brusco, mais obscuro e de mais difícil interpretação do que o que estamos acostumados a ver em outros textos de Paulo. "Parênteses e desvios frequentemente interceptam a narrativa, perturbando a sequência". (Davidson) Meyer comenta, elegantemente: "A excitação e o variado conjunto de emoções com que Paulo escreveu esta carta, provavelmente também apressadamente, certamente fazem com que a expressão seja obscura, não raras vezes, e as sentenças sejam menos flexíveis, mas somente intensificam a nossa admiração pela grande delicadeza, habilidade e poder com que jorra este derramar do espírito e do coração de Paulo, que tem um grande e peculiar interesse na sua própria defesa, até que, finalmente, na última parte, a resistência hostil é esmagada, onda após onda" (*Comm.*, p. 412).

AUTORIA

O testemunho externo da autoria de Paulo é inferior ao de 1 Coríntios, mas, ainda assim, é tão forte, que não deixa espaço para dúvidas. Irineu, Clemente de Alexandria, Tertuliano e muitos outros, de todas as partes da Igreja Primitiva, o citam nominalmente.

Mas mesmo se essa evidência não fosse tão forte, evidências internas seriam suficientes para definir a questão da autenticidade. Em primeiro lugar, a epístola declara ser o produto do grande apóstolo. Em segundo lugar, a epístola está escrita em um estilo que, em muitos aspectos, é caracteristicamente paulino, apesar de suas características singulares; ela contém a doutrina da salvação, como estamos acostumados a ouvi-la, proclamada pelo apóstolo dos gentios, e revela o caráter de Paulo, como nenhuma outra epístola. E, em terceiro lugar, a ideia desta epístola está intimamente conectada à de 1 Coríntios.

Em 1 Coríntios 16.5 Paulo fala de seus planos de viagem, e em 2 Coríntios 1.15-24 comenta a viagem; em 1 Coríntios 5 ele insiste que a pessoa que cometeu incesto seja punida, e em 2 Coríntios 2.5-11 ele diz, com referência a este caso, que eles haviam infligido punição suficiente, e refreia a sua evidente severidade; com respeito à coleta para os cristãos da Judeia, que recomenda aos coríntios em 1 Coríntios 16.14, agora Paulo fornece novas instruções, em 2 Coríntios 8 e 9; aos judaístas, que duvidam de seu apostolado, ele se refere em 1 Coríntios 4 e 9, e fala deles mais detalhadamente em 2 Coríntios 10-13.

A autenticidade da epístola também foi atacada por Bruno Bauer, e pelos críticos holandeses, que mencionamos em conexão com a primeira epístola. Mas eles não conseguiram convencer a ninguém, exceto a si mesmos. Na verdade, Godet diz: "Os acadêmicos que não conseguem discernir, nestas páginas, a personalidade vida de São Paulo, devem ter perdido, no esforço do estudo, o sentido da realidade" (*Introd. to the N. T. I.*, p. 337).

COMPOSIÇÃO

1. *Motivação e Propósito*. Para entender o que levou Paulo a escrever esta epístola aos coríntios, precisamos conectá-la à primeira epístola, que, é muito provável, foi levada a Corinto por Tito, o filho espiritual de Paulo. Depois que a carta foi enviada, o apóstolo ponderou sobre o que havia escrito nela, e isso lhe trouxe inquietude ao espírito (2 Co 7.8). Ele refletiu que havia escrito em um tom bastante severo, a respeito das divisões em Corinto e da pessoa incestuosa, e temeu, durante algum tempo, que as suas palavras pudessem ser mal-interpretadas, que a sua carta pudesse criar uma falsa impressão, e que a sua severidade pudesse provocar ressentimento, desta maneira prejudicando a causa do Evangelho, tão importante para o seu coração. Sabemos que alguns estudiosos, como, por exemplo, Hausrath, Schmiedel, Kennedy, Baljon, Findlay, Robertson (em *Hastings D. B.*) e Davidson afirmam que 2 Coríntios 2.4, 9; 7.8 são passagens que se referem a uma segunda epístola perdida de Paulo, a assim chamada epístola dolorosa; mas, como Zahn, Holtzmann e Bernard (em *Expositors Gk. Test.*) acreditamos que esta é uma suposição gratuita, e que essa epístola jamais existiu.

Pouco depois de Paulo enviar 1 Coríntios, deixou Éfeso, e foi a Trôade, onde lhe foi oferecida uma esplêndida oportunidade de trabalho. No entanto, ele ficou muito desapontado, pois esperava encontrar Tito ali, com notícias de Corinto; e, quando não o encontrou, a sua própria ansiedade fez com que ele zarpasse à Macedônia, para que pudesse encontrar seu amado irmão e colaborador o mais rapidamente possível, e para ser tranquilizado por ele (2 Co 2.12,13). A mera mudança de local de trabalho não lhe trouxe nenhum alívio, pois ele diz: "Porque, mesmo quando chegamos à Macedônia, a nossa carne não teve repouso algum; antes, em tudo fomos atribulados: por fora combates, temores por dentro" (7.5). Logo, no entanto, ele foi consolado, pela vinda de Tito (7.6); a dolorosa incerteza agora abria lugar para calma tranquilidade e certeza, até mesmo para alegria e ação de graças. Mas a sua felicidade não foi completa, uma vez que o rela-

to de Tito não era completamente favorável. A congregação coríntia como um todo, havia recebido de bom grado as advertências e as orientações da carta anterior. As palavras de reprovação haviam provocado uma profunda impressão neles, haviam entristecido seus corações, haviam enchido seus corações de tristeza, mas era uma tristeza piedosa, que trazia arrependimento. Consequentemente, o apóstolo teve motivos para se alegrar, e realmente se alegrou (7.7-16). Os inimigos de Paulo, no entanto, haviam se amargurado com a epístola anterior, e haviam intensificado seu trabalho sinistro, tentando minar a autoridade apostólica de Paulo, acusando-o de instável e vacilante (1.15-24); de ser controlado por motivos carnais (10.2); de ser corajoso à distância, mas covarde quando presente (10.10); de enganar os coríntios, mesmo não aceitando nenhuma colaboração deles para o seu sustento (11.7-12); e de não se mostrar como um apóstolo, pelas suas obras (12.11-13).

A questão é a qual dos quatro grupos mencionados em 1 Coríntios pertencem os inimigos com quem o apóstolo lida, em 2 Coríntios 10-13. A resposta é bastante clara, e os estudiosos estão, de modo geral, de acordo, de que eram, em sua maioria, se não exclusivamente, ultra-judaístas. Mas não há a mesma unanimidade ao classificá-los em uma das divisões de que fala a primeira epístola. Como F. C. Baur muitos, como Baljon, Davidson, Weiss, os identificam como aqueles cuja senha era: "Eu sou de Cristo!" Outros, no entanto, como Meyer e Zahn consideram que eles pertencem ao grupo que professava especial lealdade a Pedro. Eu prefiro esta teoria: no entanto, com a ressalva de que, nesta carta, Paulo não lida com todo o grupo, mas apenas com os seus líderes, que provavelmente haviam vindo da Judeia com cartas de recomendação (3.1), e a quem Paulo qualifica como "falsos apóstolos, obreiros fraudulentos, transfigurando-se em apóstolos de Cristo" (11.13) — e é bastante possível que algumas de suas palavras se refiram àqueles que, ignorando e desprezando toda a autoridade humana, afirmassem ser de Cristo, e não defendessem a honra e a fidelidade do apóstolo dos falsos professores (Cf. 10.7).Sendo esta a situação em Corinto, quando o apóstolo escreveu a sua segunda epístola, naturalmente ele foi levado a escrevê-la com dois propósitos.

Em primeiro lugar, o seu desejo era expressar a sua gratidão pela maneira como os coríntios haviam recebido a sua carta anterior, e informá-los da alegria que sentiu, quando eles manifestaram a sua disposição de corrigir seus costumes e se encheram de piedosa tristeza. E, em segundo lugar, ele julgou que lhe cabia defender o seu apostolado das calúnias e dos malignos ataques dos adversários judaístas.

2. *Época e Lugar.* Considerando o relato que recebemos de eventos que se seguiram à escrita de 1 Coríntios, não é muito difícil estabelecer aproximadamente a época e o lugar em que a segunda epístola foi escrita. Podemos supor que, conforme o plano expresso em 1 Coríntios 15.8, o apóstolo permaneceu em Éfeso até o Pentecostes de 57 d.C. Deixando Éfeso, Paulo foi a Trôade, de onde passou à Macedônia. Ali, logo encontrou Tito, supostamente no verão daquele mesmo ano; portanto, pouco antes que estivesse pronto para visitar Corinto, e recebeu de Tito informações a respeito da condição da igreja coríntia. Exultante pelo que ouviu, mas ao mesmo tempo percebendo o perigo que estava à espreita, na agitação dos judaístas, imediatamente escreveu 2 Coríntios, e enviou-a a Corinto pelas mãos de Tito que, nessa jornada, foi acompanhado por dois dos irmãos, cujos nomes não foram registrados (8.18,22). A carta foi escrita, portanto, no verão de 57 d.C., em algum lugar da Macedônia.

INTEGRIDADE

A integridade da carta sofreu ataques, particularmente sobre dois aspectos. Alguns afirmam que os versículos 6.14—7.1 não pertencem ao lugar em que estão, mas formam uma interrupção estranha no curso do pensamento. Alguns estudiosos os consideram parte da carta perdida, a que 1 Coríntios 5.9 se refere. É verdade que, à primeira vista, estes versículos parecem estar fora de lugar, mas, ao mesmo tempo, é bastante possível oferecer uma explicação plausível para a sua inserção nesse ponto (Cf. Meyer, Alford, Expositors Greek Testament).

Vários críticos opinam que os capítulos 10—13 não faziam, originalmente, parte desta carta. Hausrath e Schmiedel defendem a teoria de que eles constituíam parte da assim chamada epístola dolorosa que teria sido escrita entre 1 e 2 Coríntios. As razões por que eles separariam esta seção dos outros nove capítulos são as seguintes: (1) O capítulo 10 começa com as palavras Αὐτός δὲ ἐγὼ Παῦλος, em que δὲ marca estas palavras como uma antítese de algo que não é encontrado nos precedentes. (2) O tom do apóstolo, nestes últimos capítulos, é espantosamente diferente do seu tom nos outros nove capítulos; de um tom calmo e alegre, ele passou a uma repreensão severa e a uma censura enérgica. (3) Certas passagens encontradas na primeira parte se referem a declarações que são encontradas nos últimos capítulos, provando, assim, que fazem parte de uma carta anterior. Assim, 2.3 se refere a 13.10; 1.23 a 13.2; e 2.9 a 10.6.

Mas a estes argumentos podemos responder, em primeiro lugar, que δὲ frequentemente não faz nada mais que assinalar a transição a um novo assunto (cf. 1 Co 15.1; 2 Co 8.1); em segundo lugar, que a mudança de tom não deve nos surpreender, se levarmos em consideração a possibilidade de que Paulo não escreveu toda a epístola de uma vez e, portanto, no mesmo estado de espírito; e o fato de que, nos últimos capítulos, ele lida mais particularmente com os falsos professores entre os coríntios; e, em terceiro lugar, que as passagens em questão não necessitam da interpretação que é feita pelos que se denominam críticos. Além disso, se adotarmos a teoria de que houve outra carta entre as nossas duas epístolas canônicas, somos levados a um esquema muito complicado das transações de Paulo com Corinto, um esquema tão complicado que se torna a sua própria condenação.

A IMPORTÂNCIA CANÔNICA

A antiga igreja foi unânime em aceitar a epístola como parte da Palavra de Deus. Entre os pais apostólicos, Policarpo a cita claramente. Marcião a incluiu em seu Cânon, e ela também é mencionada no Fragmento Muratoriano. A versão Síriaca e as antigas versões em latin a contêm, e as três excelentes testemunhas do final do século II citam-na pelo nome.

Esta epístola também tem importância permanente para a igreja de Deus. Ela se conecta, de maneira inseparável, com 1 Coríntios, e desta maneira também mostra que não é a sabedoria do mundo, mas a loucura da cruz, que salva; e lança mais luz sobre a aplicação dos princípios cristãos aos relacionamentos sociais. Mais que qualquer outra epístola, ela nos revela a personalidade do apóstolo, e, por isso, é um grande auxílio psicológico na interpretação de seus textos. Ela também tem considerável interesse doutrinário porque exibe uma parte da escatologia do apóstolo (4.16—5.8); exibe o contraste entre a lei e o Espírito (3.6-18); descreve a influência benéfica da glória de Cristo (3.18—4.6); e contém uma declaração explícita da reconciliação e da renovação realizadas por Cristo (5.17-21).

A Epístola aos Gálatas



CONTEÚDO

A Epístola aos Gálatas pode ser dividida em três partes:

I. *A defesa de Paulo de seu Apostolado* (1.1—2.21). Depois da introdução usual, o apóstolo declara o motivo da escrita (1.1-10). Em defesa de seu apostolado, ele ressalta que foi chamado pelo próprio Deus, e que recebeu o Evangelho por revelação direta, e não teve oportunidade de aprendê-lo dos outros apóstolos (1.11-24); que os apóstolos mostravam estar de acordo com ele, não exigindo a circuncisão de Tito e reconhecendo a sua missão junto aos gentios (2.1-10); e que ele havia até mesmo repreendido Pedro, quando este "pilar da igreja" não foi fiel à doutrina da graça livre e gratuita (2.11-21).

II. *A sua Defesa da Doutrina da Justificação* (3.1—4.31). Aqui, o apóstolo ressalta, claramente, que os gálatas receberam o dom do Espírito pela fé (3.1-5); que Abraão foi justificado pela fé (3.6-9); que a libertação da maldição da lei é possível apenas pela fé (3.10-14); e que a lei era meramente um personagem secundário, entre a promessa e o seu cumprimento (3.15-29). Ele compara o judaísmo a um filho que é menor, e o cristianismo a um filho que chegou à maioridade (4.1-7); ele admoesta os gálatas de que, percebendo seu privilégio, não deveriam retornar aos elementos rudimentares do conhecimento (4.8-20); e diz que o judeu é como o filho de Agar, ao passo que o cristão se assemelha ao filho de Sara (4.21-31).

III. *Exortações Práticas* (5.1—6.18). Os gálatas são exortados a permanecer na sua liberdade cristã (5.1-12), uma liberdade que não é permissividade, mas obediência (5.13-18). As obras da carne e o fruto do Espírito são descritos para que os gálatas possam evitar as obras da carne e produzir o fruto do Espírito (5.19-26).

A maneira correta de tratar os errados e os fracos é demonstrada, como também a relação entre o que colhemos e o que plantamos (5.1-10). Com um breve resumo e uma bênção, Paulo conclui sua carta (6.11-18).

CARACTERÍSTICAS

1. A Epístola aos Gálatas tem muito em comum com a epístola escrita aos romanos. Ambas tratam do mesmo tema geral, isto é, que, pelas obras da Lei, nenhum homem será justificado diante de Deus. A mesma passagem do Antigo Testamento é citada, em Romanos 4.3 e em Gálatas 3.6; e ela serve de base para o mesmo argumento geral, de que a promessa pertence àqueles que têm uma fé como a que Abraão tinha, antes mesmo de ser circuncidado. Nas duas epístolas, Paulo visa conciliar a sua admissão de que a lei mosaica vinha de Deus com a sua contenda de que ela não se aplicava aos cristãos. Além dessas semelhanças, há também várias concordâncias verbais e várias passagens correspondentes nestas cartas, entre elas, podemos mencionar Romanos 8.14-17 e Gálatas 4.5-7; Romanos 6.6-8 e Gálatas 2.20; Romanos 13.13, 14 e Gálatas 5.16, 17.

2. Porém, por mais similares que essas epístolas possam ser, há também grandes diferenças. Na Epístola aos Romanos, Paulo não encontra diretamente aqueles que são hostis à verdade, ou adversários pessoais; por isso, ela é escrita em um espírito calmo e é polêmica de maneira indireta. Isto é bastante diferente na Epístola aos Gálatas. Havia aqueles, nas igrejas da Galácia, que pervertiam a doutrina da cruz e questionavam a autoridade apostólica de Paulo. Como resultado, este é um dos textos mais controversos do apóstolo; é uma explosão de sentimentos indignados, escritos em um tom fervoroso.

3. Esta epístola é abundante em espantosos contrastes. A graça é contrastada com a Lei, na sua aplicação judaica, e, em especial, quanto ao seu lado ritual; a fé é colocada em oposição às obras do homem; os frutos do Espírito são comparados com as obras da carne; a circuncisão é comparada com a nova criação; e a inimizade do mundo com relação à cruz de Cristo é exibida, em forte relevo.

4. O estilo desta carta é bastante singular, pelo fato de que une os dois afetos extremos do admirável caráter de Paulo: severidade e ternura. Às ve-

zes, ele fala em um tom frio e severo, como se mal conseguisse reconhecer os gálatas como irmãos; então, novamente, o seu coração parece ansiar por eles. É difícil imaginar algo mais solenemente severo que os versículos iniciais da epístola e 3.1-5; mas é igualmente difícil conceber algo mais ternamente afetuoso que os apelos que encontramos em 4.12-16,18-20. Nesta carta, encontramos uma bela mistura de repreensão firme e apelo terno.

AUTORIA

A autoria da epístola não deve estar sujeita à dúvida, uma vez que tanto as evidências externas como as internas são muito fortes. A carta é encontrada no Cânon de Marcião, é mencionada no Fragmento Muratoriano e, desde os tempos de Irineu, é regularmente citada nominalmente. Mas mesmo que o testemunho externo não fosse tão forte, as evidências internas seriam completamente suficientes para estabelecer a autoria de Paulo. A própria carta atesta a sua autoria (1.1), e revela, claramente, o caráter do grande apóstolo; ela faz isso de maneira excelente, uma vez que é tão intensamente pessoal. E embora haja algumas dificuldades, quando comparamos 1.18 com Atos 9.23; 1.18, 19 com Atos 9.26; 1.18; 2.1 com Atos 9.26; 11.30; 12.25; 15.2; ainda assim, elas não são insuperáveis, e, de modo geral, as referências histórias encontradas na epístola se encaixam bem com a narrativa do livro de Atos.

Durante muito tempo, Bruno Bauer foi o único a questionar a autenticidade desta carta; mas desde 1882 a escola holandesa de Loman e Van Manen o acompanharam, seguida por Friedrich na Alemanha. A principal razão para a dúvida é a suposta impossibilidade de um desenvolvimento tão rápido do contraste entre o cristianismo judaico e o paulino, como pressupõe esta carta. Mas os fatos não permitem que duvidemos que o conflito ocorreu naquela ocasião, quando, no século II, havia se extinguido.

AS IGREJAS DA GALÁCIA

Das epístolas de Paulo, esta é a única que é endereçada não a um indivíduo, nem a uma única igreja, mas a um grupo de igrejas, ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας (1.2). Quando o apóstolo fundou essas igrejas na Galácia? A resposta a esta pergunta dependerá, necessariamente, da nossa interpretação da palavra Galácia, segundo a forma como é usada pelo apóstolo. Esta palavra tem dois usos, ou seja, o geográfico e o político. Geografica-

mente, a palavra Galácia indica um dos distritos do norte da Ásia Menor, um distrito que se limitava, ao norte, pela Bitínia e Paflagônia, a leste pela província que acabamos de citar e Ponto, a oeste pela Frígia, e ao sul, por Licaônia e Capadócia. O mesmo nome é empregado, no entanto, em um sentido oficial e político, para designar a província romana que incluía a Galácia, propriamente dita, uma parte da Frígia, Pisídia e Licaônia. Este duplo significado da palavra Galácia levou a duas teorias a respeito da localização das igrejas gálatas, a teoria do norte e do sul da Galácia. A teoria do norte ainda representa a teoria predominante; mas a do sul é aceita por um número cada vez maior de acadêmicos.

Segundo a teoria do norte da Galácia, as igrejas gálatas se situavam no distrito geográfico indicado por esse nome. Desde aproximadamente 280 a.C., este território era habitado por um povo celta, que consistia de três tribos separadas, que haviam migrado para essa região, vindas da Europa Ocidental, e que formaram, pouco antes da época de Cristo, o reino da Galácia. Elas se dedicavam à adoração de Cibele, "com suas loucas e odiosas mutilações cerimoniais", e eram caracterizadas pela volubilidade e grande instabilidade de caráter. "Inconstantes e beligerantes", diz Lightfoot, (*Com.*, p. 14), "traiçoeiros em suas atitudes, incapazes de esforço constante, facilmente desencorajados pelos fracassos, assim parecem ser, quando considerados pelo seu lado mais sombrio". Os adeptos dessa teoria, de modo geral, concordam que é muito provável que Paulo tenha fundado as igrejas gálatas nas cidades mais importantes deste distrito, isto é, na capital, Ancara, em Pessino, a principal sede do odioso culto a Cibele, e em Tavium, simultaneamente uma inexpugnável fortaleza e um grande centro comercial. A teoria do sul da Galácia, por outro lado, identifica as igrejas gálatas com aquelas fundadas por Paulo, na sua primeira viagem missionária, em Antioquia, na Pisídia, em Icônio, Listra e Derbe, sem excluir quaisquer outras igrejas que possam ter sido fundadas na província.

A teoria do norte da Galácia é respaldada pelas seguintes considerações: (1) É improvável que Paulo se dirigisse aos habitantes da Frígia, Pisídia e Licaônia, como gálatas. Esse nome poderia designar, com propriedade, apenas os celtas, os gauleses que viviam na Galácia propriamente dita. (2) É improvável que Paulo tivesse se referido às igrejas fundadas por ele, juntamente com Barnabé, como se tivessem sido estabelecidas apenas por ele. (3) O caráter dos gálatas, como reflete esta carta, está em notável conformidade com o dos celtas, cuja inconstância era conhecida. (4) Uma vez que, no livro de Atos dos Apóstolos, Mísia, Frígia e Pisídia são todos termos geográficos, sem nenhum significado político, parece perfeitamente lógica a dedução de

que o nome Galácia, quando encontrado junto a esses nomes, é empregado em um sentido similar. (5) "A expressão usada no livro de Atos, a respeito da visita de Paulo a essas regiões, a Frígia e a Galácia, mostra que o distrito em questão não era a Licaônia nem a Pisídia, mas alguma região que poderia ser considerada pertencente à Frígia ou à Galácia, ou as partes de uma das regiões vizinhas à outra" (Lightfoot).

Agora, não somos propensos a subestimar a importância desses argumentos; mas, ainda assim, parece-nos que não são completamente conclusivos. O primeiro nos parece uma suposição gratuita. Considerando o fato de que a província romana da Galácia foi organizada já em 25 a.C. (Cf. Ramsay, *Historical Comm. on the Galatians*, p. 103 ff. e J. Weiss, *Real-Enc. Art. Kleinasien*), e já existia, pelo menos, há 75 anos, quando Paulo escreveu esta carta, é difícil de ver por que ele não trataria seus habitantes como gálatas. Isto é particularmente verdadeiro, em vista do fato de que o apóstolo exibe uma preferência decidida pela nomenclatura imperial, provavelmente por ser a mais honrada. Além disso, ao escrever às congregações do sul da Galácia, ele não poderia usar outro nome, se não desejasse tratá-los de uma maneira muito incômoda. Em conexão com o segundo argumento, devemos ter em mente o fato de que esta epístola foi escrita depois da ruptura entre Barnabé e Paulo, quando, aparentemente, o trabalho foi dividido, de modo que Paulo se incumbiu das igrejas do sul da Galácia. Era apenas natural, portanto, que ele se sentisse como o único responsável por elas. Com relação ao terceiro argumento, Salmon, que também defende a teoria do norte da Galácia, sabiamente não lhe atribui muita confiabilidade, porque "pode ser duvidoso que os celtas tenham formado o elemento predominante nas igrejas da Galácia", e uma vez que "homens de diferentes nacionalidades exibem uma natureza comum" (*Introd.*, p. 412).

Nós não sentimos a persuasão do quarto argumento, pois, considerando que Lucas realmente usa a palavra Galácia com o seu sentido geográfico, isto não prova nada quanto ao uso que Paulo faz da palavra. Na realidade, a suposição é de que o apóstolo não a usou dessa maneira. E o último argumento é de valor realmente duvidoso, uma vez que ele se baseia em uma interpretação incerta das expressões τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν Χώραν (At 16.6), e τὴν Γαλατικὴν Χώραν καὶ Φρυγίαν (At 18.23). A expressão em 16.6 provavelmente pode também ser traduzida como "a região Frígio-Galácica", referindo-se àquela parte da província da Galácia que incluía Antioquia e Icônio, e que originalmente pertencia à Frígia. Em 18.23, no entanto, onde os nomes estão invertidos, devemos traduzir, "O território da Galácia e Frígia", o último nome, então, segundo Ramsay, referindo-se

à Frígia Galácica ou à Frígia Magna. De qualquer maneira, parece peculiar que Paulo, se nessas passagens faz referência à Galácia propriamente dita, fale do território gálata, e não da Galácia.

A teoria do norte da Galácia tem a defesa de Weiss, Davidson, Julicher, Godet e, em especial, de Lightfoot. Mas a teoria do sul da Galácia também tem hábeis defensores, como Renan, Hausrath, Zahn, Baljon e, acima de todos, Ramsay, cujas extensas viagens e pesquisas na Ásia Menor, combinadas com sua grande erudição, lhe permitiram falar com autoridade sobre questões pertinentes àquele distrito. Esta teoria pressupõe que Paulo usou o nome Galácia em seu sentido político oficial, e que as igrejas gálatas eram as de Antioquia, Icônio, Listra e Derbe, e outras. Embora não nos sintamos inclinados a falar dogmaticamente sobre o tema, parece-nos que esta teoria merece preferência, pelas seguintes razões: (1) Evidentemente, era costume de Paulo indicar a localização das igrejas que fundava, não pelo nome popular, mas pelo oficial. Assim, ele fala das igrejas da Ásia (1 Co 16.19); das igrejas da Macedônia (2 Co 8.1); e das igrejas da Acaia (2 Co 1.1). E o fato de que isto não era algo peculiar a Paulo, é provado pelo fato de que Pedro faz a mesma coisa, em 1 Pe 1.1, onde a palavra Galácia é usada, obviamente, em seu sentido político, uma vez que todos os outros nomes se referem a províncias romanas. Até mesmo Lightfoot admite que este é, provavelmente, o caso. (2) O fato de que Paulo fundou as igrejas da província romana da Galácia é um fato bem confirmado, do qual temos uma narrativa detalhada em Atos 13 e 14; por outro lado, não temos nenhum registro das igrejas que ele estabeleceu no distrito desse nome.

Certamente, não é muito óbvio que Lucas, em Atos 16.6, deseja transmitir a ideia de que o apóstolo fundou igrejas no norte da Galácia. O máximo que se pode dizer é que Atos 18.23 sugere essa atividade prévia, por parte de Paulo; mas até mesmo isso depende da interpretação correta da expressão "a província da Galácia e da Frígia". O próprio Lightfoot considera "estranho que, embora tenhamos certo conhecimento de todas as outras igrejas importantes fundadas por Paulo, nem um único nome de pessoa ou lugar, nem um único incidente de qualquer tipo conectado com a pregação do apóstolo na Galácia tenha sido preservado, seja na história ou na epístola" (*Comm.*, p. 20). (3) A epístola se refere à coleta para os santos da Judeia (2.10), e em 1 Coríntios 16.1 Paulo diz que recomendou às igrejas da Galácia que participassem dessa coleta. Qual é o significado da palavra Galácia, aqui? Das epístolas de Paulo, entendemos que as igrejas da Galácia, (1 Co 16.1), Macedônia (2 Co 8.1; 9.2); e Acaia (Rm 15.26), contribuíram com essa causa; ao passo que, em Atos 20.4 lemos que representantes da Ásia

também acompanharam Paulo a Jerusalém, segundo os princípios estabelecidos em 1 Coríntios 16.3,4. Agora, se interpretarmos aqui o nome Galácia no seu sentido oficial, então todas as igrejas fundadas por Paulo participam nesta obra de caridade, ao passo que, se interpretarmos como uma referência ao norte da Galácia, as igrejas de Antioquia, Icônio, Listra e Derbe não são mencionadas, e fica a impressão de que não participaram. Mas isto é extremamente improvável, e essa improbabilidade é agravada pelo fato de que, entre os representantes que acompanhavam Paulo, também encontramos Segundo e Gaio, de Derbe, e Timóteo, de Listra, ao passo que não há ninguém que represente o norte da Galácia. (4) Em Gálatas 4.13 lemos que Paulo pregou o Evangelho aos gálatas, pela primeira vez, em fraqueza da carne. Isto pode significar que Paulo, viajando pela Galácia, foi detido ali pela doença ou que visitou esse distrito para se recuperar de alguma doença. Mas a estrada que passava pelo norte da Galácia não levava a lugar algum para onde Paulo tivesse probabilidade de ir, e o seu clima não era muito desejável para um homem debilitado. Por outro lado, é totalmente natural a suposição de que o apóstolo tivesse contraído alguma doença das terras pantanosas da Panfília, e por isso buscasse a cura na atmosfera saudável de Antioquia da Pisídia. (5) Nesta epístola, Paulo menciona repetidas vezes Barnabé como uma pessoa bastante conhecida dos gálatas, (2.1,9,13). Agora ele foi o colaborador de Paulo na fundação das igrejas do sul da Galácia, mas não acompanhou o apóstolo na sua segunda viagem missionária, quando, supostamente, foram fundadas as igrejas do norte da Galácia. É verdade que este argumento é relativamente neutralizado pelo fato de que Barnabé também é mencionado em 1 Coríntios 9.6; no entanto, não é este o caso, uma vez que as referências na Epístola aos Gálatas são mais específicas. Em 2.9, onde Paulo procura estabelecer o seu apostolado, ele parece também considerar desejável defender a legitimidade da missão de Barnabé, ao passo que, em 2.13, ele supõe que os seus leitores tenham conhecimento da posição adotada por Barnabé com referência à doutrina da graça gratuita que liberta o homem dos seus pecados.

Concluímos, portanto, que as igrejas gálatas eram, muito provavelmente, aquelas fundadas por Paulo em sua primeira viagem missionária ao sul da Galácia. (Cf., em especial, *Ramsay, The Church in the Roman Empire* pp. 3-112; St. Paul the Traveler and the Roman Citizen, pp. 89-151; e *Zahns Einleitung* II, pp. 124-139).

As igrejas gálatas eram compostas, principalmente, de cristãos gentios, mas também continham um importante elemento judeu. Isto também pode ser deduzido com base na narrativa de Atos 13 e 14. Os gentios eram ansiosos por receber a verdade (13.42,46-48; 14.1), ao passo que

os judeus eram muito divididos, alguns criam e aceitavam a palavra dos apóstolos (13.43; 14.1), e outros a rejeitavam com escárnio e maltratavam os mensageiros da cruz (13.45,50; 40.2,5,19). A impressão que nos é transmitida pela narrativa é corroborada pela epístola, que, de maneira geral, se dirige aos gregos que ainda não haviam aceitado a circuncisão, mas que recentemente haviam sido incentivados a se submeter a este rito, se não a todas as cerimônias dos judeus, para que pudessem compartilhar as bênçãos do concerto de Abraão. O apóstolo descreve toda a congregação segundo a maioria dos seus membros, quando diz, em 4.8, "Mas, quando não conhecíeis a Deus, servíeis aos que por natureza não são deuses". No entanto, a passagem 3.23-25,28 deixa evidente que ele também tem em mente o elemento judeu. Não precisamos duvidar, portanto, que a maioria dos gregos que constituíam as igrejas da Galácia já haviam, durante algum tempo, frequentado a sinagoga dos judeus antes de sua conversão ao cristianismo, e, por isso, pertenciam ao grupo dos prosélitos, as pessoas chamadas devotas, de quem o livro de Atos fala repetidas vezes.

Esta dedução é possível, com base em Atos 13.43; 14.1, e com base no fato de que o apóstolo pressupõe uma relativa familiaridade de seus leitores com a história patriarcal, a Lei, os Salmos e os Profetas.

COMPOSIÇÃO

1. *Motivação e Propósito.* Depois que Paulo pregou o Evangelho aos gálatas e os viu encaminhados, no caminho para a salvação, professores judaizantes entraram em cena invejando as suas prerrogativas judaicas. Provavelmente, eram emissários de Jerusalém, que fizeram um mau uso de uma comissão que lhes foi confiada, ou supuseram ter uma autoridade que, de maneira nenhuma, lhes cabia. Eles não combatiam o cristianismo como tal, mas desejavam que fosse conduzido por canais judaizantes. Cada convertido ao cristianismo deveria se submeter à circuncisão, e também a toda a lei cerimonial. O seu ensinamento era exatamente o oposto da doutrina de Paulo, e poderia ser sustentado apenas pelo descrédito do apóstolo.

Por isso, eles procuraram minar a influência pessoal de Paulo e depreciar a sua autoridade apostólica, afirmando que ele não havia sido chamado por Deus e havia recebido a verdade de segunda mão, dos Doze. Aparentemente Paulo, quando visitou as igrejas gálatas pela última vez, já havia encontrado alguns desses inimigos (1.9), mas agora ouvia que a influência deles estava crescendo, e que eles estavam sendo bem-sucedidos ao persu-

adir os gálatas a abandonar seus privilégios cristãos, e assim, praticamente, embora, talvez, involuntária e inadvertidamente, negar a Cristo, que os havia comprado (3.1; 4.9-11,17; 5.7,8,10). Por isso, ele considera imperativo escrever-lhes uma carta.

O propósito do autor, ao escrever esta epístola, era, naturalmente, duplo. Para que as suas palavras fossem eficazes, era necessário, em primeiro lugar, que ele defendesse a sua autoridade apostólica, provando que Deus o havia chamado e lhe havia dado a verdade do Evangelho, por meio de uma revelação direta. E, em segundo lugar, ele deveria expor o erro dos judaístas, que os havia desviado, e deveria defender a doutrina da justificação pela fé.

2. *Época e Lugar.* Há grande diversidade de opiniões quanto à época em que a epístola foi escrita. Zahn, Hausrath, Baljon e Rendall (em *The Exp. Gk. Test.*) consideram a Epístola aos Gálatas como a primeira epístola de Paulo, e supõem que ela tenha sido escrita durante a primeira parte de sua estada em Corinto, no ano 53.

Ramsay pensa que ela foi escrita em Antioquia, no fim da sua segunda viagem missionária, isto é, segundo seus cálculos, também em 53 d.C. Weiss, Holtzmann e Godet a atribuem à primeira parte da estada de Paulo em Éfeso, aproximadamente no ano 54 ou 55, ao passo que Warfield prefere inseri-la próximo do fim da sua estada, em 57 d.C. E, finalmente, Lightfoot e Salmon concordam em atribuir-lhe uma data posterior à saída de Paulo de Éfeso. Esta grande variedade de opiniões prova que os dados para a determinação da época são poucos e incertos. Os que aceitam a teoria do norte da Galácia estão praticamente confinados a uma data posterior ao início da residência de Paulo em Éfeso, no ano 54 d.C., porque o πρότερον de Gálatas 4.13 parece sugerir que o apóstolo havia visitado as igrejas da Galácia duas vezes, antes de escrever esta carta; ao passo que é pela mesma razão, muito natural, que aqueles que defendem a teoria do sul da Galácia, encontram seu *terminus a quo* em 52 d.C. (apesar de McGiffert), quando Paulo havia feito uma segunda visita às igrejas do sul da Galácia. Supondo, como realmente supomos, que esta carta se destinava às igrejas do sul da Galácia, podemos descartar a ideia de que o apóstolo a tenha escrito durante a terceira viagem missionária, porque isso indicaria que ele já as havia visitado três vezes, e nesse caso teria usado πρῶτον em lugar de πρότερον em 4.13. Além disso, se Paulo escreveu a epístola quando estava em Éfeso, a pergunta que surge naturalmente é: Por que Paulo não visitou os gálatas, em vez de escrever a eles, já que tinha um grande desejo de estar com eles? (4.20).

Estamos inclinados a pensar que Paulo escreveu esta carta em sua segunda viagem missionária, depois de ter passado para a Europa, e provavelmente durante a primeira parte de sua residência em Corinto, pois: (1) Gálatas 4.20 sugere que Paulo estava a certa distância das igrejas da Galácia; (2) A carta pressupõe que algum tempo havia se passado entre a sua escrita e a segunda visita do apóstolo; e (3) A carta não contém nenhuma saudação de Silas e Timóteo, que eram bastante conhecidos dos gálatas. Evidentemente, eles ainda não haviam chegado a Corinto.

A IMPORTÂNCIA CANÔNICA

Nunca houve nenhuma dúvida séria a respeito da canonicidade desta epístola. Ela foi recebida como genuína em todas as partes da igreja, desde os primeiros tempos. Há referências ao seu linguajar nos pais apostólicos, Clemente de Roma, Policarpo e Inácio. Justino Mártir, Melito e Atenágoras parecem tê-la conhecido; e alguns dos hereges, em particular os ofitas, a usavam extensivamente. Ela é encontrada no Cânon de Marcião, no Fragmento Muratoriano, e, além disso, a versão Síriaca e as versões antigas em latim a contêm. A partir do fim do século II, as citações se multiplicam e crescem, em sinceridade e definição.

Esta epístola também tem permanente significado e importância para a igreja de Deus. Ela é, essencialmente, uma defesa da doutrina da graça gratuita, da liberdade cristã dos crentes do Novo Testamento contra aqueles que desejam submetê-los à Lei em sua aplicação do Antigo Testamento, e desejam sujeitá-los à obrigação da circuncisão e da participação nas cerimônias obscuras de uma época passada. A grande e principal exortação desta carta é: "Estai, pois, firmes na liberdade com que Cristo nos libertou e não torneis a meter-vos debaixo do jugo da servidão". O caminho do ritualista não é o caminho da vida, é a lição que deve ser lembrada por todos aqueles que estão inclinados a enfatizar, excessivamente, a forma externa da religião, negligenciando o seu espírito e a sua essência.

A Epístola aos Efésios



CONTEÚDO

A epístola aos efésios é dividida em duas partes:

I. *A Parte Doutrinária, que Trata da Unidade da Igreja* (1.1—3.21). Depois do endereçamento e da saudação (1.1,2), o apóstolo louva a Deus pelas grandes bênçãos espirituais recebidas em Cristo, em quem os efésios foram escolhidos, adotados e selados com o Espírito Santo da promessa (1.3-14). Ele dá graças por essas bênçãos e ora para que Deus Pai possa dar a conhecer à igreja, o glorioso corpo de Cristo (que é a plenitude de tudo em todos), a glória do seu chamado celestial (1.15- 23). A seguir, ele compara a condição anterior e a atual dos leitores (2.1-13), e descreve a obra de Cristo de reconciliação, que resulta na unidade e glória da igreja (2.14-22). Ele se estende sobre o mistério do Evangelho e lembra seus leitores de que foi comissionado por Deus para dar a conhecer esse mistério à humanidade (3.1-13). Ele ora para que eles possam ser fortalecidos e capacitados a compreender a grandeza do amor de Cristo, para a glória de Deus (3.14-21).

II. *A Parte Prática, que contém Exortações a um Modo de Vida Digno do Chamado e a Unidade dos Leitores* (4.1—6.20). Os leitores são exortados a conservar a unidade que Deus busca estabelecer entre eles, distribuindo dons espirituais e instituindo diferentes funções (4.1-16). Eles não devem andar como os gentios, mas segundo o princípio de sua nova vida, afastando os vícios do velho homem e praticando as virtudes do novo (4.17-32). Na sociedade, deve ser seu constante esforço a separação dos males do mundo e o andar circunspecto; os maridos e as esposas devem, em seu relacionamento, estar em conformidade com a imagem de Cristo e a igreja; os filhos devem obedecer a seus pais, e os servos, a seus senhores (5.1—6.9). Finalmente, Paulo exorta os seus leitores, para que sejam fortes no Senhor,

tendo se revestido da armadura de Deus e buscando forças na oração e na súplica; e conclui a sua epístola com um pouco de sua inteligência pessoal e com uma dupla saudação (6.10-24).

CARACTERÍSTICAS

1. Esta carta é notável, em primeiro lugar, pelo seu caráter geral. Isso ela tem em comum com a Epístola aos Romanos, o fato de que tem, até certo ponto, a natureza de um tratado; no entanto, ela é igualmente uma carta, como qualquer outro dos textos escritos por Paulo. Deissmann observa, apropriadamente, no entanto, que "o elemento pessoal é menos proeminente nela que o impessoal" (*St. Paul*, p. 23). A carta não pressupõe, como as cartas aos coríntios e aos gálatas, alguma situação histórica especial e clara, não se refere a nenhum incidente histórico que pudéssemos conhecer por outras fontes, exceto a prisão de Paulo, e não contém saudações pessoais. A única pessoa mencionada é Tíquico, que leva a carta. A carta trata, de uma maneira profunda e sublime, da unidade de todos os crentes em Jesus Cristo, e do modo de vida santo, em Cristo, que deve resultar de tal unidade.

2. A carta também é caracterizada pela sua grande semelhança com a carta enviada aos colossenses. Essa semelhança é tão grande, que alguns críticos a consideraram meramente uma edição revisada e ampliada daquela carta; mas essa ideia deve ser completamente descartada, porque a diferença entre as duas cartas é grande demais e fundamental. A Epístola aos Colossenses é mais pessoal e controversa que a carta aos efésios; aquela trata de Cristo, o Chefe da igreja, ao passo que esta se preocupa principalmente com a igreja, o corpo de Cristo. Apesar disso, no entanto, a semelhança entre as duas cartas é prontamente percebida. Há boas razões para chamá-las de cartas gêmeas. Em muitos casos, em ambas são encontradas as mesmas palavras e formas de expressão; o pensamento frequentemente é idêntico, ao passo que a linguagem é diferente. E a estrutura geral das epístolas é muito similar.

3. O estilo da carta é, em geral, muito exaltado, formando um grande contraste com o estilo da Epístola aos Gálatas. Diz o Dr. Sanday: "Com poucas exceções, estudiosos de todas as diferentes escolas, que estudaram e interpretaram esta epístola, foram unânimes em considerá-la como um dos mais sublimes e mais profundos de todos os textos do Novo Testa-

mento. Na avaliação de muitos que têm capacidade legítima de expressar uma opinião, é a mais excelente de todas as cartas paulinas" (*The Exp. Gk. Test.* III, p. 208). O estilo é caracterizado por uma sucessão de sentenças em particípio e dependentes, que fluem como uma correnteza, e por extensos desvios de assunto. O leitor se impressiona com a sua grandeza, mas frequentemente tem dificuldade em acompanhar o apóstolo quando ele alça voo a alturas vertiginosas. O linguajar é ainda mais notável, pelo fato de que contém uma série de termos com significado muito amplo, como o conselho (βουλή), de Deus, a sua vontade (θελήμα), o seu propósito (πρόθεσις), o seu prazer (εὐδοκία), etc., e também um grande número de ἅπαξ λεγόμενα. Segundo Holtzmann, há 76 palavras que são peculiares a esta epístola, das quais 18 não são encontradas em nenhuma outra passagem da Bíblia, 17 não aparecem no restante do Novo Testamento, e 51 estão ausentes em todas as outras epístolas paulinas (com exceção das pastorais) (*Einleitung,* p. 259).

AUTORIA

A evidência histórica em favor da autoria de Paulo nesta epístola é excepcionalmente forte. Alguns estudiosos afirmam que Inácio até mesmo menciona Paulo como o autor, quando diz, em sua Epístola aos Efésios: "— que (referindo-se a Paulo) em toda a sua epístola (ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ) faz menção a vós em Cristo Jesus". Mas é questionável, se a tradução, "em toda a epístola", não deveria ser, "em cada epístola". Marcião atribuiu a autoria da carta a Paulo, e no Fragmento Muratoriano a igreja de Éfeso é mencionada como uma das igrejas às quais Paulo escreveu epístolas.

Irineu e Clemente de Alexandria se referem a Paulo como o autor desta carta, e a citam como dele, ao passo que Tertuliano menciona Éfeso entre as igrejas que tiveram epístolas apostólicas.

Evidências internas também apontam para Paulo como o autor. No versículo inicial da epístola, o autor é citado, e a estrutura da carta é caracteristicamente paulina. Em primeiro lugar, ela contém a bênção usual e a ação de graças; isto continua, de maneira regular, pelo corpo da epístola, que consiste de uma parte doutrinária e uma parte prática; e, finalmente, a epístola termina com as saudações costumeiras. As ideias desenvolvidas estão perfeitamente de acordo com aquelas encontradas nas cartas que já comentamos, embora, em alguns detalhes, vá além delas, como, por exemplo, no conceito teológico da doutrina da redenção; e na doutrina da igreja como o corpo de Cristo, com seus vários órgãos. O estilo da epístola também é de Paulo. É verdade que

ele é consideravelmente diferente do estilo das epístolas aos romanos, coríntios e gálatas, mas mostra grande afinidade com o estilo da epístola aos colossenses e o das pastorais.

Apesar de toda a evidência em favor da autoria de Paulo, a sua autenticidade foi questionada por vários acadêmicos do Novo Testamento. De Wette, Baur e sua escola, Davidson, Holtzmann e Weizsacker estão entre os mais proeminentes. A ideia é de que algum autor posterior, possivelmente do século II, se fez passar pelo grande apóstolo. As principais justificativas pelas quais a epístola foi atacada são os seguintes: (1) Ela é tão parecida com a epístola aos colossenses que não pode ser um documento original. De Wette chegou à conclusão de que ela era uma "ampliação eloquente" da Epístola aos Colossenses. Holtzmann, considerando que, em algumas partes, a prioridade deve ser atribuída a Efésios, e não a Colossenses, defendeu a teoria de que Paulo escreveu uma epístola aos colossenses mais curta que a nossa carta canônica; e que um falsificador, guiado por isso, fabricou a epístola aos efésios; e que este plagiador estava tão apaixonado pela sua obra que, por sua vez, revisou a epístola aos colossenses de acordo com a epístola aos efésios. (2) O vocabulário e, de modo geral, o estilo da epístola são tão diferentes dos das outras cartas de Paulo, que lhe conferem um caráter não Paulino. Esta objeção se baseia, em parte, ainda que não principalmente, nos vários ἅπαξ λεγόμενα; mas, especialmente, no uso de palavras paulinas com um novo sentido, como μυστήριον, οἰκονομία e περιποίησις; na expressão de certas ideias com termos que diferem dos empregados, em outras passagens, pelo apóstolo, com o mesmo propósito, como, por exemplo, ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (1.17), e, acima de tudo, τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις καὶ προφήταις (3.5), que, aparentemente, sugere um período posterior, quando os apóstolos eram considerados com grande veneração, e não está de acordo com a avaliação que o apóstolo faz de si mesmo, em 3.8; e no fato de que, como diz Davidson, "há uma plenitude de expressão que beira a eloquência". (3) A linha de pensamento, nesta epístola, é muito diferente daquela das epístolas reconhecidamente paulinas. A lei é considerada, não em seu valor moral e religioso, mas apenas como a causa da inimizade e separação entre judeus e gentios; a morte de Cristo não é abordada tanto quanto nas outras epístolas, embora a sua exaltação seja muito mais proeminente; a parousia é colocada em um futuro distante; e, em vez da diversidade, a unidade da igreja de Jesus Cristo é enfatizada; (4) A epístola contém sinais de influências gnósticas e até mesmo de montanismo em palavras como αἰῶνες, πληρώμα e γενεάι. (5) A carta, juntamente com os textos de João, visa, evidentemente, conciliar a facção

de Pedro e a de Paulo, e, portanto, enfatiza a unidade da igreja. Isto indica, inequivocamente, o século II como a época da escrita da epístola.

Mas estas objeções não são suficientes para refutar a autoria de Paulo. Homens como Lightfoot, Ellicott, Eadie, Meyer, Hodge, Reuss, Godet, Weiss, Baljon, Zahn, Sanday e Abbot a defendem.

A semelhança entre esta epístola e a dos colossenses é explicada de maneira muito natural pelo fato de que as duas foram escritas pelo mesmo autor, aproximadamente na mesma época, sob circunstâncias similares e a congregações vizinhas. A ideia de que esta é apenas uma cópia da epístola aos colossenses agora foi, de modo geral, abandonada, uma vez que aparentemente muitas passagens favorecem a prioridade de Efésios. A teoria de Holtzmann é complicada demais para possibilitar séria consideração. Todo o argumento é muito peculiar, em vista dos seguintes. Embora ele derive o seu propósito da semelhança entre a epístola aos efésios e a aos colossenses, essa semelhança depende da diferença entre esta epístola e as outras de Paulo. As características linguísticas a que os críticos chamam atenção não são suficientes para refutar a autoria de Paulo.

Se os ἅπαξ λεγόμενα encontrados nesta carta provam que ela não é paulina, devemos chegar a uma conclusão similar com respeito à epístola aos Romanos, pois esta contém cem palavras que são peculiares. As palavras que alguns dizem ser usadas em um novo sentido perdem importância, com um exame mais atento. E quanto às expressões que são consideradas pouco usuais, somente a de 3.5 apresenta alguma força para argumentação. E nem mesmo isso deveria causar surpresa, especialmente se levarmos em consideração o fato de que Paulo designa os crentes, de modo geral, como ἅγιοι, e neste ponto, aplica este epíteto imediatamente aos apóstolos e aos profetas. E poderíamos, ainda, perguntar se é razoável exigir que uma mente fértil como a de Paulo sempre se expressasse da mesma maneira. O argumento relativo à linha de pensamento nesta epístola simplesmente consegue provar o que é perfeitamente óbvio, que a epístola considera a obra da redenção de um ponto de vista diferente daquele de outras epístolas, que ele a considera sub specie arternitatis. Agora admite-se, de modo geral, que os supostos indícios de gnosticismo e montanismo não têm valor para argumentação, uma vez que os termos mencionados não têm a conotação do século II nesta epístola. Semelhantemente, aquele outro argumento da escola de Tübingen, de que a carta foi, evidentemente, escrita para sanar a ruptura entre a facção judaísta e a liberal da igreja agora está descartada, porque ficou comprovado que não tinha um fundamento histórico.

DESTINATÁRIOS

Há considerável incerteza a respeito dos destinatários desta epístola. A questão é se as palavras ἐν Ἐφέσῳ de 1.1 são genuínas. Elas são encontradas em todos os manuscritos existentes, com a exceção de três, que são os importantes manuscritos Aleph, B, e codex 67. O testemunho de Basil é de que o mais antigo manuscrito de sua época não continha essas palavras. Tertuliano nos informa que Marcião deu à epístola o título *ad Laodicenos;* e Orígenes aparentemente não considerou as palavras genuínas. Todas as antigas versões as apresentam; mas, por outro lado dizem Westcott e Hort: "Evidências de transcrições respaldam intensamente o testemunho de documentos contra ἐν Ἐφέσῳ" (*New Testament in Greek*, Apêndice, p. 123). No entanto, havia na igreja uma tradição universal, com a exceção de Marcião, de que a epístola foi endereçada aos efésios. Os estudiosos da atualidade rejeitam, de modo geral, as palavras, embora ainda sejam defendidas por Meyer, Davidson, Eadie e Hodge. A conclusão a que chega a maioria dos estudiosos é que, ou a epístola não foi escrita aos efésios, ou não foi escrita apenas para eles, mas também a outras igrejas na Ásia.

Agora, se examinarmos a evidência interna, percebemos que ela certamente favorece a ideia de que esta epístola não se destinava exclusivamente à igreja de Éfeso, pois (1) ela não contém nenhuma referência às circunstâncias peculiares da igreja de Éfeso, mas poderia ser destinada a qualquer das igrejas fundadas por Paulo. (2) Não há nela nenhuma saudação de Paulo ou de seus colaboradores a ninguém da igreja de Éfeso. (3) A epístola contempla apenas cristãos de origem pagã, embora a igreja de Éfeso fosse constituída de judeus e gentios (2.11, 12; 4.17; 5.8). (4) A estas evidências, às vezes se soma o fato de que 1.15 e 3.2 dão a entender que Paulo e seus leitores não se conheciam; mas isto não está, necessariamente, sugerido nestas passagens.

É muito provável que as palavras ἐν Ἐφέσῳ não estivessem, originalmente, no texto. Mas agora, a pergunta que nos ocorre, naturalmente, é como devemos interpretar as seguintes palavras, τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς etc.

Várias sugestões foram apresentadas. Alguns interpretam como: "os santos que realmente o são"; outros: "os santos que existem e são fiéis em Jesus Cristo"; outros, ainda: "os santos que também são fiéis". Mas nenhuma dessas interpretações é satisfatória: as duas primeiras não são realmente gramaticais; e a última sugere que há também santos que não são fiéis, e que a epístola foi escrita para uma perspectiva escolhida. Provavelmente a hipótese sugerida por Ussher é correta, de que foi deixado um espaço em

branco, originalmente, depois de τοῖς οὖσιν, e que Tíquico ou outra pessoa deveria fazer várias cópias desta epístola e preencher o espaço em branco com o nome da igreja a que cada cópia deveria ser enviada. O fato de que a igreja de Éfeso era a mais proeminente das igrejas para as quais a epístola se destinava explicará a inserção das palavras ἐν Ἐφέσῳ na transcrição da carta, e a tradição universal a respeito de seus destinatários. Provavelmente, portanto, esta era uma carta circular, enviada a várias igrejas na Ásia, como as de Éfeso, Laodiceia, Hierápolis e outras. Provavelmente é idêntica à epístola ἐκ Λαοδικίας (Cl 4.16).

COMPOSIÇÃO

1. *Motivação e Propósito.* Não há nada nesta epístola que indique que ela foi motivada por quaisquer circunstâncias especiais nas igrejas da Ásia. Tudo indica que foi meramente a futura partida de Tíquico e Onésimo a Colossos (6.21, 22; Cl 4.7-9) combinada com a informação que Paulo recebeu, quanto à fé dos leitores no Senhor Jesus, e a respeito de seu amor por todos os santos (1.15) que levou à escrita desta epístola.

Uma vez que a epístola não foi motivada por nenhuma situação histórica especial, o propósito de Paulo para escrevê-la foi, naturalmente, de caráter geral. Parece que o que ele havia ouvido sobre a "fé que entre vós há no Senhor Jesus e a vossa caridade para com todos os santos", fixou, involuntariamente, o seu pensamento na unidade dos crentes em Cristo, e, portanto, naquele grande edifício — a igreja de Deus. Ele expõe a origem, o desenvolvimento, a unidade e santidade e o glorioso final daquele corpo místico de Cristo. Ele retrata a beleza transcendente daquele templo espiritual do qual Cristo é a pedra fundamental, e os santos formam a estrutura.

2. *Época e Lugar.* De 3.1 e 4.1, percebemos que Paulo era prisioneiro, quando escreveu esta epístola. Da menção a Tíquico como o portador da carta, em 6.21, em comparação com Cl 4.7 e Fm 13, podemos concluir que estas três cartas foram escritas na mesma época. E considera-se, de modo geral, que tenham sido escritas durante o período da prisão de Paulo em Roma. Há alguns estudiosos, no entanto, como Reuss e Meyer, que acreditam que as epístolas datem do seu aprisionamento em Cesareia, 58 — 60 d.C. Meyer assim fundamenta essa opinião: (1) É mais natural e provável que o escravo Onésimo tivesse fugido até Cesareia do que a hipótese de que ele tivesse feito a longa viagem até Roma. (2) Se estas epístolas tivessem

sido enviadas de Roma, Tíquico e Onésimo teriam chegado a Éfeso antes, e depois a Colossos. Mas, neste caso, o apóstolo provavelmente teria mencionado Onésimo juntamente com Tíquico na epístola aos efésios, como faz em Colossenses 4.9, para garantir que o escravo fugitivo tivesse uma boa recepção; o que não seria necessário, no entanto, se eles chegassem a Colossos em primeiro lugar, como teria acontecido se viessem de Cesareia, uma vez que Onésimo permaneceria ali. (3) Em Efésios 6.21 a expressão, "para que vós também possais saber dos meus negócios", sugere que havia outras pessoas que já haviam sido informadas desses negócios, como os colossenses (Cl 4.8,9). (4) O pedido que Paulo faz a Filemom, no versículo 22, de prepararlhe rapidamente um alojamento, favorece a ideia de que o apóstolo estava muito mais perto de Colossos que da distante Roma. Além disso, Paulo diz, em Filemom 2.24 que esperava seguir à Macedônia, depois de sua libertação da prisão em Roma.

Mas estes argumentos não são conclusivos. Com respeito ao primeiro, podemos responder que Onésimo estaria muito mais seguro da busca ao fugitivo em uma grande cidade, como Roma, do que em uma menor, como Cesareia. O segundo argumento perde a sua força se esta epístola tiver sido uma carta circular, escrita aos cristãos da Ásia, de modo geral. O καὶ em Efésios 6.21 permite várias interpretações diferentes, mas encontra suficiente explicação no fato de que a epístola aos colossenses foi escrita antes. E, em resposta ao último argumento, diríamos que Filemom 22 não fala de uma rápida vinda, e que o apóstolo pode ter tido a intenção de passar pela Macedônia a caminho de Colossos. Parece-nos que as seguintes considerações favorecem a ideia de que as três epístolas em consideração foram escritas em Roma: (1) Com base em Efésios 6.19, 20 concluímos que Paulo teve suficiente liberdade durante o seu aprisionamento, para pregar o Evangelho. Isto não combina com o que sabemos do aprisionamento em Cesareia, segundo Atos 24.23, ao passo que está em perfeita conformidade com a situação em que Paulo se encontrou em Roma, segundo Atos 28.16. (2) Os muitos colaboradores de Paulo, Tíquico, Aristarco, Marco, Justo, Epafras, Lucas e Demas, diferentemente daqueles que o acompanharam na sua última viagem a Jerusalém (cf. At 20.4), também apontam para Roma, onde o apóstolo poderia usá-los para o trabalho evangelístico (Cf. Fp 1.14). (3) É muito provável que a epístola aos filipenses pertença ao mesmo período que as outras epístolas do aprisionamento; e, neste caso, a menção à casa de César, em Filipenses 4.22 também aponta para Roma. (4) A tradição também cita Roma como o lugar da escrita da carta. A epístola aos efésios provavelmente deve ser datada aproximadamente em 62 d.C.

A IMPORTÂNCIA CANÔNICA

A Igreja Primitiva não deixa dúvidas quanto à canonicidade desta epístola. É possível que tenhamos a primeira menção a ela no próprio Novo Testamento (Cl 4.16). Os textos de Inácio, Policarpo, Herman e Hipólito contêm passagens que parecem se originar de nossa epístola. Marcião, o Cânon Muratoriano, Irineu, Clemente de Alexandria e Tertuliano testemunham claramente quanto ao seu reconhecimento e uso há muito tempo. Não há uma voz dissidente em toda a antiguidade.

A importância particular da epístola está no seu ensinamento a respeito da unidade da igreja: judeus e gentios são um só, em Cristo. A epístola enfatiza, constantemente, o fato de que os crentes têm a sua unidade no Senhor e, portanto, contém a expressão "em Cristo", aproximadamente vinte vezes. A unidade dos fiéis se origina da sua escolha, uma vez que Deus Pai os escolheu em Cristo, antes da fundação do mundo (1.4); ela encontra expressão em um modo de vida santo, santificado pelo verdadeiro amor, que naturalmente resulta de seu relacionamento vivo com Cristo, em quem são edificados para uma morada de Deus, no Espírito; e o resultado é que os crentes chegam "à unidade da fé e ao conhecimento do Filho de Deus, a varão perfeito, à medida da estatura completa de Cristo". A grande exortação prática da epístola é o fato de que os crentes vivem de maneira digna, na sua união com Cristo, uma vez que, durante algum tempo, foram trevas, mas agora são luz no Senhor, e, portanto, devem andar como filhos da luz (5.8).

A Epístola aos Filipenses

CONTEÚDO

Na epístola aos filipenses podemos distinguir cinco partes:

I. *O Relato de Paulo a Respeito da sua Condição* (1.1-26). O apóstolo se dirige aos filipenses à sua maneira usual (vv.1,2); e, a seguir, os informa de sua gratidão pela sua participação na obra do Evangelho, da sua oração pelo crescimento deles em força espiritual e em trabalho, do fato de que até mesmo a sua prisão foi útil para a transmissão do Evangelho, e de seus sentimentos e desejos pessoais (vv. 3-26).

II. *A sua Exortação à Imitação de Cristo* (1.27—2.18). Ele exorta os filipenses para que busquem a unidade, exercitando a necessária renúncia de si mesmos (1.27—2.4); ele lhes mostra o padrão de Cristo, que se humilhou e foi glorificado por Deus (2.5-11); e expressa o seu desejo de que eles sigam o exemplo do seu Senhor (vv. 12-18).

III. *Informações a Respeito dos Esforços de Paulo pelos Filipenses* (2.19-30). Ele tenciona enviar-lhes Timóteo, para que pudesse saber da condição deles e, portanto, lhes recomenda este digno servo de Cristo vv.19-23); e, embora confiasse em breve vê-los pessoalmente, agora ele envia Epafrodito de volta a eles, e pede que o recebam bem (vv. 24-30).

IV. *Advertências contra a Tendência Judaísta e o erro Antinomiano* (3.1-21). O apóstolo adverte seus leitores contra os fanáticos judaístas que se vangloriavam na carne, mostrando o seu próprio exemplo de renúncia às suas prerrogativas carnais, para que pudesse conquistar Cristo e sentir o poder de sua ressurreição, e buscar a perfeição (1.15). Por contraste, isto o induz a adverti-los também a respeito do exemplo daqueles cujas vidas são materialistas e libertinas (vv. 16-21).

V. *Exortações Finais e Agradecimentos* (4.1—23). Ele insiste que os filipenses evitem toda dissensão (vv. 1-3); ele os exorta à alegria, à liberdade das preocupações e à busca de todas as coisas boas (vv. 4-9); ele reconhece agradecido as ofertas deles, invocando uma bênção pelo seu amor (vv. 10-20); e conclui a sua epístola com saudação e bênção, (vv. 21-23).

CARACTERÍSTICAS

1. A Epístola aos Filipenses é uma das mais pessoais das cartas de Paulo, semelhante, a este respeito, a 2 Coríntios. Ela foi chamada, entre todos os escritos de Paulo, como o mais semelhante a uma carta, e pode ser comparada, a este respeito, a 1 Tessalonicenses e a Filemom. O tom pessoal é bastante notável, por toda a epístola. Não há muito dogma, e o pouco que é encontrado é apresentado com propósitos práticos. Isto é verdade, até mesmo com referência à passagem clássica em 2.6-11. O apóstolo, com a perspectiva de um martírio iminente diante de si, mas não sem a esperança de um rápido resgate, abre seu coração à sua mais amada congregação. Ele fala das bênçãos que acompanham seus esforços em Roma, da situação difícil em que se encontra e expressa o seu desejo de permanecer com eles. Ele manifesta o seu amor pelos filipenses, mostra-se interessado pelo bem-estar espiritual da congregação e expressa a sua profunda gratidão pelo seu sustento. Ainda que preso, ele se alegra e pede que os leitores se alegrem. O tom de alegre gratidão permeia toda a epístola.

2. A carta não é, de maneira nenhuma, controversa. Nela não há nenhuma polêmica direta; há muito pouco que tenha algum caráter polêmico. O apóstolo adverte contra os que induzem ao erro; aqueles que estão fora da igreja, mas podem perturbar a sua paz, e também prevê os seus ataques; ele repreende as dissensões, muito provavelmente de uma natureza prática, na congregação, e adverte os leitores para que sejam pacíficos e renunciem a si mesmos; mas nunca, nem uma vez sequer, adota uma atitude polêmica, como faz em Coríntios ou Gálatas.

O que é ainda mais forte, a epístola é singularmente livre de toda denúncia e reprovação; ela é escrita em um espírito de louvor. O apóstolo encontra pouco a repreender e muito a louvar na igreja filipense.

3. O endereçamento da epístola é peculiar, pelo fato de que menciona não apenas "todos os santos em Cristo Jesus que estão em Filipos", mas

acrescenta, "com os bispos e diáconos". Neste aspecto, ela é a única. As saudações no fim da epístola também são singulares. Por um lado, elas são muito genéricas, ao passo que, por outro, "a casa de César" é destacada para menção especial.

4. Quanto ao estilo, Alford nos lembra que esta carta, como todas aquelas em que Paulo escreve com fervor, "é descontínua e abrupta, e passa rapidamente de um tema a outro; cheia de fervorosa exortação, advertências afetuosas, profundas e maravilhosas expressões de sua condição espiritual e de seus sentimentos, da condição do cristão e do mundo de pecado, dos amorosos conselhos do nosso Pai a nosso respeito, e do sacrifício próprio e do triunfo do nosso Redentor" (*Prolegomena*, Sec. IV). Há constantes expressões de afeto, como ἀγαπητοί e ἀδελφοί. Observe, em especial (4.1), "Portanto, meus amados e mui queridos irmãos, minha alegria e coroa, estai assim firmes no Senhor, amados".

AUTORIA

A autoria de Paulo nesta epístola é estabelecida da melhor maneira possível. Provavelmente encontramos a primeira referência a ela na epístola de Policarpo aos filipenses, onde lemos: "O glorioso Paulo que, estando pessoalmente entre vós, os ensinou exatamente e certamente a palavra da verdade; que também, estando ausente, vos escreveu cartas (ou uma carta) que tendes apenas que estudar para que vos edifiqueis na fé que vos foi dada". A passagem não se refere, necessariamente, a mais de uma carta. A nossa epístola fazia parte da coletânea de Marcião, é mencionada no Cânon Muratoriano, é encontrada na versão Siríaca e nas antigas versões latinas, e é citada por Irineu, Clemente de Alexandria, Tertuliano e muitos outros.

E este testemunho de antiguidade é claramente respaldado pela evidência que a própria epístola fornece. Ela tem, no seu início, a bênção paulina usual, e a sua ação de graças.

Acima de tudo, no entanto, ela é como 2 Coríntios, pelo fato de que a personalidade do apóstolo está tão fortemente marcada nela, de modo que deixa pouco espaço para dúvida. As circunstâncias históricas que a epístola pressupõe, o tipo de pensamento que ela contém, o linguajar em que ela se apoia, e o caráter que ela revela — tudo é paulino.

A evidência em seu favor é tão forte que a sua autenticidade tem sido admitida, de modo geral, até mesmo por críticos radicais. Naturalmente,

Baur e a maioria da sua escola a rejeitaram, mas até mesmo Hilgenfeld, Julicher e Pfleiderer a aceitam como Paulina. A grande maioria dos acadêmicos do Novo Testamento considera frívolas as objeções de Baur como, por exemplo, de que a menção a bispos e diáconos aponta para um estágio posterior a Paulo na organização eclesiástica; que não há originalidade na epístola; que ela contém vestígios evidentes de gnosticismo; que a doutrina da justificação que ela expõe não é a de Paulo; e que a epístola visa conciliar os grupos opostos do século II, tipificados por Evódia e Síntique.

Recentemente, Holsten assumiu o bastão contra a autenticidade desta carta. Desconsiderando vários dos argumentos de Baur como sendo irrelevantes, ele baseia seu ataque, em especial, nas diferenças cristológicas e soteriológicas que distingue entre esta epístola e os outros textos de Paulo.

Os aspectos mais importantes a que ele se refere são os seguintes: (1) A ideia do Cristo pré-existente, em 2.6-11 não combina com a encontrada em 1 Coríntios 15.45-49. Segundo a primeira passagem, a humanidade de Cristo começa com a sua encarnação; a segunda diz que Ele, mesmo em sua pré-existência, era "um homem celestial". (2) Há uma flagrante contradição entre 3.6, onde o autor diz que era irrepreensível, segundo a justiça que há na Lei, e Romanos 7.21, onde o apóstolo declara: "quando quero fazer o bem, o mal está comigo". (3) A doutrina da justiça forense imputada é substituída pela doutrina de uma justiça inspirada, em 3.9-11. (4) O autor mostra uma singular indiferença com relação à verdade objetiva do seu Evangelho, em 1.15-18, atitude que se compara, estranhamente, com a de Paulo, em 2 Coríntios 11.1-4, e especialmente em Gálatas 1.8,9.

Mas estas objeções não têm peso suficiente para refutar a autoria de Paulo. Em 1 Coríntios 15 o apóstolo não fala do Cristo pré-existente, mas de Cristo, como aparecerá na parousia, em um corpo glorificado. O que Paulo diz, em 3.6, podemos comparar com Gálatas 1.14. Nas duas passagens, ele fala sobre si mesmo, do ponto de vista do judeu que considera a Lei meramente um mandamento externo e carnal. A partir desse ponto de vista, ele poderia se considerar irrepreensível, mas as coisas eram bastante diferentes se contemplasse a Lei em seu sentido espiritual e profundo. Não é verdade que Paulo substitua uma justiça inspirada por uma imputada nesta epístola. Ele fala claramente dessa última, em 2.9, e então, por meio de um infinitivo de propósito, passa a falar sobre a justiça subjetiva da vida.

Ele não diz que as pessoas mencionadas em 1.15-18 preguem um Evangelho diferente do Evangelho que prega o apóstolo: elas pregam Cristo, mas com motivos impuros. Consequentemente, não podem ser comparadas com os adversários de que Paulo fala, em Coríntios e Gálatas.

É a esses que ele se refere, provavelmente, em 3.2. Diz Schurer: "Os argumentos de Holsten são tais que poderíamos, às vezes, crer que são devidos a um deslize da caneta".

A IGREJA EM FILIPOS

A cidade de Filipos se chamara, anteriormente, Crenides. Posteriormente seu nome foi mudado devido a Filipe, o rei da Macedônia, que a reconstruiu e fez dela uma cidade de fronteira entre o seu reino e a Trácia. Ela se situava junto ao rio Gangites e à importante Via Egnatia, que conectava o Adriático com o Helesponto. Depois da derrota de seus inimigos, Otávio, em aproximadamente 42 a.C., determinou que Filipos deveria ser um dos locais onde deveriam habitar os soldados romanos, depois de deixarem o serviço.

Ele constituiu ali uma colônia romana, com o privilégio especial da lei *Italicum*, que incluía "(1) isenção da supervisão dos governantes de província; (2) imunidade de voto e de impostos sobre as propriedades; e (3) o direito à propriedade no solo regulado pela lei romana". Estes privilégios, sem dúvida, atraíam muitos colonizadores, de modo que Filipos logo se tornou uma cidade de tamanho considerável. Ela é descrita em Atos 16.12 como "a primeira cidade desta parte da Macedônia" e que era "uma colônia". Àquela cidade Paulo foi, pela primeira vez, quando, em aproximadamente 52 d.C., em obediência à visão do homem macedônio, passou da Ásia à Europa. Isto estava de acordo com a sua política geral de pregar nos principais centros do império romano. Aparentemente, os judeus não eram numerosos em Filipos: não havia sinagoga, de modo que o pequeno grupo de judeus e prosélitos simplesmente se reunia junto à margem do rio para orar; e uma das acusações feitas contra Paulo e Silas foi a de que eles eram judeus. No local da oração, os missionários falaram às mulheres reunidas; Lídia se converteu, e com uma generosidade característica os recebeu imediatamente em sua casa. Não lemos nada mais a respeito das bênçãos que coroaram os seus esforços ali, mas descobrimos que, na sua partida, havia um grupo de irmãos, a quem eles proferiram palavras de consolação.

Pouco pode ser dito a respeito da composição da igreja de Filipos. Na narrativa da sua fundação, não encontramos nenhuma menção específica a judeus, embora a congregação junto ao rio indique a sua presença. No entanto o fato de que não havia sinagoga e de que os inimigos enfatizaram, de maneira depreciativa, a nacionalidade judia dos missionários, nos leva a pensar que eram poucos e enormemente desprezados. Pode ser que aqueles que

viviam ali já tivessem, devido à pressão de seu entorno, perdido muitas de suas características distintas. A suposição é de que alguns deles aceitaram o ensinamento de Paulo e Silas, mas não podemos identificar a dimensão da igreja que eles formavam. É muito provável que fossem uma pequena minoria e não causassem atritos na congregação. Paulo nem mesmo se refere a eles em sua carta, e muito menos condena seus dogmas judaicos, como condena os erros dos falsos irmãos em Corinto e nas igrejas da Galácia. Os adversários a quem ele se refere em 3.2 estavam, evidentemente, fora da igreja. De modo geral, a igreja de Filipos era uma igreja ideal, e consistia de um povo caloroso, diligente na obra do Senhor e fielmente devotado ao seu apóstolo.

COMPOSIÇÃO

1. *Motivação e Propósito.* O motivo imediato para esta epístola foi uma contribuição trazida por Epafrodito, da igreja de Filipos. Eles haviam enviado frequentemente ao apóstolo sinais similares do seu amor (cf. 4.15, 16; 2 Co 11.9), e agora, depois que, durante algum tempo, não haviam tido a oportunidade de se comunicar com ele 4.10, novamente atendiam às necessidades de Paulo. Pelo excesso de trabalho na obra do reino de Deus, o seu mensageiro caiu doente em Roma. Quando se recuperou, Paulo o enviou imediatamente a Filipos, para aplacar todos os possíveis temores quanto à sua condição, e utilizou esta oportunidade para enviar aos filipenses uma carta.

O seu propósito para escrever esta epístola era, evidentemente, múltiplo. Em primeiro lugar, ele desejava expressar a sua gratidão pela generosidade dos filipenses, especialmente porque ela testemunhava a abundância da fé dos crentes. Em segundo lugar, ele desejava expressar o seu sincero amor pela igreja filipense, que constituía a sua coroa no Senhor. Em terceiro lugar, ele sentia que lhe cabia a incumbência de adverti-los a respeito dos perigos que estavam presentes em meio ao rebanho, e os inimigos que os ameaçavam, do lado de fora. Aparentemente, havia certa dissensão na igreja (1.27—2.17; 4.2,3), mas, com toda probabilidade, ela não tinha caráter doutrinário, mas consistia de rivalidades pessoais e divisões entre alguns dos membros da igreja. Em 3.2 o apóstolo provavelmente se refere aos cristãos judaizantes, que viajavam por ali para fazer prosélitos, e também ameaçavam a igreja de Filipos. Finalmente, ele deseja exortar a sua igreja amada, para que seus membros sejam alegres, apesar da sua própria prisão, e que levem uma vida verdadeiramente cristã.

2. *Época e Lugar.* Como a epístola aos efésios, a carta aos filipenses foi escrita em Roma. Embora muitos estudiosos atribuam a primeira ao cativeiro em Cesareia, poucos atribuem a segunda ao mesmo período. A evidente residência do apóstolo em algum grande centro de atividade, os muitos amigos que o rodeavam, a sua alegre expectativa de ser libertado em breve, a sua menção ao pretório 1.13, que pode ser a guarda pretoriana (segundo muitos comentaristas) ou o tribunal imperial supremo (segundo Mommsen e Ramsay) e as saudações da casa de César — tudo aponta para Roma.

A epístola foi escrita, portanto, entre os anos 61 e 63 d.C. A única pergunta que resta é se ela foi escrita antes ou depois das outras três epístolas da prisão. A teoria que prevalece é de que Filipenses é a última do grupo. Esta visão tem o respaldo dos seguintes argumentos: (1) As palavras do apóstolo, em 1.12 parecem indicar que já se havia passado um longo período de aprisionamento. (2) Um período relativamente longo era necessário nas comunicações entre Roma e Filipos, conforme indica a carta. Os filipenses tiveram notícias da prisão de Paulo, enviaram Epafrodito a Roma, souberam da doença de seu mensageiro enquanto estava naquela cidade, e sobre isso o seu mensageiro, por sua vez, havia recebido informações. Quatro viagens, portanto, estão envolvidas. (3) Paulo espera que o seu caso seja logo decidido, e embora incerto quanto ao resultado, de alguma maneira tem esperanças de ser solto em breve.

Estes argumentos não são absolutamente conclusivos, mas, certamente, criam uma forte suposição em favor de datar a epístola depois das três outras.

Bleek estava inclinado a considerar Filipenses como a primeira das epístolas da prisão. Esta teoria encontrou um forte defensor em Lightfoot, seguido por Farrar, em sua obra St. Paul. Lightfoot defende a sua posição, indicando a similaridade entre esta epístola e a epístola aos romanos, o que sugere, segundo Farrar, que ela foi imediatamente posterior àquela, cronologicamente; e indicando também o fato de que, nesta epístola, temos o último vestígio da controvérsia judaísta de Paulo, ao passo que em Efésios e Colossenses, ele começa a lidar com um gnosticismo incipiente, e os seus ensinamentos a respeito da igreja são muito semelhantes e intimamente relacionados às teorias apresentadas nas pastorais. Estas epístolas, portanto, representam uma evolução adicional na doutrina da igreja. Mas estas provas não são convincentes, uma vez que o caráter das epístolas de Paulo não era, necessariamente, determinado pela ordem em que foram escritas, e o apóstolo não escreveu como alguém que apresenta ao mundo o seu modo de pensar em cartas sucessivas. As suas epístolas foram necessárias

e determinadas por situações especiais. E surge a questão, se parece plausível que alguma evolução considerável de doutrina possa ocorrer durante um período de, no máximo, um ano e meio.

A IMPORTÂNCIA CANÔNICA

A Epístola aos Filipenses não é tão citada como algumas das precedentes, o que se deve, provavelmente, ao fato de que contém pouca matéria doutrinária. Apesar disso, a sua canonicidade está bem estabelecida. Há sinais de seu linguajar em Clemente de Roma e Inácio. Policarpo, dirigindo-se aos filipenses, menciona, mais de uma vez, o fato de que Paulo lhes escrevera. A epístola a Diogneto, Justino Mártir e Teófilo contêm referências a esta carta. Na epístola das igrejas de Vienne e Lyons, é citada a passagem Filipenses 2.6. Ela consta de Marcião e o Cânon Muratoriano a menciona. E Irineu, Clemente de Alexandria e Tertuliano a citam e atribuem a Paulo frequentemente.

Embora a epístola seja, basicamente, de natureza prática, tem também grande e permanente importância dogmática. Ela contém a clássica passagem sobre a importante doutrina da kenosis (renúncia da natureza divina) de Cristo 2.6-11. Além disso, o seu grande e permanente valor é de caráter prático. Ela nos revela o relacionamento ideal entre Paulo e sua igreja filipense, um relacionamento que a igreja de Deus deve procurar ter constantemente: ele, buscando diligentemente promover o bem-estar espiritual daqueles que foram confiados aos seus cuidados, mesmo em uma situação de total aflição; e eles, ainda que não possuindo grande riqueza, atendendo, de bom grado e com amor, as necessidades naturais de seu amado apóstolo. A epístola nos mostra Cristo como o padrão de renúncia própria e humilhação que sempre deve caracterizar os seus seguidores. Ela nos vem com a grande exortação, com o exemplo do grande apóstolo, de que prossigamos, "pelo prêmio da soberana vocação de Deus em Cristo Jesus". E, finalmente, ela nos retrata o cristão satisfeito e alegre, mesmo quando vêm as sombras da noite.

A Epístola aos Colossenses



CONTEÚDO

A Epístola aos Colossenses pode ser dividida em duas partes:

I. *A Parte Doutrinária, Enfatizando a Importância Singular de Cristo* 1.1—2.23. Paulo começa a carta com a bênção apostólica, a ação de graças usual e uma oração pelos seus leitores (1.1-13).

A seguir descreve a proeminência de Cristo, como Chefe da criação natural e da espiritual, que conciliou todas as coisas com Deus, (vv. 14-23), e de cujo mistério o próprio apóstolo foi feito ministro (vv. 24-29). Ele adverte seus leitores a respeito das invasões de uma falsa filosofia que desonrava Cristo. Uma vez que os colossenses têm toda a abundância da divindade em seu Senhor e Salvador, estão enraizados nEle e despertaram com Ele para uma nova vida, devem andar com Ele e evitar costumes semi-judaicos, e a adoração a anjos (2.1-19). Isso era ainda mais necessário, porque haviam morrido com Cristo para a sua vida antiga, e para as coisas do mundo (vv. 20-23).

II. *A Parte Prática, que Contém Diversas Orientações e Exortações* (3.1—4.18). Nos lugares onde os crentes despertaram com Cristo para a nova vida, devem se separar dos costumes do velho homem e se revestir de virtudes cristãs (3.1-17). As esposas devem se submeter a seus esposos e os esposos devem amar suas esposas; os filhos devem obedecer aos pais e os pais devem tomar cuidado para não desencorajar seus filhos; os servos devem obedecer a seus senhores, e os senhores devem dar aos servos o que lhes é devido (3.18—4.1) O dever da oração e da ação de graças é ressaltado, e são apresentadas orientações para o comportamento correto dos crentes com relação aos não convertidos (vv. 2-6). Com algumas poucas observações pessoais, várias saudações e uma despedida, o apóstolo conclui a sua epístola (vv. 7-18).

CARACTERÍSTICAS

1. Em seu aspecto formal, esta epístola difere da epístola aos efésios, em seu caráter polêmico.Ela não é uma exposição geral da verdade que há em Cristo, sem referência a princípios antagônicos, mas uma declaração, com interesse especial nos erros que gradualmente se infiltravam na igreja colossense, erros traiçoeiros de cujo perigo, aparentemente, os colossenses pouco se davam conta.É verdade que não encontramos aqui nenhuma das fervorosas polêmicas da epístola aos gálatas, nem as reprimendas diretas de 2 Coríntios; ainda assim, o caráter controverso desta epístola é muito evidente.

2. Em seu aspecto material, ela exibe grande afinidade com a epístola aos efésios. Daí se origina a contenda dos críticos, de que uma é apenas uma cópia da outra. Não devemos deduzir disso, no entanto, que o ensinamento apresentado nas duas epístolas é idêntico. O que está contido em Efésios é, principalmente, teológico, ao passo que o que se encontra em Colossenses é, principalmente, cristológico, a soma de todas as coisas em Cristo, o Cabeça. Essencialmente, a cristologia desta epístola está em perfeita harmonia com a das epístolas anteriores, mas há uma diferença na ênfase. Aqui, o autor apresenta proeminentemente diante de seus leitores, não apenas a importância soteriológica, mas também a importância cósmica de Cristo. Ele é a Cabeça, tanto da igreja como da nova criação. Todas as coisas foram criadas nEle, e encontram nEle o propósito de sua existência.

3. Em questão de estilo e linguagem também esta epístola exibe grande similaridade com a sua epístola irmã. Dos 155 versículos de Efésios, 78 contêm expressões que têm correspondentes em Colossenses. Há as mesmas sentenças de difícil interpretação, além de um grande número de ἅπαξ λεγόμενα. A epístola contém 34 palavras que não aparecem em nenhum dos outros textos escritos por Paulo, 12 dos quais são encontrados, no entanto, em outros livros do Novo Testamento (cf. a lista dessas palavras em Alford e em Abbotts Comm.). Dessas 34 palavras, pelo menos 18, e, portanto, mais da metade, são encontradas no segundo capítulo. Devido ao caráter polêmico desta epístola, o autor, de modo geral, está falando de uma maneira mais substancial do que fala na epístola aos efésios, e é somente quando declara a majestade de Cristo que alça voo a alturas sublimes. Comparando esta epístola com as cartas aos coríntios e aos filipenses, Lightfoot afirma: "Ela difere das outras por certa aspereza de expressão; uma falta de retoque que frequentemente beira a obscuridade" (*Comm.*, p.123).

AUTORIA

Não há boas razões para duvidar da autoria paulina desta epístola. Marcião e a escola de Valentinus a reconhecem como genuína. E os grandes testemunhos do fim do século II, Irineu, Clemente de Alexandria e Tertuliano a citam, repetidas vezes, pelo nome. Além disso, a evidência interna decididamente favorece a autenticidade da carta. Ela declara ter sido escrita pelo apóstolo, em 1.1; a linha de pensamento desenvolvida nela é caracteristicamente paulina e tem espantosa harmonia com a da epístola aos efésios; e se não excluirmos várias das epístolas de Paulo e compararmos o estilo das restantes com o desta epístola, podemos afirmar, confiantes, que o estilo é de Paulo. Sabe-se que todas as pessoas mencionadas em 4.7-17, (com poucas exceções, a saber, Jesus, chamado Justo, e Ninfa) eram companheiros ou colaboradores de Paulo.

No entanto, a autoria da epístola não ficou isenta de questionamentos. Mayerhoff começou o ataque a ela em 1838, rejeitando-a alegando que o seu vocabulário, estilo e ideia não eram Paulinos; porque ela era tão similar à epístola aos efésios; e porque ela continha referências à heresia de Cerinto. A escola de Baur e muitos outros críticos, como Hoekstra, Straatman, Hausrath, Davidson, Schmiedel e outros, o acompanharam e consideram esta epístola como uma produção do século II. Holtzmann, como já vimos, encontrou um núcleo genuíno nela.

Há, especificamente, três objeções que são propostas contra a autoria paulina desta carta. (1) O estilo não é o do apóstolo. O fato de que a carta contém 34 ἅπαξ λεγόμενα, de que termos caracteristicamente paulinos, como δικαιοσύνη, σωτηρία, αποκάλυψις e καταργεῖν, estão ausentes, ao passo que algumas das partículas que o apóstolo empregava frequentemente, como γάρ, οὖν, διότι e ἄρα, raramente são encontradas, e de que a construção está frequentemente muito envolvida e caracterizada por certa densidade, é proposto contra a sua autenticidade. (2) O erro combatido nesta epístola, diz-se, mostra claros vestígios de um gnosticismo do século II. Eles são encontrados no uso das palavras σοφία, γνῶσις (2.3), μυστήριον (1.26, 27; 2.2), πλήρωμα (1.19) αἰῶνες (1.26) etc.; na série de anjos citados em 1.16; e no conceito de Cristo de 1.15. Afirma-se que esses vestígios apontam para o sistema Valentiniano. (3) Intimamente relacionada com o item anterior, está a objeção de que a cristologia desta epístola não é paulina. Davidson considera que esta é a principal característica que aponta para os gnósticos, (*Introd.* I, p. 246) mas também se considera que é conflitante com a representação de Paulo em seus outros textos, e se aproxima muito

da doutrina joanina do Logos. Cristo é representado como a imagem do Deus invisível (1.15), o Ser central do universo, absolutamente proeminente acima de todos os seres visíveis e invisíveis (1.16-18), o originador e o objetivo da criação e o Mediador perfeito, que reconcilia com Deus Pai não apenas os pecadores, mas todas as coisas no céu e na terra (1.16-20).

Em resposta à primeira objeção, podemos dizer que o argumento derivado de ἅπαξ λεγόμενα é irrelevante e se aplicaria, com igual peso, ao caso da epístola aos Romanos. O fato de mais da metade delas estar no capítulo 2 evidentemente se deve ao tema especial desta carta. A diferença entre Colossenses e alguns dos outros textos de Paulo também explica por que os termos caracteristicamente paulinos mencionados acima estão ausentes de nossa epístola. Se Paulo tivesse usado exatamente as mesmas palavras que emprega em outros textos, provavelmente isso teria sido prova positiva, para muitos críticos, de que a carta era forjada ou plagiada. Além disso, não deveria ser considerado algo muito estranho que o vocabulário de uma pessoa se modifique, com o passar do tempo, especialmente quando essa pessoa está em um ambiente completamente diferente, como foi o caso de Paulo. Nós concordamos, plenamente, com o Dr. Salmon, quando diz: "Não posso concordar com a doutrina de que um homem, escrevendo um novo texto, não deva, sob pena de perder a sua identidade, empregar qualquer palavra que não tenha usado em um texto anterior" (*Introd.*, p. 148).

Quanto à segunda objeção, nossa resposta seria de que não há, absolutamente, prova alguma de que a epístola pressupõe um gnosticismo do século II. Os gnósticos, evidentemente, não a consideram uma polêmica dirigida contra os seus dogmas, pois Marcião e os Valentinianos fizeram amplo uso dela. Além disso, alguns dos elementos mais importantes do gnosticismo, como a criação do mundo por um juiz, ignorante do Deus supremo ou oposto a Ele, não são mencionados na epístola. Pode ter havido um gnosticismo incipiente na época de Paulo; mas também é possível que o erro da igreja de Colossos não deva ser identificado, de maneira alguma, com a heresia gnóstica. Os acadêmicos da atualidade se inclinam, fortemente, à teoria de que não é ao gnosticismo que Paulo se refere nesta carta.

E, com respeito ao terceiro argumento, não vemos por que a evolução da cristologia paulina não possa ter sido obra do próprio Paulo. Não há nada, na cristologia desta epístola, que esteja em conflito com a reconhecida representação de Paulo. Encontramos, claramente, a sua essência, em Romanos 8.19-22; 1 Coríntios 8.6; 2 Coríntios 4.4; Filipenses 2.5-11. Estas passagens nos preparam para a declaração de Paulo a respeito da

importância cósmica de Cristo (1.16,17). E a representação de que todas as forças da criação culminam na glória de Cristo não é, necessariamente, contrária a Romanos 11.36 e 1 Coríntios 15.28, segundo as quais todas as coisas existem para o louvor de Deus, o seu Criador.

A IGREJA DE COLOSSOS

Colossos era uma das cidades no belo vale do Lico, na Frígia, a pouca distância de Laodiceia e Hierápolis. Heródoto fala dela como uma grande e bela cidade, mas ela não conservou a sua magnitude nos tempos do Novo Testamento, pois Estrabão somente a reconhece como uma πόλισμα. Não temos informações a respeito da fundação da igreja colossense. O livro de Atos dos Apóstolos nos informa que Paulo passou duas vezes pela Frígia, a primeira vez no início da sua segunda viagem missionária, e outra vez, no início da terceira (At 16.6; 18.23).

Mas na primeira dessas viagens, ele permaneceu bem a leste da Frígia ocidental, onde a cidade de Colossos estava situada; e embora na segunda ele possa ter passado pelo vale do Lico, certamente não encontrou nem fundou ali a igreja de Colossos, uma vez que ele mesmo diz, em Colossenses 2.1, que os moradores daquela cidade não haviam visto o seu rosto em carne.

É muito provável que a prolongada residência de Paulo em Éfeso e a sua pregação ali, durante três anos, de modo que "todos os que habitavam na Ásia ouviram a palavra do Senhor Jesus" (At 19.10), tenha sido, indiretamente, responsável pela fundação das igrejas no vale do Lico. A teoria mais plausível é a de que Epafras foi um dos convertidos de Paulo em Éfeso, e se tornou o fundador da igreja colossense. Esta teoria é favorecida por 1.7, onde a interpretação correta é καθὼς ἐμάθατε, e não καθὼς καὶ ἐμάθετε.

A igreja consistia, aparentemente, de cristãos gentios (1.21, 27; Rm 2.11-13); certamente, a epístola não contém uma única indicação de que houvesse judeus entre eles. No entanto, eles estavam, claramente, expostos a influências dos judeus, e isto não deve causar surpresa, em vista do fato de que Antíoco, o grande, transplantou duas mil famílias de judeus da Babilônia à Lídia e à Frígia, (Jos. Ant. 6. 4). Este número, naturalmente, havia aumentado enormemente na época em que a epístola foi escrita. Lightfoot estima que o número de judeus livres era superior a onze mil, no distrito de que Laodiceia era a capital. (Cf. seu ensaio sobre *The Churches*

of the Lycus Valley em sua obra, *Comm.*, p. 20).Segundo a epístola, os colossenses corriam o risco de serem desencaminhados por certos falsos ensinamentos.Quanto à natureza exata da heresia de Colossos, há uma grande variedade de opiniões. Alguns a consideram como uma mistura de elementos judaizantes e teosóficos; outros acreditam em gnosticismo ou ebionismo gnóstico; outros, ainda, consideram tratar-se de uma forma de essenismo.

Com base na epístola, podemos concluir que os que causavam o erro eram membros da congregação, pois são descritos como "não ligado à cabeça" (2.19), uma expressão que se aplica unicamente àqueles que haviam aceitado Cristo. E parece perfeitamente claro que o seu erro era, basicamente, de caráter judaico, uma vez que defendiam a circuncisão, não como uma necessidade absoluta, mas como um caminho para a perfeição (2.10-13); eles apelavam à Lei e enfatizavam as suas exigências cerimoniais, e provavelmente também as ordenanças dos rabinos (2.14-17, 20-23).

No entanto, eles iam, claramente, além do judaísmo que Paulo encontrou, em suas primeiras epístolas, enfatizando falsamente certas exigências da Lei e ajustando seus pontos de vista conforme os de seus vizinhos gentios. O conceito dualista que tinham do mundo os levava, de um lado, a um asceticismo que não era exigido pela Lei. Eles consideravam essencial a abstinência do consumo de carne e vinho, não porque eram "leviticamente" impuros, mas porque esta abstinência era necessária para a mortificação do corpo, que consideravam como a sede do pecado. Eles negligenciavam o corpo e, aparentemente, aspiravam uma existência espiritual pura; ser como os anjos era o seu ideal. Por outro lado, a consciência de sua grande iniquidade, como seres materiais, os tornava hesitantes de abordar Deus diretamente.

E a doutrina judaica, de que a Lei era mediada pelos anjos, em conexão com a influência que era atribuída aos espíritos, em seu ambiente pagão, naturalmente os levou a uma adoração dos anjos como intermediários entre Deus e os homens.

Eles colocavam Cristo entre os espíritos mais elevados e, assim, deixavam de reconhecer a sua importância única. O erro colossense foi, portanto, uma estranha mistura de doutrinas judaicas, ideias cristãs e especulação pagã; e este caráter composto faz com que seja impossível identificá-lo com qualquer outro sistema herege dos tempos apostólicos. (Cf. especially Zahn, *Einl.* I, p. 329 if.; Holtzmann, *Einl.*, p. 248 if.; Lightfoot, *Comm.*, p. 71-111; Biesterveld, *Comm.*, p. 18-28).

COMPOSIÇÃO

1. *Motivação e Propósito.* Com base na própria epístola, podemos prontamente concluir o que deu a Paulo a motivação para escrevê-la. Epafras, o fundador e, provavelmente, também o ministro da congregação, havia, visto o perigo que crescia gradualmente, que ameaçava o bem-estar espiritual da igreja. Os que levavam ao erro não o antagonizavam diretamente, nem a Paulo. Mas os seus ensinamentos eram uma subversão do Evangelho Paulino. Ele informou o apóstolo da situação, e esta informação levou à escrita desta epístola.

O que Paulo tem em mente é a correção da heresia colossense. Por isso, ele apresenta claramente a importância única de Cristo e o caráter suficiente da sua redenção. Cristo é a imagem do Deus invisível, o Criador do mundo e também dos anjos, e o único Mediador entre Deus e os homens. AquEle em quem está toda a abundância da Divindade, reconciliou todas as coisas com Deus Pai e livrou os homens do poder do pecado e da morte. Na sua morte, Ele anulou as sombras do Antigo Testamento e terminou com o ministério especial dos anjos, que era conectado à Lei, de modo que até mesmo este vestígio de uma suposta base bíblica para a adoração dos anjos foi removido. NEle, os crentes são perfeitos, e somente nEle. Portanto, os colossenses não devem voltar aos rudimentos do mundo, nem adorar humilde e vergonhosamente os anjos. Tendo sua vida em Cristo, devem estar em conformidade com a sua imagem em todos os seus relacionamentos domésticos e sociais.

2. *Época e Lugar.* Nos comentários a respeito de época e lugar, mencionamos o que dissemos com relação à epístola aos efésios. A carta foi escrita em Roma, aproximadamente em 61 ou 62 d.C. Naturalmente, a maioria das pessoas que rejeitam a data desta epístola a atribuem a algum momento no século II.

A IMPORTÂNCIA CANÔNICA

O caráter canônico desta epístola nunca foi motivo de dúvidas por parte da igreja. Há ligeiras, mas incertas, indicações de seu uso em Clemente de Roma, Barnabé e Inácio. Referências mais importantes a ela são encontradas em Justino Mártir e Teófilo. Marcião lhe dá um lugar em seu

cânone, e no Fragmento Muratoriano ela é citada como uma das epístolas de Paulo. Com Irineu, Clemente de Alexandria e Tertuliano, as citações crescem, em número e em precisão. O fato de que esta epístola não é citada tão frequentemente como aos efésios se deve, provavelmente, ao seu caráter polêmico.

A importância permanente desta carta está, principalmente, em seu ensinamento central, de que a igreja de Deus é perfeita em Cristo, a sua gloriosa Cabeça. Uma vez que Ele é um Mediador perfeito e a redenção completa do seu povo, eles crescem nEle, como a Cabeça do seu corpo, eles encontram nEle a satisfação de todos os seus desejos, como seu Salvador, e alcançam a sua perfeição nEle, como o objetivo da nova criação. A sua vida perfeita é a vida de toda a igreja. Portanto, os crentes devem procurar perceber ainda mais, em cada átomo de sua existência, a completa união com a sua Cabeça divina. Devem evitar quaisquer práticas arbitrárias, quaisquer invenções humanas e toda adoração que seja depreciativa ao único Mediador e Cabeça da igreja: Jesus Cristo.

A Primeira Epístola aos Tessalonicenses



CONTEÚDO

Na Primeira Epístola aos Tessalonicenses, distinguimos duas partes:

I. *A Apologia de Paulo* (1.1—3.13). A carta começa com a usual bênção apostólica e ação de graças (1.1-4). Esta ação de graças era necessária, pelo fato de que o trabalho do apóstolo em Tessalônica não havia sido em vão, mas havia resultado em uma fé que era comentada por toda a Macedônia e Acaia (vv. 5-10). O autor lembra os leitores de seus esforços entre eles, enfatizando o seu sofrimento, o seu bom comportamento moral, a sua honestidade, fidelidade, diligência e amor (2.1-12). Paulo dá graças a Deus porque eles o haviam recebido e à sua mensagem, e haviam resistido, de bom grado, pela causa de Cristo, nas mãos dos judeus, e os informa de que frequentemente havia pretendido visitá-los (vv. 13-20). O seu grande amor por eles o havia impelido a enviar Timóteo a estabelecê-los e fortalecê-los em sua aflição (3.1-5); que havia agora retornado e alegrado o seu coração, com informações sobre a constância deles (vv. 6-10). Ele ora para que o Senhor possa fortalecê-los (vv. 11-13).

II. *Exortações Práticas e Instruções a Respeito da Parousia* (4.1—5.28). O apóstolo exorta os tessalonicenses para que busquem a santificação, abstendo-se da fornicação e das fraudes, e exercendo amor, diligência e honestidade (4.1-12). Ele aplaca os seus receios, a respeito do futuro daqueles que morreram em Cristo (vv. 13-18), e admoesta os tessalonicenses, em vista da repentina vinda de Cristo, para que andem como filhos da luz, para que possam estar preparados para o dia do retorno de Cristo (5.1-11). Depois de exortar os irmãos a honrarem seus líderes espirituais, e incentivá-los a advertir os rebeldes, confortar os frágeis, sustentar os fracos e praticar todas as virtudes cristãs, o apóstolo conclui a sua epístola, invocando sobre os tessalonicenses a bênção de Deus, expressando o seu desejo de que a epístola seja lida a todos os irmãos e com as saudações usuais (vv. 12-28).

CARACTERÍSTICAS

1. Esta epístola é como a escrita aos filipenses, um dos textos de Paulo mais semelhantes a uma carta.

Ela é, como diz Deissmann, "cheia de comoventes lembranças pessoais". O interesse prático predomina, enormemente, sobre o doutrinário; e, embora o elemento polêmico não esteja completamente ausente, não é proeminente. A carta é, basicamente, um texto de orientação prática, instrução e incentivo para uma igreja fiel e perseguida, cujo conhecimento ainda é deficiente e cujos fracos, desanimados e ociosos precisam, enormemente, do conselho do apóstolo.

2. Em termos doutrinários, 1 Tessalonicenses é uma das epístolas escatológicas de Paulo. Ela se refere pouco à vinda de Cristo em carne, para se entregar como um resgate pelo pecado, mas comenta muito mais a sua vinda futura, como Senhor da glória. Nesta breve carta, há, pelo menos, seis referências à parousia, duas delas como passagens relativamente extensas 1.10; 2.19; 3.13; 4.13-18; 5.1-11,23. Esta doutrina é, simultaneamente, o motivo para as exortações do apóstolo e base suficiente para o encorajamento de seus leitores, que esperavam o retorno de Cristo em um futuro próximo.

3. A epístola nunca apela ao Antigo Testamento como uma autoridade, e não contém nenhuma citação dele. Encontramos, no entanto, uma referência à história do Antigo Testamento, em 2.15, e prováveis vestígios do seu linguajar em 2.16; 4.5, 6, 8, 9; 5.8. A linguagem de 4.15-17 exibe alguma similaridade com 2 Esdras 5.42, mas a ideia é bastante diferente.

4. O estilo da carta é completamente paulino, e contém uma abundância de frases e expressões que têm correspondentes em outras epístolas de Paulo, em particular naquelas escritas aos coríntios.

Comparando-a com os outros textos polêmicos do apóstolo, percebemos que está escrita em um estilo pouco apaixonado, um estilo, também, muito mais simples e direto que o das epístolas aos efésios e aos colossenses.

Há 42 palavras que são peculiares a esta epístola, das quais 22 não são encontradas em nenhuma outra passagem do Novo Testamento, e 20 são, mas não em textos de autoria de Paulo.

AUTORIA

O testemunho externo em favor da autoria de Paulo não é, de maneira nenhuma, deficiente. Marcião inclui a carta em seu cânone, e o Fragmento Muratoriano a menciona como um dos textos de Paulo. Ela é encontrada na versão Síriaca e nas antigas versões latinas; e desde os tempos de Irineu, Clemente de Alexandria e Tertuliano é regularmente mencionada.

A evidência interna também aponta claramente para Paulo como o autor. A epístola nos chega sob o nome de Paulo; e sabe-se que aqueles que o ajudaram na escrita, ou seja, Silvano (Silas) e Timóteo foram companheiros de Paulo na sua segunda viagem missionária. Ela é caracterizada pela usual bênção paulina, além da sua ação de graças e saudação, e reflete, claramente, o caráter do grande apóstolo aos gentios. Embora tenha estado sujeita a ataques, a epístola agora é defendida por críticos de praticamente todas as escolas, como sendo uma autêntica produção de Paulo.

Schrader e Baur foram os primeiros a atacá-la, em 1835. A grande maioria dos críticos, até mesmo os da escola de Baur, se voltaram contra eles. Homens como Hilgenfeld, Pfleiderer, Holtzmann, Davidson, Von Soden e Julicher defenderam a autenticidade da carta. No entanto, eles encontraram seguidores, especialmente Holsten e Van der Vies.

Entre as objeções propostas contra a epístola, as seguintes merecem consideração: (1) Em comparação com os outros textos de Paulo, o conteúdo desta epístola é muito insignificante, e nenhuma doutrina, exceto a de 4.13-18, é proeminente. De modo geral, é apenas uma reiteração da obra de Paulo entre os tessalonicenses, e das circunstâncias que envolveram a sua conversão, todas elas bem conhecidas deles. (2) A carta revela um progresso na vida cristã que é totalmente improvável, se um período de apenas alguns meses havia passado entre a sua escrita e a fundação da igreja, (cf. 1.7, 8; 4.10). (3) A passagem 2.14-16 não combina com os lábios daquele que escreveu Romanos 9—11 e que havia sido, em certa época, um feroz perseguidor da igreja. Além disso, a carta sugere que a destruição de Jerusalém já havia acontecido. (4) A epístola é claramente dependente de alguns dos outros textos de Paulo, especialmente 1 e 2 Coríntios. Compare 1.5 com 1 Coríntios 2.4; 1.6 com 1 Coríntios 11.1; 2.4 ff. com 1 Coríntios 2.4; 4.3 ff.; 9.15 ff.; 2 Coríntios 2.17; 5.11.

A persuasão desses argumentos não é aparente. As cartas de Paulo têm um caráter ocasional, e a situação em Tessalônica não requeria uma exposição da doutrina cristã, salvo uma declaração sobre a parousia; mas requeria palavras de incentivo, orientação e exortação, e, além disso, em

vista das insinuações contra o apóstolo, uma cuidadosa revisão de tudo o que ele havia feito entre eles. Desse ponto de vista, a epístola não é, de maneira alguma, sem importância. As palavras de 1.7, 8 e 4.10 não indicam uma longa existência da igreja tessalonicense, mas simplesmente prova a intensidade de sua fé e amor. Três ou quatro meses foram suficientes para que as notícias de sua grande fé se espalhassem pela Macedônia e pela Acaia. Além disso, as próprias deficiências dos tessalonicenses indicam que a sua experiência religiosa ainda era de curta duração. Em vista do que Paulo escreve em 2 Coríntios e Gálatas, a respeito dos judaístas, certamente não precisamos nos surpreender com o que ele diz em 2.14-16.

Se as palavras são severas, devemos nos lembrar de que elas foram exigidas por uma amarga e obstinada oposição, que seguia o apóstolo de um lugar a outro, e sobre a qual ele havia pensado, durante algum tempo. As últimas palavras desta passagem não indica, necessariamente, que Jerusalém já havia sido destruída. Elas são perfeitamente inteligíveis com a suposição de que Paulo, em vista da iniquidade dos judeus e das calamidades que já lhes haviam acontecido (Jos. Ant. XX 2, 5, 6), tinha um pressentimento muito vívido de sua iminente destruição. O último argumento é bastante peculiar. É equivalente a dizer que a epístola não pode ser paulina, porque nela estão presentes muitas frases e expressões paulinas. Esse argumento é a sua própria refutação, e é neutralizado pelo fato de que, no caso das outras cartas, a dissimilaridade leva os críticos à mesma conclusão.

A IGREJA DE TESSALÔNICA

Tessalônica, originalmente chamada Thermae (Heródoto), e agora com o nome ligeiramente alterado para Salônica, uma cidade da Macedônia, sempre foi muito importante na história e ainda é, depois de Constantinopla, a segunda cidade da Turquia europeia. Ela se situa no local que anteriormente era conhecido como o golfo Termaico, e construída "na forma de um anfiteatro sobre as encostas junto à baía". A grande Via Egnatia passava por ela, conectando o oriente ao ocidente.

Consequentemente, foi importante centro comercial, e como tal era particularmente atraente para os judeus, que ali se encontravam em grandes quantidades. Cassandro, que reconstruiu a cidade em 315 a.C., provavelmente lhe deu o nome de Tessalônica, em honra a sua esposa. Nos tempos dos romanos, a cidade foi a capital da segunda parte da Macedônia, e a sede do governo romano de toda a província.

Acompanhado de Silas e Timóteo, Paulo veio à cidade, depois de deixar Filipos, aproximadamente em 52 d.C. Como era seu costume, ele foi à sinagoga para pregar o Evangelho de Jesus Cristo.

O resultado deste trabalho foi uma colheita espiritual, que consistiu de alguns judeus, um grande número de prosélitos (entendendo a palavra em seu significado mais amplo) e várias das principais mulheres da cidade. O livro de Atos dos Apóstolos nos dá a impressão (embora isso não esteja definitivamente declarado) que os esforços de Paulo em Tessalônica terminaram depois de três semanas; mas as epístolas favorecem a ideia de que a sua estada ali foi de mais longa duração. Elas pressupõem uma organização próspera e bem organizada 5.12, cuja fé havia se tornado assunto de comentário comum (1.7-9); e nos mostram que Paulo, enquanto esteve em Tessalônica, trabalhou pelo seu sustento diário, 2.9; 2 Ts 3.8, e recebeu, pelo menos duas vezes, auxílio dos filipenses (Fp 4.16).

No entanto, o seu trabalho frutífero foi interrompido pela influência maligna de judeus invejosos, que atacaram a casa de Jasom, onde esperavam encontrar os missionários, e, tendo falhado nesse ataque, levaram Jasom e alguns dos irmãos perante os governantes, πολιτάρχας (um nome encontrado apenas em Atos 17.6, 8, mas provado absolutamente correto por inscrições, cf. Ramsey, *St. Paul the Traveler and the Roman Citizen,* p. 227) e os acusaram de traição. "O passo dado pelos politarcas foi o mais suave que era prudente nestas circunstâncias; eles prenderam o acusado, e o puseram em segurança, para que a paz pudesse ser mantida". (Ramsay) Como resultado, os irmãos consideraram aconselhável enviar Paulo e seus companheiros a Bereia, onde muitos aceitaram a Verdade, mas seus esforços foram, novamente, interrompidos pelos judeus de Tessalônica. Deixando ali Silas e Timóteo, o apóstolo foi para Atenas, onde esperava que eles pudessem se unir em breve. A narrativa do livro de Atos dos Apóstolos nos dá a entender que eles não foram ter com o apóstolo até depois da sua chegada em Corinto, mas 1 Tessalonicenses 3.1 sugere que Timóteo estava com Paulo em Atenas.

A teoria mais natural é de que ambos logo seguiram o apóstolo a Atenas, e que dali ele enviou Timóteo a Tessalônica, para estabelecer e consolar a igreja, e Silas em alguma outra missão, possivelmente a Filipos, e ambos voltaram para junto dele em Corinto.

Com base nos dados de Atos 17.4 e 1 Tessalonicenses 1.9; 2.14, podemos concluir que a igreja de Tessalônica tinha caráter misto, e consistia de cristãos judeus e gentios. Uma vez que as epístolas não fazem nenhuma referência aos dogmas dos judeus, e não é citada nenhuma passagem do

Antigo Testamento, é certo que os seus membros eram, em grande parte, cristãos de origem gentílica. Somente três deles são nossos conhecidos pelas Escrituras, ou seja, Jasom (At 17.5-9), e Aristarco e Segundo (At 20.4). A congregação não era rica, (2 Co 8.2,3); com exceção de algumas mulheres de classe melhor, parece ter consistido, principalmente, de pessoas trabalhadoras, que tinham que trabalhar para ganhar o seu pão diário (4.11; 2 Ts 3.6-12). Eles ainda não se haviam separado de todos os seus antigos vícios, pois entre eles ainda havia fornicação 4.3-5, fraude 4.6, e ociosidade 4.11. No entanto, eles eram zelosos na obra do Senhor e formavam uma das igrejas que o apóstolo mais amava.

COMPOSIÇÃO

1. *Motivação e Propósito.* O que levou Paulo a escrever esta carta foi, sem dúvida, a informação que Timóteo lhe trouxe a respeito da condição da igreja tessalonicense. O apóstolo sentia que ele havia sido afastado deles cedo demais, e não havia tido tempo suficiente para estabelecê-los na verdade.

Por isso, estava muito preocupado com o bem-estar espiritual da comunidade, depois de sua partida forçada. A vinda de Timóteo lhe trouxe algum alívio, pois esse colaborador o informou de que a igreja, ainda que perseguida, não hesitava, e que a sua fé se havia tornado um exemplo para muitas pessoas. Mas ele não ficou completamente tranquilo, uma vez que também ouviu que os judeus estavam insinuando que a sua própria conduta moral deixava muito a desejar, e que ele havia desencaminhado os tessalonicenses visando ganho temporário e vanglória (2.3-10); que alguns vícios pagãos ainda predominavam na igreja; e que a doutrina da parousia havia sido mal-interpretada, dando a alguns a oportunidade para que deixassem de lado seu trabalho diário, e, a outros, motivo para que se preocupassem com a condição futura daqueles que haviam morrido recentemente no meio deles. Essa informação motivou a escrita de nossa epístola.

Tendo em vista todas essas coisas, é apenas natural que o apóstolo tivesse triplo propósito, ao escrever esta carta. Em primeiro lugar, ele desejava expressar a sua gratidão pela fiel perseverança dos tessalonicenses. Em segundo lugar, ele procurou estabelecê-los na fé, que era muito necessária, uma vez que o inimigo havia semeado joio entre o trigo. Por isso, ele os lembra do seu trabalho entre eles, ressaltando que a sua convi-

vência com eles foi irrepreensível, e que, como um verdadeiro apóstolo, ele havia trabalhado entre aquele povo, sem cobiça nem vanglória. E, em terceiro lugar, Paulo desejava corrigir o conceito que eles tinham em relação à volta do Senhor, enfatizando a sua importância como um motivo para a santificação.

2. *Época e Lugar.* Há pouca incerteza quanto à época e o lugar da escrita, exceto em meio àqueles que consideram a epístola um plágio. Quando Paulo escreveu esta carta, a lembrança da sua visita a Tessalônica ainda era vívida capítulos 1 e 2; e, evidentemente, ele estava em algum lugar central, onde podia continuar informado sobre a situação na Macedônia e na Acaia (1.7,8), e de onde podia se comunicar facilmente com a igreja tessalonicense. Além disso, Silas e Timóteo estavam com ele; o primeiro, que acompanhou o apóstolo somente na sua segunda viagem missionária, e o segundo, que não lhe pôde trazer informações sobre as condições em Tessalônica até que voltou para junto do apóstolo em Corinto (At 18.5). Portanto, a epístola foi escrita durante a permanência de Paulo nessa cidade. No entanto, a sua data não deve ser considerada no princípio da residência de Paulo em Corinto, uma vez que a fé dos tessalonicenses já havia se tornado notória por toda a Macedônia e Acaia, e algumas mortes já haviam ocorrido na igreja de Tessalônica. Tampouco podemos datá-la no final desse período, pois 2 Tessalonicenses também foi escrita antes que o apóstolo deixasse a cidade de Corinto. Muito provavelmente, ela foi escrita próximo ao fim do ano 52 d.C.

A IMPORTÂNCIA CANÔNICA

A canonicidade desta epístola nunca foi questionada em tempos antigos. Há algumas supostas referências a ela nos pais apostólicos, Clemente de Roma, Barnabé, Inácio e Policarpo, mas são muito incertas. No entanto, Marcião e o Fragmento Muratoriano, além da versão Síriaca e das antigas versões latinas, testemunham a sua autenticidade, e a partir do final do século II o seu uso canônico é um fato bem estabelecido.

Nesta epístola, vemos Paulo, o missionário, na ausência de qualquer controvérsia direta, guardando, cuidadosamente, o interesse de uma de suas mais amadas igrejas, consolando-a e incentivando-a como um pai. Ele fortalece o coração de seus filhos espirituais perseguidos, com a espe-

rança do retorno de Cristo, quando os perseguidores serão punidos pela sua perversidade, e os santos perseguidos, tanto mortos como vivos, receberão o seu eterno galardão no reino de seu Senhor celestial. E assim, o apóstolo é um exemplo digno de imitação; a sua lição é de valor e importância permanentes. A gloriosa parousia de Cristo é a alegre esperança da igreja militante, em todas as suas lutas, até o fim dos tempos.

A Segunda Epístola aos Tessalonicenses



CONTEÚDO

O conteúdo da epístola se divide em três partes:

I. *Introdução* (capítulo 1). O apóstolo inicia sua carta com a bênção regular (vv. 1,2). Ele agradece a Deus pela fé crescente e pela paciência dos tessalonicenses, lembrando-os do fato de que, no dia da vinda de Cristo, Deus trará descanso para a sua igreja perseguida e punirá os seus perseguidores; e ora, para que Deus possa cumprir neles o seu prazer, para a glória do seu nome (vv. 3-12).

II. *Instrução a Respeito da Parousia* (capítulo 2). A igreja é advertida a respeito do engano, sobre a iminência do grande dia de Cristo, e é informada de que esse dia não virá, até que o mistério da iniquidade tenha resultado na grande apostasia, e tenha sido revelado o homem do pecado, cuja vinda se dará segundo a obra de Satanás, e que enganará totalmente os homens, para a destruição deles (vv. 1-12). Os tessalonicenses não precisam temer a manifestação de Cristo, uma vez que foram escolhidos e chamados para a glória eterna; e o desejo dos apóstolos é que o Senhor possa consolar seus corações e estabelecê-los em toda boa obra (vv. 13-17).

III. *Exortações Práticas* (capítulo 3). O autor pede as orações da igreja por ele, para que possa ser livrado de homens irracionais e ímpios, e exorta a igreja a fazer o que ele recomenda (vv. 1-5). Eles devem se afastar dos que são desordeiros e não trabalham, porque cada pessoa deve trabalhar pelo seu pão diário, assim seguindo o exemplo do apóstolo (vv. 6-12). Aqueles que não dão ouvidos à palavra apostólica devem ser censurados (vv. 13-15). Com uma bênção e uma saudação, o apóstolo conclui a sua carta (vv. 16-18).

CARACTERÍSTICAS

1. A principal característica desta carta está na passagem apocalíptica 2.1-12. Nestes versículos, que contêm a parte mais essencial da epístola, Paulo fala como um profeta, e revela à sua amada igreja que a volta de Cristo será precedida por uma grande apostasia final, e pela revelação do homem do pecado, o filho da perdição que, como instrumento de Satanás, enganará os homens, de modo que eles aceitarão a mentira e serão condenados, no grande dia de Cristo. 2 Tessalonicenses, sem dúvida, foi escrita, principalmente, visando esta instrução.

2. Além dessa importante passagem doutrinária, a epístola tem um caráter pessoal e prático. Ela contém expressões de gratidão pela fé e resistência da igreja perseguida, palavras de encorajamento para os aflitos, conselhos paternais para os filhos espirituais do apóstolo, e orientações quanto ao seu comportamento apropriado.

3. O estilo da carta, como o de 1 Tessalonicenses, é simples e direto, exceto na passagem 2.1-12, em que o tom é mais elevado. Esta mudança é explicada pelo conteúdo profético dessa passagem. A linguagem revela, claramente, o trabalho da mente vigorosa de Paulo que, na expressão de seus pensamentos, não se limitava a algumas frases conhecidas. Além das muitas expressões, que são caracteristicamente paulinas, a epístola contém várias que são peculiares a ela, e também um bom número que tem em comum apenas com 1 Tessalonicenses. Dos 26 ἅπαξ λεγόμενα da carta, 10 não são encontrados em nenhuma passagem do resto do Novo Testamento, e 16 são usados em outras passagens do Novo Testamento, mas não nos textos de Paulo.

AUTORIA

O testemunho externo em favor da autenticidade desta epístola é tão forte quanto em favor da autenticidade da primeira carta. Marcião a inclui em seu Cânon, o Fragmento Muratoriano a menciona, e ela também é encontrada nas antigas versões Siríaca e Latina. Desde os tempos de Irineu ela é citada regularmente como uma epístola de Paulo, e Orígenes e Eusébio afirmam que ela foi recebida universalmente em sua época. A própria epístola afirma ser obra de Paulo (1.1); e novamente em 3.17, onde o apóstolo

chama atenção para a saudação como marca de autenticidade. As pessoas associadas com o autor, na composição desta carta, são as mesmas mencionadas em 1 Tessalonicenses. Como na maioria das cartas de Paulo, a bênção apostólica é seguida por uma ação de graças. A epístola é muito similar a 1 Tessalonicenses, e contém algumas referências cruzadas como, por exemplo, no caso da parousia e dos ociosos. Ela revela claramente o caráter do grande apóstolo, e o seu estilo pode, com confiança, ser considerado Paulino.

Ainda assim, a autenticidade da epístola foi questionada muito mais que a de 1 Tessalonicenses. Schmidt foi o primeiro a atacá-la, em 1804; nisto, ele foi seguido por Schrader, Mayerhof e De Wette, que, no entanto, mudou de ideia posteriormente. O ataque foi renovado por Kern e Baur em cuja escola a rejeição à epístola foi generalizada. A sua autenticidade é defendida por Reuss, Sabatier, Hofmann, Weiss, Zahn, Julicher, Farrar, Godet, Baljon, Moffat e outros.

As principais objeções propostas à autenticidade desta carta são as seguintes: (1) O ensinamento de Paulo, a respeito da parousia em 2.1-12 não combina com o que ele escreveu em 1 Tesalonicenses 4.13-18; 5.1-11. Segundo a primeira carta, o dia de Cristo é iminente e virá repentina e inesperadamente; a segunda enfatiza o fato de que Ele não está próximo, e que vários sinais o precederão. (2) A escatologia desta passagem 2.1-12 não é de Paulo, mas data, claramente, de um período posterior, e provavelmente foi tomada emprestada do livro do Apocalipse, de João. Alguns identificam o homem do pecado como Nero que, embora considerado morto, supostamente estaria escondido no oriente, e esperando retornar; e consideram que aquele único que ainda resistirá ao mal é Vespasiano.

Outros afirmam que esta passagem se refere, claramente, ao período de Trajano, quando o mistério da iniquidade foi visto, no progresso do gnosticismo. (3) Esta carta é, em grande parte, apenas uma repetição de 1 Tessalonicenses, e, portanto, mais parece a obra de um plagiador que uma produção autêntica de Paulo. Holtzmann afirma que, com a exceção de 1.5,6,9,12; 2.2-9,11,12,15; 3.2,13,14,17, toda a epístola consiste de uma repetição de passagens paralelas da primeira epístola (*Einl.*, p. 214). (4) A epístola contém um número claramente grande de expressões peculiares que não são encontradas no resto dos textos de Paulo, nem em todo o Novo Testamento. (Cf. lista em Frames *Comm.* pp. 28-34, em *Intern. Crit. Comm*). (5) A saudação em 3.17 é suspeita. Ela parece o esforço de um autor posterior de dissipar objeções e atestar a autoria de Paulo. Mas as objeções apresentadas não são suficientes para desacreditar a autenticidade de

nossa epístola. As contradições no ensinamento de Paulo, a respeito da parousia de Cristo, são mais aparentes que reais. Os sinais que precedem o grande dia não impedirão que ele seja repentino, não mais que os sinais da época de Noé impediram o dilúvio de surpreender seus contemporâneos. Além dessas duas características, o caráter inesperado e repentino da aparição de Cristo e os fatos portentosos, que são os arautos da sua vinda, sempre andam juntos, nos ensinamentos escatológicos das Escrituras (Dn 11.1—12.3; Mt 24.1-44; Lc 17.20-37). Quando à iminência da vinda de Cristo, podemos, na melhor das hipóteses, dizer que a primeira epístola sugere que o Senhor poderia aparecer durante aquela geração (embora, possivelmente, não sugira nem mesmo isso), mas certamente não ensina que Cristo virá imediatamente.

A escatologia do capítulo 2 originou muita discussão e especulação a respeito da data e autoria da epístola, mas recentes investigações das condições da Igreja Primitiva mostraram, claramente, que o conteúdo deste capítulo, de maneira alguma milita contra a autenticidade da epístola. Consequentemente, aqueles que negam a autoria de Paulo deixaram de depositar nisso grande confiança. Não há nada improvável na suposição de que Paulo escreveu a passagem a respeito do homem do pecado.

Encontramos representações similares já na época de Daniel (cf. Dn 11), na literatura pseudepígrafa dos judeus (cf. Schfirer, *Geschichte des fiidischen Volkes* II, p. 621 f.), e nos sermões escatológicos do Senhor. As palavras e expressões encontradas neste capítulo são bastante suscetíveis de uma interpretação que não exige que datemos a epístola em uma ocasião posterior à época de Paulo.

Não podemos revisar todas as explicações referentes a passado e futuro, que foram apresentadas (cf. Alford, *Prolegomena Section* V), mas podemos apenas indicar, de maneira geral, em que direção devemos procurar a interpretação desta difícil passagem. Na sua interpretação, devemos ter em mente o seu significado profético, e a sua referência a algo que ainda é futuro. Sem dúvida, houve, na história, representações prévias do grande dia de Cristo, em que esta profecia teve um cumprimento parcial, mas a parousia de que Paulo fala, nestes versículos, é, mesmo agora, apenas um tema de fiel expectativa.

A história do mundo está, gradualmente, levando a ela. Paulo estava testemunhando alguma apostasia, em seus tempos, o μυστήριον τῆς ἀνομίας já estava acontecendo, mas a grande apostasia (ἡ ἀποστασία) não poderia acontecer nos seus dias, porque havia ocorrido apenas uma disseminação parcial da verdade; e não virá, até os dias imediatamente precedentes à segunda vinda de Cristo, quando o mistério do ateísmo e da impiedade se concluirá, e finalmente será incorporado em uma só pessoa, o homem do pecado, o fi-

lho da perdição, que, então, desenvolverá um poder antagônico ao de Cristo (Anticristo, ὁ ἀντικείμενος), para cada forma de religião, a própria encarnação de Satanás. (cf. v.9). No entanto, isto somente poderá acontecer depois que o poder repressor for tirado do caminho, um poder que é, ao mesmo tempo, impessoal (κατέχον) e pessoal (κατέχων), e que pode se referir, em primeiro lugar, à rígida administração de justiça no império romano, e ao imperador, como líder, mas certamente tem um significado mais amplo e, provavelmente, se refere, de modo geral, "à política humana e àqueles que regulam essa política" (Alford). Para uma explicação mais detalhada, confira especialmente, Alford, (*Prolegomena Section* V; Zahn, *Einleitung* I, p. 162 if.; Godet, *Introduction*, p. 171 if.; e *Eadie, Essay on the Man of Sin em Comm.*, p. 329 if).

Não conseguimos ver a força do terceiro argumento, a menos que seja um fato estabelecido que Paulo não poderia repetir, até certo ponto, mesmo em duas epístolas escritas em um espaço de poucos meses, um tema que engajou a mente do apóstolo durante algum tempo, para a mesma igreja e, portanto, visando condições quase idênticas. Este argumento parece estranho, especialmente considerando o seguinte, que incentiva a rejeição desta carta, por ser muito diferente dos outros textos de Paulo.

As diferenças entre a nossa epístola e 1 Tessalonicenses são, de modo geral, exageradas, e os exemplos citados por Davidson para provar a diferença são, com razão, ridicularizados por Salmon, que considera essas críticas como "crítica infantil, o que equivale a dizer, uma crítica que poderia se originar de uma criança que insiste que uma estória lhe seja contada sempre exatamente da mesma maneira" (Introd., p. 398). A saudação de 3.17 não aponta para um período posterior ao de Paulo, uma vez que ele, também, tinha razões para temer a má influência de epístolas forjadas (2.2). Ele declara meramente que, a respeito de tal engano, no futuro ele autenticaria todas as suas cartas, acrescentando uma saudação autográfica.

COMPOSIÇÃO

1. *Motivação e Propósito*. Evidentemente, alguma informação adicional a respeito da situação em Tessalônica havia chegado a Paulo, por meio dos portadores da primeira epístola ou por meio de uma comunicação dos anciãos da igreja. Parece que alguma carta havia circulado entre eles, dizendo ter vindo de Paulo, e que algum falso espírito estava em ação na congregação. A perseguição aos tessalonicenses ainda continuava, e ha-

via provavelmente ficado mais intensa; e, de alguma maneira, foi criada a impressão de que era chegado o dia do Senhor. Isto levou, por um lado, a uma ansiedade febril e, por outro, à ociosidade. Por isso, o apóstolo julgou necessário escrever uma segunda carta aos tessalonicenses.

O propósito do autor foi encorajar a igreja que estava amargamente pressionada; acalmar a excitação, ressaltando que o segundo advento do Senhor não poderia ser esperado imediatamente, uma vez que o mistério da ilegalidade tinha que se desenvolver primeiro, e resultar no homem do pecado; e exortar os irregulares a uma conduta tranquila, produtiva e ordeira.

2. *Época e Lugar*. Alguns autores, como Grotius, Ewald, Vander Vies e Laurent defenderam a teoria de que 2 Tessalonicenses foi escrita antes de 1 Tessalonicenses, mas os argumentos reunidos para respaldar essa teoria não se sustentam. Além disso, 2 Tessalonicenses 2.15 se refere, claramente, a uma carta anterior do apóstolo.

É provável que a nossa epístola tenha sido escrita alguns meses depois da primeira, pois, por um lado, Silas e Timóteo ainda estavam com o apóstolo 1.1, o que não era o caso, depois que Paulo deixou Corinto, e ainda eram antagonizados pelos judeus, de modo que, muito provavelmente, o seu caso ainda não havia sido trazido perante Gálio (At 18.12-17); e, por outro lado, havia ocorrido uma mudança, tanto no sentimento do apóstolo, que não mais fala do seu desejo de visitar os tessalonicenses, como também na condição da igreja à qual ele estava escrevendo, uma mudança que, exigiria algum tempo. Deveríamos datar a epístola aproximadamente em meados de 53 d.C.

A IMPORTÂNCIA CANÔNICA

A Igreja Primitiva não encontrou razões para duvidar da canonicidade desta carta. É verdade, a suposta referência à sua linguagem, em Inácio, Barnabas, Didaquê e Justino Mártir, não tem muita força. No entanto, é evidente que Policarpo usou a epístola.

Além disso, ela tem um lugar no Cânon de Marcião, é mencionada entre as cartas de Paulo no Fragmento Muratoriano, e faz parte das versões Siríaca e latinas. Irineu, Clemente de Alexandria, Tertuliano e outros, desde a sua época, a citam pelo nome. A grande importância permanente desta epístola está no fato de que ela corrige falsas noções a respeito do segundo

advento de Cristo, noções que levaram à indolência e à desordem. Esta epístola nos ensina que o grande dia de Cristo não virá, até que o mistério da iniquidade que está em ação no mundo esteja plenamente desenvolvido, e produza o filho da perdição que, como a própria encarnação de Satanás, se colocará contra Cristo e a sua igreja.

Se a igreja de Deus tivesse se lembrado sempre desta lição, teria sido poupada de muitas irregularidades e desapontamentos. A carta também nos lembra, uma vez mais, do fato de que o dia do Senhor será um dia de terror para os ímpios, mas um dia de libertação e glória para a igreja de Cristo.

As Epístolas Pastorais



AUTORIA

No caso destas epístolas, parece melhor considerar a questão da autoria em primeiro lugar, e então tratá-las como uma unidade, nos comentários sobre a sua autenticidade. Quando examinamos o testemunho externo com referência a estas cartas, vemos que ele não é, de maneira alguma, deficiente. Se muitos duvidaram de sua autenticidade, não foi porque descobriram que a Igreja Primitiva não as reconhecia. É verdade que alguns antigos hereges, que reconheceram a autenticidade de outras cartas atribuídas a Paulo, rejeitaram estas, como Basilides e Marcião, mas Jerônimo diz que a sua avaliação adversa foi puramente arbitrária. Desde a época de Irineu, Clemente de Alexandria e Tertuliano, que foram os primeiros a citar os livros do Novo Testamento por seus nomes, até o início do século XIX, ninguém duvidava que Paulo fosse o autor dessas epístolas. O Fragmento Muratoriano as atribui a Paulo, e elas estão incluídas em todos os manuscritos, versões e listas das cartas de Paulo, em todas as quais (com a única exceção do Fragmento Muratoriano) estão arranjadas na mesma ordem, ou seja, 1 Timóteo, 2 Timóteo, Tito.

No que diz respeito à evidência interna, podemos ressaltar, de uma maneira preliminar, alguns fatos que favorecem a autenticidade destas cartas e assumir a consideração de outras características em conexão com as objeções que são propostas contra elas. Todas as cartas se autoconfirmam; elas contêm a bênção paulina característica, no princípio, terminam com a saudação costumeira, e revelam o interesse usual de Paulo por suas igrejas e por aqueles que estão associados com ele no trabalho; as cartas apontam para o mesmo relacionamento entre Paulo e seus filhos espirituais, Timóteo e Tito, que conhecemos de outras fontes; e se referem a pessoas (cf. 2 Tm 4, Tt 3) que também são mencionadas em outras passagens como companheiros e colaboradores de Paulo.

No entanto, é especialmente quanto à força da evidência interna que estas epístolas foram atacadas.

J. E. C. Schmidt em 1804, logo seguido por Schleiermacher, foi o primeiro a levantar dúvidas sobre a sua autenticidade. Desde então, elas têm sido rejeitadas, não apenas pela escola de Tübingen e por praticamente todos os críticos negativos, mas também por alguns acadêmicos que normalmente pendem para o lado conservador, como Neander — que rejeita apenas 1 Timóteo —Meyer; (Introd. to Romans) e Sabatier. Embora a maioria dos críticos radicais rejeite estas cartas incondicionalmente, Credner, Harnack, Hausrath e McGiffert creem que elas contêm algumas seções genuinamente paulinas; o último acadêmico citado considera, em especial, as passagens que contêm referências pessoais, como 2 Timóteo 1.15-18; 4.9-21; Tito 3.12,13, autênticas, e pensa que algumas outras podem ter sido salvas das ruínas (*The Apostolic Age,* p. 405 if). A autenticidade das epístolas pastorais é defendida por Weiss, Zahn, Salmon, Godet, Barth, e praticamente todos os Comentaristas, como Huther, Van Oosterzee, Ellicott, Alford, White (em *The Exp. Gk. Test.*) e outros.

Vários argumentos são empregados para refutar a autenticidade destas epístolas. Vamos considerar resumidamente os mais importantes. (1) É impossível encontrar o local para a escrita da epístola e a situação histórica que elas refletem na vida de Paulo, conforme o que sabemos do livro de Atos dos Apóstolos.

Reuss, que aceitou, provisoriamente, a autoria paulina em sua obra *History of the New Testament I.* (pp. 80-85; 121-129), o fez com a condição distinta de que elas tinham que se encaixar, em algum lugar, na narrativa dos Atos dos Apóstolos. Vendo que o seu esquema não funcionou bem, posteriormente ele rejeitou 1 Timóteo e Tito. (Cf. no seu *Commentary on the Pastorals.*) (2) O conceito de cristianismo encontrado nestas cartas não é paulino e representa uma evolução posterior. Elas contêm, na verdade, algumas ideias paulinas, mas isso é excepcional. "Não há nenhum sinal", diz McGiifert, "da grande verdade fundamental do Evangelho de Paulo — a morte na carne e a vida no Espírito". Em lugar da fé pela qual somos justificados e unidos a Cristo, encontramos piedade e boas obras proeminentemente no primeiro plano.Conforme 1 Timóteo 1.5; 2.2, 15; 4.7 f.; 5.4; 6.6; 2 Timóteo 1.3; 3.5, 12; Tito 1.1; 2.12. Além disso, a palavra fé não indica, como nas epístolas de Paulo, a fé que crê, mas a soma e substância daquilo em que se crê, (1 Tm 1.19; 3.9; 4.1, 6; 5.8). E a doutrina genuína é mencionada de uma maneira que lembra uma estima característica que, posteriormente, foi dedicada à ortodoxia (cf. 1 Tm 1.10; 40,6; 6.3; 2 Tm 4.3; Tt 1.9; 2.1,7). (3) A organização da igreja que estas epístolas refletem aponta para uma época posterior. É improvável que Paulo, crendo, em uma

iminente segunda vida de Cristo, prestasse tanta atenção a detalhes de organização; tampouco parece provável que ele colocasse tanta ênfase nos cargos recebidos por nomeação eclesiástica, e tivesse tão pouco interesse pelos dons espirituais que são independentes da posição oficial, e ocupam um lugar muito proeminente nos escritos inquestionáveis do apóstolo. Além disso, a organização que estas cartas pressupõem revela condições do século II. Juntamente com o termo πρεσβύτεροι, o termo ἐπίσκοπος é citado como um *primus inter pares* (observe a forma singular, em 1 Tm 3.1; Tt 1.7); e as pessoas ocupantes dos cargos recebem indevida proeminência. Há uma classe separada de viúvas, das quais algumas ocupavam uma posição oficial na igreja, da mesma maneira como acontecia no século II (1 Tm 5). As posições eclesiásticas são concedidas pela imposição de mãos (1 Tm 5.22); e o segundo casamento de bispos, diáconos, e viúvas em serviço, não devia ser tolerado (1 Tm 3.2, 12; 5.9-11; Tt 1.6). (4) Os falsos professores e ensinamentos a que as epístolas se referem são, evidentemente, gnósticos e gnosticismo do século II. A palavra ἀντιθέσεις (1 Tm 6.20), segundo Baur, contém uma referência à obra de Marcião, que tinha esse título.

E as intermináveis genealogias de 1 Timóteo 1.4 supostamente se referem aos Aeons de Valentim. (5) A mais importante objeção, no entanto, é a de que o estilo destas epístolas difere do das epístolas paulinas, a ponto de sugerir uma diversidade de autoria. Afirma Davidson: "A mudança de estilo é grande demais para comportar a identidade de autoria. Imitações de frases e expressões que aparecem nas epístolas autênticas de Paulo são óbvias; inferioridade e debilidade mostram dependência; ao passo que as novas construções e palavras revelam um autor que trata de novas circunstâncias e expressa novas ideias, mas, ainda assim, fazendo-se passar pelo apóstolo, todo o tempo. A mudança é palpável; embora o autor se coloque na situação de Paulo, o prisioneiro" (*Introd.* II., p. 66). Holtzmann afirma que, das 897 palavras que constituem estas epístolas (excetuando os nomes próprios), 171 (leia-se 148) são ἅπαξ λεγόμενα, das quais 74 são encontradas em 1 Timóteo, 46 em 2 Timóteo, e 28 em Tito.

Além dessas, há um grande número de frases e expressões que são peculiares, e que não nos afastam de Paulo, como διώκειν δικαιοσύνην (1 Tm 6.11; 2 Tm 2.22); φυλάσσειν τὴν παραθήκην (1 Tm 6.20; 2 Tm 1.12, 14); παρακολουθεῖν τῇ διδασκαλίᾳ (1 Tm 4.6; 2 Tm 3.10); βέβηλοι κενοφωνίαι (1 Tm 6.20; 2 Tm 2.16); ἄνθρωπος θεοῦ (1 Tm 6.11; 2 Tm 3.17); etc. Por outro lado, muitas expressões que têm um papel proeminente na literatura de Paulo estão ausentes destas cartas, como ἄδικος, ἀκροβυστία, γνωρίζειν, δικαιοσύνη θεοῦ, δικαίωμα, ἔργα νόμου, ὁμοίωμα, παράδοσις, etc.

Quanto ao primeiro argumento, é preciso admitir que estas epístolas não se encaixam na vida de Paulo que conhecemos a partir dos Atos dos Apóstolos. A sua autenticidade depende da resposta à pergunta se Paulo foi ou não libertado, depois do aprisionamento descrito em Atos 28. Temos razões, além do conteúdo destas epístolas, para crer que ele foi libertado, e retomou suas funções como missionário. Em vista do fato de que Félix, Festo e Agripa não encontraram culpa em Paulo, e que o apóstolo foi enviado a Roma, somente porque apelou a César, a suposição é de que ele não foi condenado em Roma. Esta suposição é intensificada pelo fato de que, quando o apóstolo escreveu suas epístolas aos Filipenses e a Filemom, a perspectiva de sua libertação parecia favorável (Fp 1.25; 2.24; Fm 22; compare com 2 Tm 4.6-8). A isto, levantou-se a objeção de que Paulo, ao se despedir dos anciãos de Éfeso, lhes diz: "Sei (οἶδα) que todos vós... não vereis mais o meu rosto" (At 20.25).

Mas podemos questionar se temos o direito de insistir neste οἶδα de modo que se torne profético: caso a resposta seja afirmativa, isto é contrabalançado pelo οἶδα de Filipenses 1.25. A dedução mais natural, com base nos dados das Escrituras (sem considerar os destas epístolas) é de que Paulo foi libertado; e isto é confirmado pela tradição da Igreja Primitiva, conforme expressa Eusébio (*Church Hist.* II, p. 22): Diz-se que Paulo (λόγος ἔχει), depois de ter se defendido, retomou as suas atividades no ministério da pregação; ele entrou na mesma cidade uma segunda vez e terminou a sua vida martirizado. Enquanto era prisioneiro, ele escreveu a segunda epístola a Timóteo, em que menciona a sua primeira defesa e a sua morte iminente. Além disso, o Fragmento Muratoriano fala de uma visita que Paulo fez à Espanha, que não pode ser datada anteriormente ao primeiro período na prisão romana. E Clemente de Roma afirma, em sua carta aos coríntios, depois de dizer que o apóstolo trabalhou no oriente e no ocidente, que ele veio "aos limites do ocidente". Agora, não parece provável que ele, que vivia em Roma, se referisse à cidade junto ao Tibre com esses termos. E se este não é o significado dessas palavras, a suposição é que ele também faz referência à Espanha.

Os movimentos de Paulo, depois da sua libertação, não são conhecidos com segurança, e tudo o que pode ser dito a respeito deles é conjetura. Depois de deixar Roma, provavelmente ele fez, em primeiro lugar, uma visita à Macedônia e à Ásia Menor, para as visitas tencionadas (Fp 1.23-26; Fm 22), e então empreendeu a sua tão desejada viagem à Espanha (Rm 15.24). Ao retornar de lá, possivelmente Paulo foi a Éfeso, onde teve uma contenda com Himeneu e Alexandre (1 Tm 1.20), e engajou os

serviços de Onesíforo (2 Tm 1.16-18). Deixando Timóteo responsável pela igreja de Éfeso, Paulo foi à Macedônia (1 Tm 1.3), onde, provavelmente, escreveu 1 Timóteo. Depois disso, ele pode ter visitado Creta, com Tito, deixando-o depois ali para organizar as igrejas (Tt 1.5), e voltando a Éfeso, segundo seus desejos (1 Tm 3.14; 4.13), onde Alexandre, o latoeiro, lhe causou muitos males (2 Tm 4.14). Quiçá, ali ele escreveu a epístola a Tito, pois, evidentemente, estava em algum centro de atividade missionária quando escreveu essa carta (Tt 3.12-15). Deixando Éfeso, passou por Mileto (2 Tm 4.20) a caminho de Trôade (2 Tm 4.13), onde, provavelmente, voltou a ser preso, e de onde foi levado a Roma, passando por Corinto, a morada de Erasto (2 Tm 4.20; Rm 16.23). Nesse caso, Paulo não chegou a Nicópolis, onde pretendia passar o inverno. Com base nesta declaração, podemos concluir que o inverno mencionado em 2 Timóteo 4.21 é o mesmo de Tito 3.12. O segundo aprisionamento de Paulo foi mais severo que o primeiro (2 Tm 1.16, 17; 2.9). A sua primeira defesa parece ter sido bem-sucedida (2 Tm 4.16,17), mas, à medida que se aproximava a sua audiência final, Paulo teve o pressentimento de um martírio iminente. Segundo as Chronicles de Eusébio, Paulo morreu como mártir, no 13° ano de Nero, ou 67 d.C.

A objeção de que o ensinamento teológico destas epístolas é diferente do ensinamento das epístolas de Paulo deve ser considerada *cum grano salis*, porque este ensinamento meramente complementa, e não contradiz, de maneira alguma, a representação das epístolas inquestionáveis. Não encontramos aqui uma nova apresentação objetiva da verdade, mas apenas uma aplicação prática das doutrinas já apresentadas em cartas anteriores.E era inteiramente adequado que, como todas as cartas individuais, também todo o ciclo de epístolas paulinas terminasse com admoestações práticas. Historicamente, isto é fácil de explicar, por um lado, pelo fato de que o período produtivo da vida do apóstolo havia chegado ao fim, e agora é Paulo, o idoso — pois todas as vicissitudes de uma vida agitada e tumultuada devem ter sugado enormemente a sua energia — o que não deixa de ser uma lição para nós (cf. Fm 9); e, por outro lado, pelo fato de que a heresia que o apóstolo encontra aqui havia evoluído em corrupção ética. Se dissermos que o autor destas epístolas atribui um caráter meritório às boas obras, estaremos fazendo uma ressalva e qualificando isso como uma falsa declaração. As passagens mencionadas, como 1 Timóteo 1.15; 3.13; 4.8; 6.18 if.; 2 Timóteo 4.8, não provam a suposição.Já que uma declaração bastante abrangente da verdade cristã havia precedido estas cartas, não deve causar surpresa o fato de que Paulo se refira a ela como "forma de doutrina" (Rm 6.17). Nem

parece estranho, em vista disto, que, além do sentido subjetivo da palavra fé, também o objetivo deva começar a se afirmar. Já encontramos uma abordagem a isto em Romanos 12.6; Gálatas 1.23; Filipenses 1.27.

É um engano pensar que a ênfase que estas cartas atribuem à organização externa das igrejas, e o tipo particular de política eclesiástica que refletem, elimina a possibilidade de sua autoria paulina. Não há nada estranho no fato de que Paulo, sabendo que o dia de Cristo não era chegado (2 Ts 2.1-12), colocasse ênfase especial no governo da igreja, agora, que o seu ministério estava chegando ao fim. Poderia, sim, ter causado surpresa se ele não tivesse feito estas estipulações para o futuro de suas igrejas. E é perfeitamente natural, também, que ele enfatizasse os cargos na igreja em lugar dos dons espirituais extraordinários, uma vez que a ênfase maior precisa estar depositada no ministério da Palavra, e assim os sinais seguem os cristãos. A teoria de que os ocupantes de cargos mencionados nestas cartas provam uma evolução além da verificada na era apostólica não é corroborada pelos fatos.

Os diáconos foram nomeados pouco depois do estabelecimento da igreja (At 6); os anciãos foram escolhidos em cada lugar, uma vez que o apóstolo fundou igrejas entre os gentios (At 14.23); e em Filipenses 1.1 Paulo se dirige não apenas aos filipenses, de modo geral, mas também aos "bispos e diáconos". Além disso, em Efésios 4.11, o apóstolo diz: "E ele mesmo deu uns para apóstolos, e outros para profetas, e outros para evangelistas, e outros para pastores e doutores". Certamente, não parece que as epístolas pastorais sejam tremendamente diferentes, neste aspecto, das outras. Se dissermos que o bispo se torna aqui tão proeminente, a ponto de indicar que o fermento da hierarquia já estava funcionando, respondemos que, no Novo Testamento, os termos ἐπίσκοπος e πρεσβύτερος são claramente sinônimos. O fato de que o bispo seja mencionado na forma singular nada prova em contrário. Nem uma vez sequer os bispos e presbíteros são arranjados ao lado, uns dos outros, como indicando duas classes separadas, e, em Tito 1.5-7 as palavras são claramente intercambiáveis. O caso de Febe (Rm 16.1) certamente não alimenta a teoria de que o cargo de diaconisa não existia antes do século II. E as passagens que, supostamente, proíbem o segundo casamento dos que ocupavam cargos são de interpretação incerta demais para justificar as conclusões extraídas delas.

Considerando que os erros a que estas cartas se referem fossem de natureza gnóstica — como Alford está disposto a considerar — isto, de maneira alguma, leva à conclusão de que as epístolas são produções do século II, uma vez que sabemos que os primeiros sinais da heresia gnóstica apareceram na era apostólica.

Mas não ficou provada a suposição de que o autor se refere ao gnosticismo, de qualquer tipo. É perfeitamente evidente, com base nas epístolas, que a heresia era do tipo judaísta, embora não farisaica, muito semelhante, portanto, ao erro que ameaçava a igreja de Colossos. Hort, depois de examinar cuidadosamente a situação, chega à conclusão de que "Há uma total falta de evidência de que qualquer coisa aponte para o gnosticismo ou para o essenismo, ainda que rudimentar". Em vista do fato de que os que provocavam erro se orgulhavam de serem professores da Lei (1 Tm 1.7), e de que a palavra γενεαλογία apareça intimamente conectada com "debates acerca da lei" em Tito 3.9, a suposição é de que não há nenhuma referência às emanações dos aeons gnósticos, mas, como Zahn afirma, disputas de rabinos a respeito de genealogias de judeus. E a palavra "antítese", que Hort diz não poder referir-se à obra de Marcião simplesmente descreve a oposição em que se colocavam os hereges que se vangloriavam de ter um conhecimento superior, com relação ao Evangelho.

O argumento sobre o estilo provou ser muito precário. Se o vocabulário de uma pessoa tivesse uma quantidade fixa de palavras, se essa pessoa estivesse limitada ao uso de certas frases e expressões, e o seu estilo, uma vez adquirido, fosse imutável e necessariamente privado de flexibilidade, esse seria um caso muito plausível. Mas, na verdade, esta não é a situação usual, e certamente não era o caso de Paulo que, em grande parte, moldou a linguagem do Novo Testamento.

Não devemos e não podemos negar que a linguagem das epístolas pastorais apresenta muitas peculiaridades, mas quando procuramos explicá-las, não devemos imediatamente nos refugiar em uma suposta diferença de autoria, mas, em vez disso, admitir a influência da idade avançada de Paulo, das condições modificadas de sua vida, da situação em que estavam colocados os seus leitores, e dos assuntos com que ele teve que lidar nestas epístolas. E não devemos nos esquecer do que diz N. J. D. White (*Exp. Gk. Test. IV,* p. 63), "não devemos permitir que as peculiaridades admitidas obscureçam o fato igualmente indubitável de que as epístolas apresentam, não apenas tantas palavras características paulinas quanto o autor pôde usar, mas que, na questão mais importante dos modos de expressão, o estilo das cartas é, fundamentalmente, paulino". Coferir as criteriosas observações de Reuss sobre o estilo dessas cartas. (*History of the New Testament* I, p. 123).

Na conclusão de nosso comentário sobre a autenticidade das epístolas pastorais, desejamos observar: (1) Os críticos admitem que as objeções propostas por eles contra a autenticidade destas cartas não se aplicam às três, com a mesma intensidade. Segundo Baur, 2 Timóteo e Tito são as me-

nos suspeitas. Ele sustenta, no entanto, que 1 Timóteo sempre será "a traidora de suas irmãs bastardas". Mas, seria razoável inverter a declaração, como faz Reuss, e dizer que, "enquanto não forem apresentadas provas decisivas e palpáveis do contrário, as duas que são, em si mesmas, menos suspeitas, devem sempre oferecer proteção à terceira, que é mais suspeita" (Ibid., p. 84). (2) Baur e seus seguidores sustentaram, corretamente, que, para provar a falsificação destas cartas, teriam que apontar o propósito positivo da falsificação, algo em que, segundo Reuss, falharam completamente, quando disseram que esse propósito era combater as heresias gnósticas que prevaleciam, depois de 150 d.C. (Ibid., p. 124 f). (3) Parece uma confissão de derrota, quando vários dos críticos negativos admitem que as passagens em que são encontradas lembranças pessoais devem ser consideradas genuínas, pois isto significa que eles abdicariam de seu caso se pudessem ser controlados. Para um comentário mais detalhado sobre a autenticidade destas cartas (cf. Alford, *Prolegomena Section* I; Holtzmann, *Einl.* pp. 274-292; Zahn, *Einl.* I pp. 459-491; *Godet, Introd.* pp. 567-611; Farrar, *St. Paul*, II pp. 607-622; Salmon, *Introd.* pp. 433-452; McGiffert, *Apostolic Age* pp. 399-423; Davidson, *Introd. II* pp. 21-76. Lock (em *Hastings D. B. Artt. I Timothy, II Timothy and Titus.*)

A Primeira Epístola a Timóteo



CONTEÚDO

A Primeira Epístola a Timóteo pode ser dividida em quatro partes:

I. *Introdução* (1.1-20). O apóstolo começa a epístola, lembrando a Timóteo de que ele havia sido deixado em Éfeso para combater as heresias ali presentes (1-10). Ele dirige a atenção de seu filho espiritual ao Evangelho que estava sendo contraditado por aqueles erros, rende graças ao Senhor por ter sido escolhido como um ministro, e incumbe Timóteo de agir em conformidade com este Evangelho (11-20).

II. *Regulamentações Gerais para a Vida da Igreja* (2.1—4.5). Aqui, encontramos orientações para a intercessão pública e para o comportamento de homens e mulheres nas reuniões da igreja, (2.1-15).

Elas são seguidas por uma declaração explícita das qualidades que são necessárias na vida dos bispos e diáconos (3.1-13). O propósito expresso de tais orientações é promover a boa ordem da igreja, o pilar e a base da verdade, essencialmente revelada em Cristo, de que estavam se afastando os falsos irmãos, (3.14—4.5).

III. *Conselhos Pessoais a Timóteo* (4.6—6.2). Aqui, o apóstolo fala do comportamento de Timóteo com relação aos falsos professores (4.6-11); da maneira como ele deveria considerar e desempenhar seus deveres ministeriais (12-16); e da atitude que ele deveria assumir com relação aos membros individuais da igreja, em especial as viúvas, os anciãos e os escravos (5.1—6.2).

IV. *Conclusão* (6.3-21). Agora, o apóstolo desfere outro ataque aos professores hereges (3-10); e exorta Timóteo para que seja fiel ao seu chamado e evite todos os ensinamentos errôneos, dando-lhe orientações especiais com respeito aos ricos (11-21).

CARACTERÍSTICAS

1. Esta carta é uma das epístolas pastorais de Paulo, que assim são chamadas porque foram escritas a pessoas envolvidas no trabalho pastoral e contêm muitas orientações relativas aos deveres pastorais. Elas foram enviadas, não a igrejas, mas a pessoas que ocupavam cargos, instruindo-as sobre como deveriam se comportar na casa de Deus. É evidente, no entanto, que, com a possível exceção de 2 Timóteo, elas não se destinassem exclusivamente às pessoas a quem foram endereçadas, mas também às igrejas em que essas pessoas trabalhavam. (Cf. no que diz respeito a esta epístola, 4.6,11; 5.7; 6.17).

2. Com base no item anterior, esta epístola não é doutrinária, mas prática. Não vemos aqui nenhuma evolução objetiva da verdade, mas orientações claras quanto à sua aplicação prática, em especial considerando as tendências divergentes. A verdade apresentada em epístolas anteriores aqui é representada como a "forma de doutrina" que deve ser o padrão de vida e ação, como "a fé" que deve ser mantida, e como "uma palavra fiel, digna de toda aceitação". A ênfase está, claramente, sobre os requisitos éticos da verdade.

3. A carta enfatiza, como nenhuma outra epístola, a organização externa da igreja. O apóstolo sente que o fim de sua vida se aproxima rapidamente, e por isso, considera necessário apresentar instruções mais detalhadas a respeito das pessoas que ocupam cargos na igreja, para que, quando tiver partido, seus jovens colaboradores e a própria igreja possam saber como essas coisas devem ser administradas.

Entre essas pessoas que ocupam cargos, o apóstolo menciona o ἐπίσκοπος e os πρεσβύτεροι, que são, evidentemente, idênticos, a primeira palavra indicando o seu trabalho, e a segunda, enfatizando a sua idade; os διάκονοι, as γυναῖκες, se 3.11 se refere a diaconisas, o que é muito provável (segundo Ellicott, Alford, White em *Exp. Gk. Test.*), e as χῆραι, capítulo 5, embora seja questionável se essas pessoas realmente ocupavam cargos.

4. Com respeito ao estilo das epístolas pastorais, de modo geral, Huther observa: "Nas demais epístolas de Paulo, a plenitude e abundância dos pensamentos do apóstolo lutam com a expressão, e provocam dificuldades peculiares na exposição. Os pensamentos levam um ao outro, e estão tão interconectados de tantas formas, que, não raramente, o novo pensamento começa antes que tenha sido apresentada uma expressão correta do pensa-

mento anterior. Desta confusão, não há exemplo nas epístolas pastorais. Mesmo nas passagens que mais se aproximam deste estilo confuso, como o início da primeira e da segunda epístolas de Timóteo (Tt 2.11 if.; 3.4 if.) a conexão entre ideias ainda é, de modo geral, simples" (*Comm.* p. 9). Esta avaliação é, de modo geral, correta, embora dificilmente falemos do estilo de Paulo, em outras cartas, como "um estilo confuso".

A PESSOA A QUEM A EPÍSTOLA FOI ESCRITA

Paulo endereça esta carta "a Timóteo, meu verdadeiro filho na fé" (1.2). Encontramos a primeira menção a Timóteo em Atos 16.1, onde ele é apresentado como habitante de Listra. Ele era filho de uma mãe judia e um pai grego, de quem nada mais sabemos. Tanto sua mãe Eunice como sua avó, Lóide, são descritas como cristãs, em 2 Timóteo 1.5. É muito provável que ele tenha sido convertido por Paulo, em sua primeira viagem missionária, uma vez que, já era um discípulo, quando o apóstolo entrou em Listra, em sua viagem. Ele tinha boa reputação em sua cidade natal (At 16.2), e, tendo sido circuncidado por causa dos judeus, se uniu a Paulo e Silas em seus esforços missionários. Passando com os missionários à Europa, e ajudando-os em Filipos, Tessalônica e Bereia, ele ficou com Silas no último lugar mencionado, enquanto Paulo prosseguia em direção a Atenas e Corinto, onde, finalmente, eles se uniram a ele novamente (At 17.14; 18.5. Cf. 1 Ts 3.1). Ali, ele permaneceu com os missionários, e o seu nome aparece com os de Paulo e Silvano, no endereçamento das duas epístolas aos tessalonicenses. A seguir, nós o vemos ajudando o apóstolo, durante a sua longa permanência em Éfeso (At 19.22) de onde foi enviado à Macedônia e Corinto (At 19.21, 22; 1 Co 4.17; 16.10) embora não se saiba ao certo se Timóteo chegou àquela cidade. Ele estava, novamente, em companhia de Paulo, quando 2 Coríntios foi escrita (2 Co 1.1) e acompanhou o apóstolo a Corinto (Rm 16.21) e de volta, no seu retorno, pela Macedônia, à Ásia (At 20.3,4) e provavelmente também a Jerusalém (1 Co 16.3). Ele é, então, mencionado nas epístolas da prisão, o que mostra que ele esteve com o apóstolo em Roma (Fp 1.1; Cl 1.1; Fm 1). A partir de então, não mais temos notícias de Timóteo, até que as epístolas pastorais mostram que ele estava encarregado da igreja de Éfeso (1 Tm 1.3).

De 1 Timóteo 4.14 e 2 Timóteo1.6 sabemos que ele foi consagrado para o ministério por Paulo, com a imposição de mãos, em conformidade com as declarações proféticas do Espírito Santo (1 Tm 1.18) quando,

provavelmente, ele recebeu o título de evangelista (2 Tm 4.5) embora, em 1 Tessalonicenses 2.6 seja classificado de forma menos específica, com Paulo e Silas, como apóstolo. Não sabemos quando esta ordenação formal ocorreu, se no princípio do seu trabalho ou quando ele foi incumbido da igreja de Éfeso.

O caráter de Timóteo é claramente descrito nas Escrituras. A sua prontidão para deixar seu lar e se submeter ao rito da circuncisão revelam a sua renúncia a si mesmo e a sua sinceridade de propósito. Isto é espantoso, uma vez que ele era muito afetuoso (2 Tm 1.4) delicado, e frequentemente enfermo (1 Tm 5.23).

Ao mesmo tempo, era tímido (1 Co 16.10) hesitante em declarar sua autoridade (1 Tm 4.12) e precisava ser advertido contra os desejos da mocidade (2 Tm 2.22) e encorajado na obra de Cristo (2 Tm 1.8). No entanto, foi um servo digno de Jesus Cristo (Rm 16.21, 1 Ts 3.2; Fp 1.1; 2.19-21); e o amado filho espiritual do apóstolo (1 Tm 1.2; 2 Tm 1.2; 1 Co 4.17).

COMPOSIÇÃO

1. *Motivação e Propósito.* Esta carta foi motivada pela necessária partida de Paulo, de Éfeso à Macedônia (1.3) a preocupação de que ele poderia estar ausente por um período mais longo do que a princípio esperava (3.14,15) e a dolorosa consciência de que erros traiçoeiros estavam ameaçando a igreja de Éfeso. Uma vez que Timóteo tinha conhecimento dessas heresias, o apóstolo se refere a elas somente em termos gerais, que não transmitem nenhuma ideia quanto ao seu verdadeiro caráter. As pessoas que as propagavam eram membros proeminentes da igreja, possivelmente até talvez ocupassem cargos (1.6,7,20; 3.1-12; 5.19-25). A sua heresia tinha, basicamente, um caráter judaico (1.7) e provavelmente resultava de um exagero nas exigências da Lei, uma aplicação equivocada de ideias cristãs e um conhecimento superficial de especulação oriental. Essas pessoas afirmavam ser professores da Lei (1.7) enfatizavam muito os mitos e as genealogias (1.4; 4.7) orgulhavam-se de ser como os rabinos em conhecimentos especiais (6.20); e, talvez supondo que a matéria fosse o mal, ou, pelo menos, a sede do mal, propagavam um falso asceticismo que proibia o casamento e requeria a abstinência de determinados alimentos (4.3) e ensinavam que a ressurreição já havia acontecido, provavelmente reconhecendo apenas uma ressurreição espiritual (2 Tm 2.18). A incumbência confiada a Timóteo, portanto, era difícil, e por isso o apóstolo julgou necessário escrever esta epístola.

Em conexão com a situação descrita, o propósito de Paulo era duplo. Em primeiro lugar, ele desejava encorajar Timóteo. Este irmão, sendo jovem e de disposição tímida, precisava, e muito, da palavra animadora do apóstolo. E, em segundo lugar, o seu objetivo era orientar a batalha de Timóteo contra as falsas doutrinas que se haviam disseminado na igreja. Possivelmente, ele também desejava impedir o caos que essas doutrinas poderiam ocasionar, se aqueles que as ensinavam pudessem ocupar cargos, e por isso coloca tanta ênfase na cuidadosa escolha das pessoas para os cargos, e na necessidade de censurá-las, caso agissem mal.

2. *Época e Lugar*. A epístola mostra que Paulo havia partido de Éfeso, rumo à Macedônia, com a intenção de retornar em breve. E foi prevendo alguma demora que escreveu esta carta a Timóteo. Por isso, podemos ter certeza de que ela foi escrita em algum lugar na Macedônia.

Mas a ocasião em que o apóstolo escreveu esta carta não é fácil de determinar. Em que ocasião Paulo partiu de Éfeso, rumo à Macedônia, deixando Timóteo para trás? Não foi depois da sua primeira visita a Éfeso (At 18.20,21) pois naquela ocasião, o apóstolo não partiu rumo à Macedônia, mas a Jerusalém.

Tampouco foi quando ele deixou Éfeso, na sua terceira viagem missionária, depois de ter residido ali durante três anos, uma vez que naquela ocasião Timóteo não foi deixado para trás, mas foi enviado antes dele a Corinto (At 19.22; 1 Co 4.17). Alguns estão propensos a pensar que devemos supor uma visita de Paulo à Macedônia, durante a sua residência em Éfeso, uma visita que não está registrada no livro de Atos dos Apóstolos. Mas, então, precisamos também encontrar ali ocasião para a viagem do apóstolo a Creta, uma vez que é improvável que a epístola de Paulo a Tito tenha sido separada de 1 Timóteo por um grande intervalo de tempo. E a isto, devemos acrescentar uma viagem a Corinto.

Esta teoria é muito improvável, tendo em vista o tempo que Paulo passou em Éfeso, em comparação com a obra que ele realizou ali, e o total silêncio de Lucas a respeito dessas visitas. Devemos datar a carta como tendo sido redigida em algum momento entre o primeiro aprisionamento de Paulo e o segundo. Esse momento foi, muito provavelmente, depois da viagem do apóstolo à Espanha, uma vez que na única ocasião anterior em que ele visitou Éfeso, depois de sua soltura da prisão, ele veio à cidade passando pela Macedônia, e, portanto, provavelmente não teria intenção de retornar para lá imediatamente. É provável que a carta deva ser datada de, aproximadamente, 65 ou 66 d.C.

A IMPORTÂNCIA CANÔNICA

Não havia a menor dúvida, na igreja antiga, quanto à canonicidade desta epístola. Encontramos menções mais ou menos claras à sua linguagem em Clemente de Roma, Policarpo, Hegésipo, Atenágoras e Teófilo. Ela fazia parte das versões Siríaca e latinas e foi atribuída a Paulo pelo Fragmento Muratoriano. Irineu, Clemente de Alexandria e Tertuliano a citam, nominalmente, e Eusébio a reconhece entre os textos canônicos geralmente aceitos.

O grande valor permanente da epístola está no fato de que ela ensina à igreja de todas as gerações como uma pessoa — em especial uma pessoa que tenha um cargo na igreja — deve se comportar na casa de Deus, sustentando a fé, guardando a sua preciosa confiança dos ataques das falsas doutrinas, combatendo o mal que se encontra na herança do Senhor, e conservando a boa ordem na vida da igreja. "Ela testemunha", diz Lock (*Hastings D. B.* Art. I Timothy) "que uma concepção altamente ética e espiritual da religião é consistente e salvaguardada por cuidadosas regulamentações que tratam da adoração, dos rituais e do ministério organizado. Não há oposição entre o interior e o exterior, entre o espírito e o corpo organizado".

A Segunda Epístola a Timóteo



CONTEÚDO

O conteúdo desta epístola se divide em três partes:

I. *Considerações para Fortalecer a Coragem de Timóteo* (1.1—2.13). Depois da saudação (1, 2), o apóstolo incentiva Timóteo a avivar o seu dom ministerial, a ser ousado no sofrimento, e a se apegar à verdade que lhe foi confiada (3—14). Reforçando estes apelos, ele aponta para o exemplo de punição aos infiéis e para o exemplo estimulante de Onesíforo (15—18). Além disso, Paulo o exorta a ser forte no poder da graça, a transmitir o verdadeiro ensinamento a outras pessoas, e a estar pronto para enfrentar o sofrimento (2.1-13).

II. *Exortações Principalmente a Respeito dos Ensinamentos de Timóteo* (2.14—4.8). Timóteo deveria incentivar os cristãos para que evitassem discussões inúteis e ociosas, e deveria ensinar a verdade, evitando conversas vãs 14—21. Também deveria evitar as paixões juvenis, investigações tolas, e falsos professores que, com propósitos egoístas, convertem a verdade de Deus em injustiça (2.22—3.9). Timóteo também é exortado a permanecer leal aos seus ensinamentos passados, sabendo que os sofrimentos virão a todo soldado fiel, e que os enganadores ficarão ainda piores (10—17); e a desempenhar todo o seu dever como evangelista, com sobriedade e coragem, especialmente uma vez que Paulo agora está prestes a ser oferecido (4.1-8).

III. *Recordações Pessoais* (4.9-22). Paulo pede que Timóteo venha a Roma logo, trazendo Marcos e também sua capa e seus livros, e que evite Alexandre (9—15). Ele fala que foi abandonado pelos homens, fala da proteção que o Senhor lhe propiciou, e da sua confiança em relação ao futuro (16—18). Com saudações especiais, uma menção adicional aos seus colaboradores e uma saudação final, o apóstolo conclui a sua carta (19—22).

CARACTERÍSTICAS

1. A segunda epístola a Timóteo é a mais pessoal das epístolas pastorais. Em termos de doutrina, ela não tem grande importância, embora contenha a mais vigorosa passagem de prova para a inspiração das Escrituras. De modo geral, o pensamento se concentra em Timóteo, o fiel colaborador de Paulo, a quem o apóstolo encoraja na presença de grandes dificuldades, a quem inspira a nobres e abnegados esforços no reino de Deus, e a quem exorta para que batalhe valorosamente na milícia espiritual contra os poderes das trevas, para que possa receber um eterno galardão.

2. Esta é a última epístola de Paulo, o canto do cisne do grande apóstolo, depois de uma vida de devoção a uma causa nobre, uma vida de serviço cristão. Aqui, nós o vemos, com o trabalho concluído, diante de uma morte de mártir.

Olhando para o passado, seu coração se enche de gratidão, pela graça de Deus que o salvou do abismo que se abria aos seus pés, que o chamou e capacitou para que fosse um mensageiro da cruz, que o protegeu quando havia perigos que o ameaçavam, e que coroou o seu trabalho com ricos frutos espirituais. E, quando dirige seus olhos para o futuro, uma calma tranquilidade e uma alegre esperança são a força de sua alma, pois ele sabe que a firme fundação de Deus resistirá, uma vez que o Senhor punirá os malfeitores e será o eterno galardão de seus filhos. Ele já tem visões do reino celestial, da glória eterna, do Juiz justo que virá, e da coroa da justiça, a bendita herança de todos os que amam a aparição de Cristo.

COMPOSIÇÃO

1. *Motivação e Propósito.* A ocasião imediata para a escrita desta epístola foi o pressentimento que o apóstolo teve da rápida aproximação de seu fim. Ele estava ansioso para que Timóteo viesse vê-lo logo, trazendo Marcos consigo. É muito provável que ele desejasse dar ao seu filho espiritual algum conselho paternal e algumas instruções práticas, antes de sua partida. Mas nós sentimos que apenas isso não exigiria uma carta como 2 Timóteo realmente é. É preciso levar em consideração outro fator. Paulo não tinha certeza de que Timóteo conseguiria chegar a Roma antes da sua morte, e ainda assim percebeu que a condição da igreja de Éfeso, o perigo a que Timóteo estava exposto ali, e a importância do trabalho confiado a

este jovem ministro, exigiam uma palavra de conselho apostólico, encorajamento e exortação. Parece que a igreja de Éfeso estava ameaçada de perseguição (1.8; 2.3, 12; 3.12; 4.5) e a heresia a que o apóstolo se referiu, em sua primeira epístola, evidentemente ainda prevalecia no círculo de crentes. Havia aqueles que tinham contendas de palavras (2.14), que eram profanos 2.16, corruptos de entendimento 3.8 que alimentavam as questões loucas e sem instrução (2.23) e as fábulas (4.4) que tendiam a um padrão inferior de moralidade (2.19) e ensinavam que a ressurreição já havia acontecido (2.18).

Por isso, esta epístola tem dois objetivos. O apóstolo quer avisar Timóteo da sua iminente partida, informá-lo de suas experiências passadas em Roma e de sua atual solidão, e exortá-lo a vir rapidamente. Além disso, no entanto, o apóstolo deseja fortalecer seu filho espiritual, em vista da melancolia cada vez mais profunda de tentações, provações e perseguições, que ameaçavam a igreja, de fora para dentro; e fortalecê-lo contra o perigo ainda mais triste da heresia e apostasia que estava à espreita entre o rebanho. Timóteo é exortado a apegar-se firmemente à fé (1.5,13); a suportar as aflições, como bom soldado de Jesus Cristo (2.3-10); a evitar toda forma de heresia 2.16-18; a instruir com mansidão aqueles que permanecerem no Evangelho 2.24-26; e a perseverar nas coisas que havia aprendido (3.14-17).

2. *Época e Lugar.* O versículo 1.17 deixa evidente que esta carta foi escrita em Roma. O apóstolo era, novamente, um prisioneiro na cidade imperial. Embora não tenhamos certeza absoluta, consideramos provável que ele tenha sido preso, pela segunda vez, em Trôade, no ano 67d.C. A situação em que ele se encontra em Roma é bastante diferente da que exibem outras epístolas do cativeiro. Agora, ele é tratado como um criminoso comum (2.9); os seus amigos asiáticos se afastaram dele, com a exceção de Onesíforo (1.15); os amigos que estiveram com ele durante o seu primeiro aprisionamento agora estão ausentes (Cl 4.10-14; 2 Tm 4.10-12); e a perspectiva do apóstolo é totalmente diferente da que encontramos em Filipenses e Filemom.

É impossível dizer quanto tempo o apóstolo havia estado na prisão quando escreveu esta epístola, mas com base no fato de que havia tido uma audiência (4.16) [que não pode ser uma referência à do primeiro aprisionamento, cf. Fp, 1.7, 12-14], e também com base no fato de que Paulo esperava ser oferecido logo, deduzimos que ele escreveu a carta em uma data próxima ao final do seu aprisionamento, isto é, no outono de 67 d.C.

A IMPORTÂNCIA CANÔNICA

O caráter canônico desta epístola nunca foi motivo de dúvidas por parte da igreja; e o testemunho com respeito ao seu uso imediato e geral não é, de maneira alguma, deficiente. Há sinais claros de seu linguajar em Clemente de Roma, Inácio, Policarpo, Justino Mártir, Atos de Paulo e Tecla, e Teófilo de Antioquia.

A carta está incluída em todos os manuscritos, nas versões antigas e nas Listas das epístolas Paulinas. O Fragmento Muratoriano a menciona como obra de Paulo, e a partir do fim do século II, ela é citada nominalmente.

A epístola tem certo valor doutrinário permanente, uma vez que contém a mais importante passagem de prova em favor da inspiração das Escrituras (3.16) e também significado histórico permanente, pelo fato de que contém o mais claro testemunho das Escrituras da vida de Paulo, depois do seu primeiro aprisionamento romano. Mas Lock, na verdade, diz que "o seu principal interesse é de caráter, e dela emergem dois retratos". Temos aqui (1) o retrato do ministro cristão ideal, ocupado e engajado na obra do seu Mestre, confessando o seu nome, proclamando a sua verdade, apascentando as suas ovelhas, defendendo a sua herança, e combatendo os poderes do mal; e (2) o "retrato do ministro cristão, com seu trabalho concluído, diante da morte. Ele aquiesce alegremente no presente, mas seus olhos estão voltados, na maior parte do tempo, ao passado ou ao futuro". (Lock em *Hastings D. B.* Art. II Timothy). Ele é grato pela obra que pôde fazer, e espera, serenamente, o dia de sua coroação.

A Epístola a Tito



CONTEÚDO

O conteúdo desta epístola pode ser dividido em três partes:

I. *Instruções a Respeito da Nomeação de Ministros* (1.1-16). Depois da saudação inicial (1-4), o apóstolo lembra Tito de sua instrução anterior sobre a indicação de presbíteros 1.5. Ele enfatiza a importância de um elevado caráter moral em um bispo, para que essa pessoa possa manter a doutrina e refutar os oponentes que desencaminham os demais e, afirmando conhecer a Deus, o negam com suas palavras (vv. 6-16).

II. *Orientações quanto ao Ensinamento de Tito* (2.1-3.11). Paulo deseja que Tito incentive todas as diferentes classes presentes na igreja de Creta, a saber, os velhos e as idosas, os homens e mulheres mais jovens, e os escravos, para que vivam em harmonia com os ensinamentos do Evangelho, uma vez que todos estavam instruídos pela graça salvadora de Deus para se elevarem acima do pecado e viverem uma vida piedosa (2.1-14).

Quanto ao seu relacionamento com o mundo exterior, Tito deve ensinar os crentes a se sujeitarem às autoridades, e serem gentis com todos os homens, lembrando-se de que Deus os libertou dos antigos vícios pagãos, para que sejam para os outros um exemplo de vidas nobres e úteis (3.1-8). O próprio Tito deve evitar questionamentos tolos e rejeitar os hereges que se recusam a ouvir as suas admoestações (vv. 9-11).

III. *Detalhes Pessoais* (3.12-15). Instruindo Tito para que venha ter com ele em Nicópolis, depois que Ártemas ou Tíquico tivesse chegado a Creta, e que traga consigo Zenas e Apolo, Paulo conclui sua carta, com uma saudação final.

CARACTERÍSTICAS

1. Como as outras epístolas pastorais, esta carta também tem natureza pessoal. Ela não se dirigia a nenhuma igreja individualmente, nem a um grupo de igrejas, mas a uma única pessoa, um dos filhos espirituais de Paulo e colaboradores na obra do Senhor. Ao mesmo tempo, ela não é tão pessoal como 2 Timóteo, mas tem distintamente um caráter semi-privado. É perfeitamente evidente, com base na própria epístola (cf. 2.15) que o seu ensinamento também fosse destinado à igreja de Creta a que Tito servia.

2. Esta carta é, de muitas maneiras, semelhante a 1 Timóteo, o que se deve ao fato de que as duas foram escritas aproximadamente na mesma ocasião, e foram motivadas por situações muito similares. Ela é mais curta que a outra epístola, mas abrange praticamente os mesmos temas. Não encontramos nela nenhuma novidade quanto aos ensinamentos doutrinários das outras epístolas de Paulo; na realidade, ela contém pouco ensinamento doutrinário, além das declarações abrangentes a respeito da doutrina da graça, em 2.11-14 e 3.4-8. A primeira dessas passagens é um clássico *locus*. O principal interesse da epístola é eclesiástico e ético, e ela dedica especial consideração ao governo da igreja e à vida moral de seus membros.

A PESSOA A QUEM A EPÍSTOLA FOI ESCRITA

Paulo endereçou a carta a "Tito, meu verdadeiro filho, segundo a fé comum" 1.4. Não encontramos Tito no livro de Atos dos Apóstolos, o que é muito notável, porque ele era um dos mais confiáveis companheiros de Paulo. Por esta razão, alguns supõem que ele deve ser identificado como algum dos outros colaboradores de Paulo, Timóteo, Silas ou Justo (At 18.7). Mas nenhuma dessas pessoas satisfaz as condições.

Tito é mencionado, pela primeira vez, em Gálatas 2.1,3, onde lemos que ele era um grego, que não foi obrigado a submeter-se à circuncisão, para que Paulo não desse aos seus inimigos algo de que acusá-lo. Com base em Tito 1.4 concluímos que ele era um dos convertidos do apóstolo, e Gálatas 2.3 nos informa de que ele acompanhou Paulo ao Concílio de Jerusalém. Segundo alguns, a expressão ὁ σὺν ἐμόι nesta passagem sugere que Tito também estava com Paulo, quando ele escreveu a epístola aos gálatas, mas a dedução não é justificada. Provavelmente, foi ele que levou 1 Coríntios ao seu destino (2 Co 2.13) e depois de voltar para junto de Paulo,

foi enviado novamente a Corinto, para concluir a coleta pelos santos da Judeia (2 Co 8.16 if).É provável que Tito também tenha sido o portador de 2 Coríntios. A próxima ocasião em que ouvimos falar dele é quando está na igreja de Creta, responsável pela(s) igreja(s) que ali tinham sido fundadas (Tt 1.4, 5), e Paulo lhe pede que venha ter com ele, em Nicópolis (3.12). Evidentemente, Tito esteve com o apóstolo na parte inicial de seu segundo aprisionamento, mas logo o deixou, indo para a Dalmácia, ou atendendo a um pedido do apóstolo, ou contra o desejo dele.As tradições a respeito de sua vida, depois disso, têm valor duvidoso.

Se compararmos 1 Timóteo 4.12 com Tito 2.15, temos a impressão de que Tito era mais velho que seu colaborador de Éfeso. A timidez do último não caracterizava o primeiro. Embora Timóteo tivesse ido a Corinto, aparentemente, com alguma hesitação (1 Co 16.10), Tito não se acovardou diante da delicada tarefa de completar a coleta pelos santos da Judeia, mas a empreendeu de bom grado (2 Co 8.16, 17). Ele estava cheio de entusiasmo pelos coríntios, isento de motivações erradas em sua obra entre eles, e seguia os passos do apóstolo (2 Co 12.18).

COMPOSIÇÃO

1. *Motivação e Propósito.* A motivação para a escrita desta epístola está no desejo de Paulo de que Tito venha ter com ele, em um futuro próximo, e na condição da(s) igreja(s) de Creta, cuja origem é obscura. Provavelmente, a ilha foi evangelizada logo depois do primeiro Pentecostes, por aqueles cretenses que se converteram em Jerusalém (At 2.11). Durante a última parte de sua vida, Paulo visitou a ilha e fez determinações para a organização externa da(s) igreja(s) dali. Quando deixou a ilha, confiou esta importante tarefa a seu filho espiritual, Tito 1.5. A(s) igreja(s) consistia(m) de judeus e gentios (1.10), de diferentes idades e classes sociais (2.1-10). Os cretenses não tinham uma reputação muito boa (1.12), e alguns deles não acreditavam em seu próprio caráter mesmo depois que haviam se convertido a Cristo. Aparentemente, os erros que haviam se infiltrado na(s) igreja(s) eram muito similares àqueles com que Timóteo teve que lidar em Éfeso, embora, provavelmente, o elemento judaísta ainda fosse mais proeminente neles (1.10,11,14; 3.9).

O objetivo de Paulo, ao escrever esta carta, é convocar Tito para que venha ter com ele, tão logo outra pessoa tenha assumido o seu lugar; para dar-lhe orientações a respeito da ordenação de presbíteros nas diferentes cidades;

para adverti-lo a respeito dos hereges na ilha; e guiá-lo, em seu ensinamento e em suas atitudes, com aqueles que não aceitavam a sua palavra.

2. *Época e Lugar.* A respeito da época em que esta epístola foi escrita, não há unanimidade.

Aqueles que creem na autenticidade da carta, e, ao mesmo tempo, defendem um único período de prisão em Roma, buscam um lugar para esta carta na vida de Paulo, segundo o que conhecemos do livro de Atos. Segundo alguns, ela foi escrita durante a primeira estada do apóstolo em Corinto, de onde, nesse caso, ele deve ter feito uma viagem a Creta; outros opinam que a carta foi escrita em Éfeso, depois que Paulo deixou Corinto, tendo visitado Creta no caminho a Éfeso. Mas a palavra "ficou" em Atos 18.11 parece invalidar uma viagem de Corinto a Creta. Além disso, essas duas teorias não explicam o relacionamento entre Paulo e Apolo, pressuposto nesta carta (3.13). Outros, ainda, atribuem à visita a Creta e à escrita desta carta alguma ocasião entre os anos 54 a 57 d.C., quando o apóstolo residia em Éfeso, mas esta hipótese também está carregada de objeções insuperáveis. A epístola deve ter sido escrita no intervalo entre o primeiro aprisionamento do apóstolo e o segundo, e supondo que o inverno de 3.13 seja o mesmo de 2 Timóteo 4.21, provavelmente na primeira metade do ano 67 d.C. Não temos como determinar onde a carta foi escrita, embora algo possa ser dito em favor de Éfeso.

A IMPORTÂNCIA CANÔNICA

Desde o princípio, a igreja aceitou esta epístola como canônica. Há passagens em Clemente de Roma, Inácio, Barnabas, Justino Mártir e Teófilo que sugerem dependência literária.Além disso, a carta é encontrada em todos os manuscritos, e também nas versões Siríaca e latinas, e é mencionada no Fragmento Muratoriano. Irineu, Clemente de Alexandria e Tertuliano citam-na pelo nome. O valor permanente desta carta é, em alguns aspectos, bastante similar ao de 1 Timóteo. Ela tem importância histórica, pelo fato de que nos informa da propagação do cristianismo na ilha de Creta, uma informação que não podemos obter de nenhuma outra fonte bíblica. Como 1 Timóteo, ela enfatiza, para todas as gerações futuras, a necessidade da organização na igreja e as qualificações especiais para as pessoas que ocupam cargos. Ela é singular porque nos apresenta o valor educativo da graça de Deus para a vida de cada pessoa: homens e mulheres, jovens e idosos, escravos e livres.

A Epístola a Filemom

CONTEÚDO

Podemos distinguir três partes nesta curta carta:

I. *A Introdução* (vv.1-7). A introdução contém o endereçamento, a costumeira bênção e uma ação de graças pela caridade de Filemom, cujo crescimento Paulo espera, porque alivia, e muito, os santos.

II. *O Pedido* (vv. 8-21). Em vez de ordenar, o apóstolo vem a Filemom com um pedido, para que ele receba de volta o escravo convertido, Onésimo, e o perdoe pelos seus atos errados. Paulo reforça o seu pedido apontando para a conversão de Onésimo e a sua própria disposição de compensar Filemom pelo que havia perdido, ainda que ele próprio [Paulo] pudesse pedir a compensação de Filemom; e confia que Filemom fará mais do que ele pede.

III. *Conclusão* (vv. 22-25). Confiando que será libertado, o apóstolo pede que Filemom se prepare para acolhê-lo. Com saudações de seus fiéis colaboradores e uma saudação final, ele conclui a sua carta.

CARACTERÍSTICAS

1. Esta carta é intimamente relacionada com a epístola que foi enviada à igreja dos colossenses. Elas foram escritas na mesma ocasião, foram enviadas à mesma cidade e, com uma única exceção (a de Justo), contêm saudações idênticas. Ao mesmo tempo, ela é diferente da Epístola direcionada aos Colossenses, pelo fato de que é uma carta particular. Mas ela não se destina a um único indivíduo, mas a uma família e aos crentes de sua casa.

2. A carta também é caracterizada por sua grande delicadeza e tato. Ela apresenta fortes evidências de cortesia cristã, e, portanto, tem sido chamada de "a epístola cortês". Nela, vemos Paulo, o cortês, lidando com uma questão delicada com tremenda habilidade. Embora possa ordenar, ele prefere pedir que Filemom perdoe e receba novamente o seu antigo escravo. Com muito tato, ele se refere ao benefício espiritual que resultou do que poderia ser considerado uma perda material. De maneira delicada, Paulo lembra Filemom da dívida que tem para com o apóstolo, e expressa a sua confiança de que esse irmão em Cristo faria mais do que ele lhe pedira.

AUTORIA

Marcião inclui esta carta em sua coletânea paulina, e o Fragmento Muratoriano também a atribui a Paulo. Tertuliano e Orígenes a citam nominalmente, e Eusébio a reconhece entre as cartas de Paulo. Além disso, a epístola tem todas as características de um autêntico texto paulino. Ela se autoconfirma, contém a bênção paulina usual, a sua ação de graças e saudação, revela o caráter do grande apóstolo e exibe, claramente, o seu estilo.

No entanto, nem mesmo esta epístola curta e admirável obteve reconhecimento universal. Baur a rejeitou por sua íntima relação com Colossenses e Efésios, que ele considerou uma fraude. Ele a chamou de "o embrião de um romance cristão", como o de Clementine Recognitions, com a tendência de mostrar que aquilo que se perde na terra se ganha no céu. Ele também objeta pelo fato de que a epístola contém sete palavras que Paulo não usa em nenhuma outra passagem. Weizsacker e Pfleiderer estão propensos, de certa forma, a apoiar Baur. Eles comprovam o caráter alegórico da carta no nome Onésimo = proveitoso, útil. Pfleiderer opina que esta curta carta pode ter acompanhado, como uma nota, a Epístola aos Colossenses, para exemplificar, como um exemplo fictício, os preceitos sociais contidos naquela epístola. Essa crítica não deve ser levada a sério. Hilgenfeld pensa que Baur não conseguiu exibir a probabilidade de sua explicação. E Renan diz: "Somente Paulo poderia ter escrito esta pequena obra-prima".

A PESSOA A QUEM A EPÍSTOLA FOI ESCRITA

A carta é endereçada "ao amado Filemom, nosso cooperador, e à nossa irmã Áfia, e a Arquipo, nosso companheiro, e à igreja que está em tua casa" (vv. 1,2).

Pouco se sabe a respeito deste Filemom. Ele era, evidentemente, um habitante de Colossos (Cl 4.9) e, aparentemente, pertencia à classe rica. Ele tinha escravos, recebia um círculo de amigos em sua casa, e poderia preparar um alojamento para Paulo (v. 22). A sua generosidade era famosa (v. 5-7) e ele se fazia útil no serviço cristão. Filemom foi convertido por Paulo (v. 19), provavelmente durante os três anos em que o apóstolo residiu em Éfeso. Áfia é, em geral, considerada a esposa de Filemom, ao passo que muitos consideram Arquipo como seu filho. Em Colossenses 4.17 percebemos que Arquipo tinha um cargo na igreja. Possivelmente, estava ocupando, temporariamente, a posição de Epafras. A expressão "igreja que está em tua casa" se refere, sem dúvida, aos cristãos de Colossos que se congregavam na casa de Filemom para adorar.

COMPOSIÇÃO

1. *Motivação e Propósito.* A motivação para a escrita desta epístola é claramente indicada na própria carta. Onésimo, o escravo de Filemom, fugiu e, aparentemente, enganou seu senhor (vv. 18,19).

Ele fugiu para Roma, onde, de alguma maneira é inútil imaginar como — se encontrou com Paulo, a quem poderia ter conhecido desde os tempos em que Paulo residiu em Éfeso. O apóstolo foi essencial para convertê-lo e mostrar-lhe o seu mau caminho (v. 10) e embora tivesse, de bom grado, ficado com ele para o trabalho, mandou-o de volta a Colossos, em deferência às reivindicações de Filemom. No entanto, ele não enviou o escravo de mãos vazias, mas lhe entregou uma carta de recomendação, na qual informa Filemom a respeito da mudança que se operou em Onésimo, pela qual o antigo escravo se tornou um irmão, e pede uma recepção favorável na família de seu senhor e no círculo que se congregava em sua casa para adorar, e até mesmo indica como seria bom emancipá-lo.

2. *Época e Lugar.* A respeito dos comentários sobre a época e lugar da escrita, confira o que foi dito a respeito da Epístola aos Efésios.

A IMPORTÂNCIA CANÔNICA

Esta epístola é raramente citada pelos pais da Igreja Primitiva, o que se deve, sem dúvida, à sua brevidade e à sua falta de conteúdo doutrinário.

A carta é reconhecida por Marcião e pelo Fragmento Muratoriano, e está contida nas antigas versões Siríaca e latinas. Tertuliano a cita mais de uma vez, mas não há sinal dela em Irineu e Clemente de Alexandria. Eusébio a classifica com a Homologoumena e Jerônimo argumenta extensivamente contra aqueles que se recusavam a aceitá-la como paulina.

A igreja nunca duvidou da sua canonicidade. A importância permanente desta pequena carta é tanto psicológica como ética. Ela nos mostra Paulo, correspondendo-se de maneira amistosa com um irmão em Cristo, e nos apresenta um vislumbre novo do seu caráter, o caráter de um cavalheiro perfeito, modesto, refinado, habilidoso e completamente firme — um caráter digno de ser imitado. Além disso, ela nos revela como Paulo, em vista da unidade, da ligação e da liberdade que temos com Jesus Cristo e em Jesus Cristo, lida com a desconcertante questão da escravidão. Ele não exige a abolição da instituição, uma vez que o momento para uma medida tão drástica ainda não era chegado, mas sugere, claramente, a emancipação, como o resultado natural da obra redentora de Cristo.

A Epístola aos Hebreus



CONTEÚDO

Nesta epístola, podemos identificar cinco partes.

I. *A Superioridade de Cristo como Mediador* (1.1—4.16). O autor começa dizendo que a revelação do Novo Testamento foi mediada pelo próprio Filho de Deus, que é muito superior aos anjos (1.1-14); cuja revelação somente se pode negligenciar correndo riscos para a própria alma (2.1-4), e em quem, e por cujo intermédio, o ideal do homem é realizado através do sofrimento (vv. 5-18). A seguir, ele ressalta que Cristo é mais que Moisés, assim como o construtor é maior que a construção, e o filho é superior ao servo (3.1-6). Por esta razão é necessário que ouçamos a sua voz, uma vez que a incredulidade nos priva das bênçãos da salvação, como podemos ver claramente na história de Israel, (vv. 7-19). Eles não foram trazidos ao repouso por Josué, de modo que a promessa ainda não foi cumprida, e devemos nos empenhar em entrar nesse repouso, buscando forças no nosso grande sumo sacerdote (4.1-16).

II. *Cristo é o Verdadeiro Sumo Sacerdote* (5.1—7.28). Como cada sumo sacerdote, Cristo foi tirado de entre os homens para representá-los na adoração, e foi chamado por Deus Pai (5.1-5); mas, diferentemente deles, Ele foi feito Sacerdote segundo a ordem de Melquisedeque, e assim se tornou o Autor da salvação eterna para aqueles que o obedecem (vv. 6-10). Uma vez que os leitores ainda não eram capazes de entender tudo o que pudesse ser dito a respeito do sacerdócio de Cristo, segundo a ordem de Melquisedeque, o autor os exorta para que continuem buscando o conhecimento perfeito, para que evitem a apostasia, e que sejam diligentes para herdar, com fé e paciência, as promessas do Deus, sempre fiel (5.1—6.20). Voltando agora ao assunto, o autor descreve o caráter singular de Melquisedeque (7.1-10), e compara o sacerdócio de Cristo com o da ordem de Arão, com respeito à

descendência da carne (Levi — Judá), (vv. 11-14); permanência (temporal — eterna) (vv. 15-19); solenidade e peso (sem juramento — com juramento) (vv. 20-22); números (muitos — um) (vv. 23-24); e então declara a necessidade que temos de tal Sumo Sacerdote (vv. 25-28).

III. *A Proeminência do Novo Concerto, Mediado por Jesus Cristo* (8.1—10.18). Como Sumo Sacerdote, Cristo está agora servindo no céu, do qual o tabernáculo na terra era apenas um prenúncio, uma vez que Ele é o Mediador, não do Antigo Concerto, mas do Novo (8.1-13). Os serviços ordenados e o santuário da antiga dispensação eram meros símbolos do tempo então presente, e apontavam para os melhores serviços que Cristo, o mediador do Novo Concerto, realizaria no santuário celestial, uma vez que Ele não entraria com o sangue de novilhos e bodes, mas com o seu próprio sangue, trazendo assim a redenção eterna (9.1-28). Os sacrifícios da antiga dispensação não podiam remover o pecado, e, por isso, Cristo se ofereceu para a nossa purificação e para nos propiciar acesso ao trono de Deus (10.1-18).

IV. *Aplicação das Verdades Apresentadas e Epílogo Pessoal* (10.19—13.25). O autor exorta os leitores para que se aproximem de Deus com confiança, e os adverte contra a apostasia, lembrando-os de suas consequências e de sua anterior tolerância, e assegurando-lhes de que os justos viverão pela fé 10.19-39. Ele exemplifica isso, apresentando uma longa lista de heróis que triunfaram na fé (11.1-40).

Em vista desses exemplos, ele os incentiva, para que suportem o sofrimento, que é um sinal de sua filiação, e serve à sua santificação, e os adverte para que não desprezem a graça de Deus (12.1-17). Como eles receberam privilégios muito maiores que os santos do Antigo Testamento, devem se empenhar para servir a Deus de maneira aceitável, com reverência e temor piedoso (vv. 18-29). A seguir, vêm algumas exortações em geral, a respeito da hospitalidade, casamento, contentamento, seguir os passos dos professores, e a necessidade de proteção de doutrinas estranhas (13.1-17); e então, o autor conclui a carta, com algumas observações pessoais e saudações (vv. 18-25).

CARACTERÍSTICAS

1. A Epístola aos Hebreus não tem a aparência de carta dos textos reconhecidamente paulinos. Ela não contém o nome do autor, nem os nomes dos des-

tinatários. E se não fosse por algumas observações pessoais (10.34; 13.18,25) e pelas saudações que concluem a epístola, poderíamos considerar este texto mais como um tratado, e não como uma epístola. Deissmann, que enfatiza o caráter não literário das composições reconhecidamente paulinas, e insiste que devem ser consideradas como cartas reais, considera este texto como uma epístola, e não uma carta, e pensa que é muito importante reconhecer o seu caráter literário. Ele diz: "ela é, historicamente, o mais antigo exemplo de literatura cristã artística" (*Light from the Ancient East,* p.64 f.; 236 f.; 243).

2. O ensinamento deste livro tem uma relação singular com a do Antigo Testamento.

O livro não considera a Lei como um conjunto de mandamentos, impostos para a obediência do homem, mas como um sistema de ritual, proporcionado pela misericórdia de Deus; e revela, claramente, a sua insuficiência como uma instituição para a remoção do pecado, uma vez que ele poderia apenas remover a contaminação cerimonial, e não purificar o coração. Em harmonia com esta divergência do conceito predominante da Lei que Paulo tinha, esta carta não considera, como as cartas reconhecidas de Paulo, a Lei como um episódio que intervém temporariamente, por causa do pecado, entre a promessa e o seu cumprimento, mas como uma representação típica, uma revelação primitiva das bênçãos para as quais a promessa apontava.

Nela, a imagem das realidades do Novo Testamento mal é vista, ela é o botão que, gradualmente, evolui em uma bela flor. As realidades que respondem às sombras do Antigo Testamento são descritas em detalhe, e, por isso, esta epístola é, para todas as gerações, o inspirado comentário sobre o ritual do Antigo Concerto, iluminando as páginas de Levítico com forte luz. Devemos ter em mente que as palavras *tipo* e *antítipo* são empregadas de uma maneira incomum nesta carta; o seu significado está, de certa forma, invertido. Os lugares santos do tabernáculo terreno são chamados ἀντίτυπα do verdadeiro e celestial (9.24), e segundo esse uso, o segundo é, naturalmente o tipo do primeiro (cf. 8.5).

3. Esta carta é peculiar, também, na maneira como cita o Antigo Testamento. Enquanto nos textos que trazem o nome de Paulo as citações são, parcialmente, da versão hebraica e, em parte, da Septuaginta, nesta epístola eles derivam, uniformemente, do texto grego.

Além disso, as fórmulas de citação são diferentes das encontradas nas outras cartas. Embora essas atribuam as passagens, de modo geral, a seus

autores humanos, exceto nos casos em que Deus fala na primeira pessoa, no Antigo Testamento, a nossa epístola, com poucas exceções, as atribui ao seu autor principal, isto é, a Deus ou ao Espírito Santo, oferecendo, desta maneira, prova inquestionável da crença do autor na inspiração das Escrituras.

4. O idioma desta epístola é o melhor grego literário do Novo Testamento. Não vemos o autor lutando, por assim dizer, com uma linguagem limitada para expressar a abundância dos pensamentos que se acumulam dentro dele. Não há construções interrompidas, não há sentenças fragmentadas, e, embora haja alguns parênteses, eles não perturbam a ideia (cf. 11.38; 12.20, 21).

Todas as sentenças são igualmente equilibradas e o estilo flui, com grande regularidade. O autor parece ter dedicado especial atenção ao ritmo da retórica e ao equilíbrio de palavras e sentenças.

Diz Westcott: "O estilo do livro é caracteristicamente helênico, talvez possamos dizer, até onde vai o nosso escasso conhecimento Alexandriano" (Comm., p. LXI).

AUTORIA

A autoria da Epístola aos Hebreus constitui uma questão muito difícil. O testemunho externo é de um caráter conflitante. A tradição mais antiga e explícita é a de Alexandria, onde Clemente testemunhou que a epístola foi escrita por Paulo, no idioma hebraico, e traduzida, por Lucas, ao grego. Orígenes considera as ideias da epístola como sendo de Paulo, mas o linguajar é o de um discípulo do grande apóstolo, e, finalmente, chega à conclusão de que somente Deus sabe quem escreveu a epístola. Ele não faz menção a um original em hebraico. Tanto Clemente como Orígenes concordam, no entanto, em considerar a epístola grega como paulina, somente de uma maneira secundária. Na Itália e na Europa ocidental, de modo geral, a carta não era considerada como sendo de Paulo. Isto é o mais notável, uma vez que encontramos o primeiro vestígio de sua existência no ocidente, nos textos de Clemente de Roma. Hipólito e Irineu estavam familiarizados com ela, mas não a aceitavam como sendo de autoria de Paulo; Cajus reconheceu apenas treze epístolas paulinas, e Eusébio diz que mesmo na sua época, a opinião ainda era negativa junto a alguns romanos. No norte da África,

onde normalmente se segue a tradição romana, a carta não era considerada como obra de Paulo. Tertuliano a atribui a Barnabé. No século IV, a tradição oriental gradualmente começou a prevalecer sobre a ocidental, especialmente graças à influência de Agostinho e Jerônimo, embora eles não tivessem certeza de que Paulo era o seu autor. Durante a Idade Média, esta questão raramente aparecia para discussão, mas quando a luz da Reforma se acendeu, novamente surgiram dúvidas quanto à autoria de Paulo. Erasmo questionou se Paulo havia escrito a carta; Lutero conjeturou que Apolo era o autor; Calvino opinou que poderia ser obra de Lucas ou Clemente; e Beza afirmou que ela havia sido escrita por um discípulo de Paulo. Na atualidade, há relativamente poucos que defendem a autoria de Paulo.

E se examinarmos a evidência interna da epístola, veremos que ela não aponta para Paulo. Devemos admitir que o seu ensinamento é, de modo geral, paulino, mas isto não prova que Paulo seja o seu autor. Há também algumas expressões na carta de que são encontrados correspondentes nas epístolas de Paulo. Compare, por exemplo, 2.14 com 2 Timóteo 1.10; 1 Coríntios 15.26; 2.8 com 1 Coríntios 15.27.

Mas esta semelhança pode encontrar a sua explicação na familiaridade do autor com os textos de Paulo. A declaração de 10.34 não pode ser interpretada em favor da autoria de Paulo, e particularmente, se adotarmos a interpretação τοῖς δεσμίοις συνεπαθήσατε, com que praticamente todos os editores críticos concordam, e que, certamente, é favorecida pelo contexto. A expressão de 13.19 não prova que o autor estivesse prisioneiro, quando escreveu estas palavras, e muito menos que era Paulo. Tampouco a observação a respeito de Timóteo, em 13.23 aponta, necessariamente, para o apóstolo, pois alguns dos companheiros mais velhos de Paulo poderiam ter feito aquela mesma declaração. Além disso, não sabemos de nenhuma ocasião, na vida de Paulo, em que Timóteo fosse prisioneiro.

Se houvesse outra evidência positiva em favor da autoria de Paulo, alguns desses supostos critérios poderiam servir para corroborá-la, mas essa evidência não foi apresentada. As principais características da epístola são tais que refutam a autoria de Paulo: (1) A carta, diferentemente das epístolas de Paulo, é inteiramente anônima. Ela não contém nem o nome do autor nem o dos destinatários. Além disso, a bênção e a ação de graças costumeiras estão completamente ausentes. (2) Em 2.3 o autor distingue, claramente a si mesmo e a seus leitores, daqueles que ouviram o Senhor, isto é, de seus discípulos e apóstolos imediatos. Paulo diria que ouviu a palavra do Evangelho somente dos seguidores imediatos do Senhor, e não do próprio Senhor? A suposição não parece razoável, considerando Gála-

tas 1.12. (3) Embora o ensinamento desta epístola esteja totalmente em harmonia com o que Paulo ensinou, ela não revela a tendência usual do raciocínio de Paulo. Como Bruce destaca (*Hastings* D. B. Art. Hebrews, Epistle to), há uma total ausência das antíteses de Paulo: Lei e graça, fé e obras, carne e espírito; embora haja, por outro lado, a antítese de sombra e realidade, tipo e antítipo. (4) Embora Paulo esteja acostumado a tomar algumas de suas citações do texto hebraico, e, às vezes, as cite de memória, o autor desta epístola sempre obtém suas citações da Septuaginta, e com tal exatidão que parece ter o manuscrito aberto diante de si. Ele não atribui, como Paulo, suas citações ao autor humano, mas ao *auctor primarius*. E em vez de usar as fórmulas paulinas de citação, γέγραπται ou ἡ γραφή λέγει frequentemente ele emprega μαρτυρεῖ ou φησί (5) Há, além disso, uma grande diferença nos nomes atribuídos ao Mediador. Nos textos de Paulo, encontramos os nomes Cristo, o Senhor, o Senhor Jesus Cristo, Jesus Cristo, nosso Senhor, o nosso Senhor Jesus Cristo, e, muito raramente, o simples Jesus. Em nossa epístola, por outro lado, Jesus é o nome regular empregado para o nosso Salvador; Jesus Cristo é usado três vezes, o Senhor, duas, mas o nome paulino completo, nosso Senhor Jesus Cristo está completamente ausente. (6) A mais convincente prova contra a autoria de Paulo é, de modo geral, considerada como sendo o argumento do estilo. Diz o Dr. Salmon: "Não há aqui nada da aspereza de São Paulo, que nunca parece estar interessado em formas de expressão, e cujos pensamentos são derramados tão depressa que se justapõem, na luta pela expressão. Esta é uma composição calma, que exibe palavras sonoras e sentenças bem equilibradas. Eu já mostrei que não atribuo a Paulo nenhuma uniformidade rígida de expressão, e que não me sinto tentado a negar que uma carta seja de sua autoria, meramente porque contém algumas palavras e expressões que não são encontradas em outras composições de sua autoria; mas, neste caso, eu me vejo completamente incapaz de declarar a autoria de Paulo, diante de tanta dissimilaridade, na estrutura de sentenças, no tom geral da epístola, na maneira geral de apresentar doutrinas, e em outros aspectos que não me deterei para enumerar" (*Introd.*, p. 464 a seguir).

Em vista de tudo o que foi exposto aqui, é praticamente certo que Paulo não escreveu a Epístola aos Hebreus. Então, surge a pergunta: Quem a escreveu? Foram oferecidas várias respostas, como Barnabé (Tertuliano), Lucas ou Clemente (Calvino), Apolo (Lutero), Silas (Bohme, Godet), Áquila e Priscila (Harnack), das quais somente duas são seriamente consideradas atualmente, que são Barnabé e Apolo, embora a sugestão feita por Harnack tenha sido apoiada por alguns. Renan, Hausrath, Weiss, Salmon e Barth aceitam a autoria de Barnabé, confiando especialmente nos fatos: (1) de

que Tertuliano o aponta como o autor, e assim transmite não apenas a sua própria opinião, mas também a tradição do norte da África; (2) de que Barnabé era um homem apostólico e, como um levita, seria bastante familiarizado com o ritual judaico; e (3) de que, como habitante da ilha de Chipre, provavelmente teria estado sujeito à influência da cultura de Alexandria. Por outro lado, Lunemann, Farrar, Alford e Zahn afirmam que Apolo atende melhor os requisitos, uma vez que (1) ele era um homem de excelente cultura grega; (2) estava bastante familiarizado com os textos de Paulo; e (3) sendo nativo de Alexandria, estava profundamente imbuído dos pensamentos da escola de Alexandria. Mas, com relação a Barnabé, surgiu a objeção de que ele não podia se considerar como a segunda geração de cristãos (2.3); e que ele, certamente, conhecia o idioma hebraico, com que, aparentemente, o autor desta epístola não estava familiarizado; e quanto a Apolo, o fato de que não há nenhuma tradição que conecte o seu nome à epístola; e que as referências históricas de 13.18-24 não têm nenhum ponto de contato com a vida de Apolo, segundo o que conhecemos do livro de Atos dos Apóstolos. Se tivéssemos que escolher entre os dois, Barnabé seria a nossa escolha, mas preferimos, com Moll, Westcott, Dods, Baljon e Bruce (*Hastings* D. B.) confessar a nossa ignorância sobre este tema, e acompanhar as palavras de Orígenes: A ideia geral da epístola é Paulina, mas somente Deus sabe quem a escreveu.

DESTINATÁRIOS

Quanto a este item, devemos considerar duas perguntas: 1. A carta foi escrita a cristãos judeus ou gentios? 2. Onde estavam os primeiros leitores?

1. Até uma data relativamente recente, a opinião geral era de que esta epístola foi escrita para cristãos de origem judaica. Recentemente, no entanto, alguns estudiosos, como Schuirer, Weizsacker, Von Soden, Julicher e McGiffert chegaram à conclusão oposta. Eles afirmam que os conceitos básicos enumerados em 6.1, 2 são adequados somente a catecúmenos gentios; que a expressão "o Deus vivo" de 9.14 sugere um contraste entre o Deus verdadeiro e os ídolos pagãos; e que as exortações, no fim da epístola, eram mais apropriadas a cristãos gentios que judeus. Com base nestas passagens, foi dito, com grande inteligência, que os leitores originais eram cristãos de origem gentílica, mas as passagens também admitem uma interpretação plausível da opinião oposta (Cf. *The Commentaries* e também

Dods, Exp. Gk. Test. IV, p. 231). Parece preferível aceitar que os primeiros leitores eram de origem judia. Para respaldar esta teoria, não podemos confiar no título πρός Ἑβραίους, porque a suposição é de que ele, embora possa ser atribuído ao século II, não é original. No entanto, ele expressa a convicção antiga da igreja de que a carta foi destinada, em primeiro lugar, a cristãos judeus. As características gerais da carta indicam a mesma coisa. A epístola pressupõe que os seus leitores estão correndo o risco de recair no judaísmo; e o seu simbolismo, baseado inteiramente no tabernáculo e seus cultos, está peculiarmente adaptado a judeus convertidos. Toda a epístola tem uma fisionomia judaica. Como Bruce, podemos dizer: "Se os leitores fossem, realmente, gentios, eram gentios tão completamente disfarçados, com vestes judaicas e usando uma máscara com características tão pronunciadamente judaicas, que a verdadeira nacionalidade esteve oculta durante dezenove séculos" (*Hastings D. B*).

2. Mas onde devemos procurar os primeiros leitores? Alguns estudiosos, que consideram este texto como um tratado, são da opinião de que o texto não era destinado a nenhuma localidade definida, mas aos cristãos de modo geral (Lipsius, Reuss); esta opinião não resiste a um exame, no entanto, em vista das muitas passagens que não têm significado, a menos que se dirijam a um grupo definido de cristãos, por exemplo: 5.11, 12; 6.9, 10; 10.32; 12.4. Ao mesmo tempo, é impossível determinar, com certeza, a localidade exata em que estavam os leitores. Os quatro lugares que receberam mais proeminente consideração com relação a isto são Alexandria, Antioquia (na Síria), Roma e Jerusalém, embora, aparentemente, a escolha esteja, na realidade, entre as duas últimas cidades mencionadas. A teoria de que a carta foi enviada aos cristãos judeus de Jerusalém ou de toda a Judeia, é defendida por Moll, Lunemann, Salmon, Weiss e Westcott, e respaldada pelas seguintes considerações: (1) O nome Ἑβραίους, que incorpora uma tradição antiga, certamente é mais adequado a eles que aos cristãos de qualquer outra comunidade. (2) Eles eram os que tinham a maior probabilidade de desenvolver um grande amor pelo ritual judaico e de estar expostos aos perigos desses locais. (3) A(s) sua(s) igreja(s) era(m) prática e puramente judaicas, o que está em conformidade com a total ausência de qualquer referência a cristãos gentios na epístola. (4) Certamente, eles entenderiam o simbolismo da carta muito melhor que os cristãos da diáspora. (5) Uma passagem como 13.12,13 tem uma adequação peculiar, como se tivesse sido escrita para eles. No entanto, são feitas objeções a esta hipóteses, de que as passagens 3.2 e 5.12 dificilmente são aplicáveis aos

cristãos de Jerusalém ou da Judeia; de que esses cristãos, em vez de exercer a generosidade (6.10) eram, continuamente, objetos de caridade; de que a carta foi escrita em grego, e não em hebraico; e de que, até onde sabemos, Timóteo não tinha nenhum relacionamento particular com a igreja de Jerusalém. Muitos estudiosos da atualidade, como Alford, Zahn, Baljon, Dods, Holtzmann, Julicher e Von Soden fixaram Roma como o destino desta carta. Em favor desta teoria, eles afirmam: (1) A saudação de 13.24 é, evidentemente, uma saudação que havia sido enviada da Itália a seus antigos amigos em casa. (2) Os primeiros indícios do uso desta epístola são encontrados nos textos de Clemente e na obra Pastor de Hermas, ambos escritos em Roma. (3) A palavra ἡγούμενοί ,(13.7,17,24) não estava em voga nas igrejas paulinas, mas era usada em Roma, uma vez que Clemente fala de προηγούμενοι. (4) As perseguições mencionadas em 10.32-34 provavelmente se referem às de Nero e seus antecessores. Mas esta teoria sofre com as seguintes objeções: de que foi exatamente em Roma que a canonicidade da carta foi questionada durante séculos; que a congregação de Roma era, basicamente, de cristãos gentios (o que Zahn nega, no entanto); e que as palavras de 12.4 dificilmente seriam aplicáveis aos cristãos de Roma, depois da perseguição de Nero. Em nossa opinião, a primeira teoria merece a preferência, a menos que estejamos preparados a admitir que a epístola foi escrita a cristãos gentios.

COMPOSIÇÃO

1. *Motivação e Propósito.* Esta carta foi motivada pelo perigo de apostasia que ameaçava os leitores. Durante algum tempo, eles haviam professado o cristianismo (5.12) e, por esse motivo, haviam sofrido perseguição, e haviam suportado, até mesmo com alegria, a privação de seus bens (10.32-34). Mas, aparentemente, eles ficaram desapontados, em dois aspectos. Em primeiro lugar, na sua expectativa do rápido retorno de Cristo para triunfar sobre seus inimigos, e transformar a aflição de seus seguidores em felicidade e bem-aventurança eternas. Cristo continuava oculto de seus olhos, e seus sofrimentos continuavam, e até mesmo aumentavam em severidade. Na angústia que os rodeava não tinham um apoio visível para a sua fé. E, em segundo lugar, eles ficaram desapontados com a atitude que o seu próprio povo tinha, com relação à nova religião. Durante algum tempo, eles haviam combinado seus serviços cristãos com a adoração de seus pais, mas ficou cada vez mais evidente

que os judeus, como um povo, não aceitariam Cristo. Os seus irmãos na carne persistiam em sua oposição e eram cada vez mais intolerantes com os seguidores de Jesus.

Estava se aproximando rapidamente a ocasião em que eles teriam que abandonar os serviços do templo, e procurar em outra parte o apoio para a sua fé. Por isso, eles haviam se tornado frágeis (12.12), haviam deixado de progredir (5.12), tinham propensão à incredulidade (3.12) e corriam o risco da apostasia (6.4-6).

Voltando ao judaísmo, eles poderiam escapar à perseguição a que estavam sujeitos, e desfrutar de seus antigos privilégios.

O autor deseja adverti-los contra o perigo a que estavam expostos, e exortá-los a permanecer leais ao seu padrão cristão. Para isto, ele mostra, como comparação, a verdadeira natureza e o valor intrínseco da religião cristã. O culto ao Deus do Antigo Testamento continha apenas as sombras das realidades do Novo Testamento. Cristo está mais elevado que os anjos (capítulo 1) é maior que Moisés (capítulo 3) é o nosso único e verdadeiro Sumo Sacerdote, que, pelo sofrimento, abriu o caminho para o céu e nos dá acesso livre e irrestrito a Deus (capítulos 5—10). Ele foi submetido aos sofrimentos para que pudesse ser solidário com os seus seguidores nas provações e aflições que eles enfrentam (2.10,17,18; 4.15), e pudesse levá-los à glória através do sofrimento. Se Ele agora é invisível aos olhos, é somente porque entrou no santuário, onde continuamente atende as necessidades espirituais de seus seguidores, e lhes garante livre acesso ao trono de Deus Pai (4.16; 6.18-20; 9.24; 10.18-22). Ele pode parecer distante, mas está perto, e aqueles que creem podem desfrutar da sua presença e força, pela fé. Este é o seu verdadeiro apoio, em tempos de necessidade (capítulos 11; 12.1,2). E ainda que Ele demore durante algum tempo, certamente virá, no devido tempo, para conduzir os seus filhos à glória. Eles devem, de bom grado, sair do campo suportando a sua reprovação uma vez que, desfrutarão privilégios muito maiores que os santos do Antigo Testamento, e entrarão, por fim, em sua herança eterna.

2. *Época e Lugar.* Não é fácil determinar a data desta carta, uma vez que ela não contém informações definidas a respeito da época. A maioria dos estudiosos concorda em inseri-la antes da destruição de Jerusalém. Esta é a opinião de Moll, Kurtz, Hilgenfeld, Reuss, Davidson, Weiss, Godet, Westcott, Salmon, Bruce, Barth, Dods.

Outros, no entanto, como Baur, Kluge, Zahn, Meijboom, Volkmar e Hausrath a inserem em uma data posterior. Opinamos que a evidência fa-

vorece a data anterior à destruição do templo, pois (1) embora seja verdade que o autor não menciona o templo, mas o tabernáculo, o perigo a que os cristãos hebreus estavam expostos parece indicar que os cultos no templo ainda eram realizados. (2) Se o ritual dos judeus já tivesse cessado, é estranho que o autor não faça referência a isto, quando descreve o caráter transitório da antiga dispensação. E (3) o tempo verbal presente, usado pelo autor na descrição dos cultos judaicos (8.4 f.; 9.6,9 cf. Gk.); (10.1 ff.; 13.10), cria a suposição de que o ministério do templo ainda continuava. É verdade que Clemente de Roma identifica o uso de verbos no presente para representar eventos passados. Mas, como regra, o uso do presente sugere a existência do assunto de que se fala, na época de quem fala; e a pergunta de 10.2, "Doutra maneira, teriam deixado de se oferecer?". Certamente é difícil de ser interpretada, com base em qualquer outra teoria. Não é possível dizer quanto tempo antes da destruição de Jerusalém foi escrita esta epístola, mas, com base no tom solene do autor, e no fato de que, segundo ele, os leitores viram que se aproximava o dia do Senhor (10.25) podemos deduzir que isso aconteceu pouco tempo antes da grande catástrofe (Cf. também 12.26, 27). Não estaremos muito errados se datarmos a epístola aproximadamente no ano 69 .

A IMPORTÂNCIA CANÔNICA

A carta não foi considerada canônica pela igreja ocidental até o século IV; na igreja oriental, no entanto, o reconhecimento da sua apostolicidade acompanha o da sua canonicidade.

Clemente de Alexandria cita, frequentemente, a carta como canônica, e Orígenes o faz em algumas ocasiões, embora não tenha certeza de sua autoria por Paulo. A epístola é encontrada na Peshitta, mas não se sabe ao certo se tinha também um lugar na mais antiga tradução siríaca. A partir do século IV, a igreja ocidental também admitiu a sua autoridade canônica. O valor intrínseco da carta, naturalmente, a recomenda como genuína e como parte da Palavra de Deus. Agostinho e Jerônimo a consideraram canônica, embora ainda tivessem restrições a respeito da autoria de Paulo; e assim ela foi incluída nas Listas autorizadas pelos Concílios de Hippo, em 393 e de Cartago, em 397 e 419. A partir de então, a igreja não voltou a questionar a autoridade canônica da epístola, até o período da Reforma, quando alguns teólogos luteranos tiveram sérias dúvidas.

A importância permanente desta epístola está, especialmente, em dois fatos, que bem podem sugerir um terceiro. Em primeiro lugar, ela apresenta, como nenhum outro livro do Novo Testamento, a unidade essencial das religiões do Antigo e do Novo Testamento. Ambas são de Deus; ambas se centram em Cristo; ambas pertencem às mesmas verdades espirituais; e ambas visam conduzir o homem a Deus. Em segundo lugar, a epístola enfatiza a diferença entre as duas dispensações, uma que contém as sombras, e a outra, as realidades correspondentes; os cultos de uma são terrenos, e, portanto, carnais e temporais, e os de outra são celestiais e, portanto, espirituais e permanentes; o ministério de uma realiza apenas a pureza cerimonial e a união com Deus, ao passo que a outra resulta na purificação da alma e na comunhão espiritual com Deus, no céu. E, como a carta apresenta a relação entre o Antigo e o Novo Testamento, é um comentário inspirado sobre todo o ritual mosaico.

A Epístola Universal de Tiago



CONTEÚDO

Nesta epístola, não há partes claramente definidas, por isso, não se tentará fazer nenhuma classificação do seu conteúdo. Depois da saudação inicial, o autor ressalta a importância e o significado da tentação (ou provação) na vida de seus leitores, exorta-os a pedir, com fé, a sabedoria necessária para sustentá-los e os adverte, para que não atribuam a Deus suas tentações internas (1.1-18). Então, ele os admoesta para que recebam a Palavra com toda humildade e para que a apliquem em ação (vv. 19-27). Ele os adverte contra aquele tipo de pessoas que favorecem os ricos às custas dos pobres, lembrando-os do fato de que aquele que infringe a Lei em um ponto, infringe toda a Lei (2.1-13); ele também afirma que é tolice confiar em uma fé sem obras, porque ela é morta (vv. 14-26). Uma advertência contra os ensinamentos impulsivos, com base na dificuldade de controlar a língua, o que ainda é da maior importância (3.1-12). A sabedoria do alto é recomendada aos leitores, uma vez que a sabedoria deste mundo é repleta de inveja amarga e traz confusão e maldade, ao passo que a sabedoria celestial é abundante em misericórdia e produz bons frutos (vv. 13-18) A seguir, o autor repreende os leitores por sua beligerância, que resulta de um egoísmo e de uma luxúria que infecta até mesmo as orações das pessoas e as torna inúteis; e os exorta para que se humilhem diante de Deus (4.1-12). Ele condena aqueles que, no orgulho da posse, se esquecem da sua dependência de Deus, e denuncia os ricos que oprimem e roubam os pobres (4.13—5.6); depois disso, incentiva os crentes para que sejam pacientes, sabendo que o Senhor está próximo (vv. 7-11). Finalmente, adverte seus leitores para que não jurem falsamente, dá conselhos especiais aos doentes, exorta-os para que orem uns pelos outros, lembrando-os da eficácia da oração e da bem-aventurança de afastar um pecador de seu caminho de pecado (vv. 12-20).

CARACTERÍSTICAS

1. Do ponto de vista literário, a Epístola de Tiago é bastante diferente das de Paulo. As de Paulo são cartas reais, o que não pode ser dito a respeito desta epístola. Não há nenhuma bênção no início, e nenhuma saudação no final. Além disso, ela contém poucas circunstâncias históricas que nos são conhecidas de outras fontes. Barth se refere a ela como: *"uma coleção de discursos de Tiago para a Igreja em Jerusalém"*, que, em sua opinião, foram tiradas por um ouvinte e enviadas aos cristãos judeus da diáspora (*Einl.*, p. 140). E Deissmann diz: "A epístola de Tiago é, desde o princípio, uma pequena obra de literatura, um folheto destinado a toda a cristandade, verdadeiramente uma epístola (diferente de uma carta). Todo o seu conteúdo está em conformidade com isso. Não há nenhum dos detalhes peculiares à situação, como temos nas cartas de Paulo, mas, simplesmente, perguntas genéricas, muitas das quais ainda concebíveis nas atuais condições da vida da igreja" (*Light from the Ancient East.*, p. 235).

2. O conteúdo da epístola não é doutrinário, mas ético. O autor não comenta nenhuma das grandes verdades da redenção, mas apresenta preceitos morais para a vida de seus leitores. Não há nenhum ensinamento cristológico, o nome de Cristo é mencionado apenas duas vezes, em 1.1 e 2.1.

A carta pode ser chamada a epístola da lei da realeza (2.8). A ênfase não está na fé, mas nas obras da Lei, que o autor considera, não em seu aspecto cerimonial, mas em sua profunda importância moral e como um todo orgânico, de modo que a transgressão a um único preceito é equivalente a infringir toda a Lei. O elemento essencial da vida, segundo a Lei, é o amor que se revela em agradecida obediência a Deus, e em uma devoção abnegada ao próximo.

3. Alguns estudiosos, como Spitta, afirmam que esta epístola não é, verdadeiramente, um texto cristão, mas judaico; mas o seu conteúdo prova, claramente, o contrário. Mas é preciso admitir que a epístola tem certo caráter judaico. Embora o autor não aponte, nem uma única vez, à vida exemplar de Cristo, ele se refere aos exemplos de Abraão, Raabe, Jó e Elias. Em várias passagens, ele revela a sua dependência da literatura judaica Chokmah, do sermão da Montanha e das palavras de Jesus, de modo geral; compare 1.2 com Mateus 5.12; 1.4 com Mateus 5.48; 1.5 com Mateus 7.7; 1.6 com Marcos 11.23; 1.22 com Mateus 7.24; 2.8 com Marcos 12.31; 2.13 com Mateus 5.7; 18.33; 4.10 com Mateus 23.12, etc. Além disso, o autor

não toma emprestada a sua linguagem figurada das instituições sociais e civis do mundo grego e romano, como Paulo frequentemente faz, mas a deriva, como o próprio Senhor havia feito, do solo nativo da Palestina, quando fala do mar (1.6; 3.4); da chuva temporã e serôdia (5.7); da videira e da figueira 3.12; do vento escaldante (1.11); e de fontes de águas salgada e amargosa (3.11,12).

4. A epístola está escrita em um grego excepcionalmente bom, ainda que helênico. O autor utiliza vocabulário rico e variado, perfeitamente adequado à expressão de seus sublimes sentimentos. As suas sentenças não são caracterizadas por grande variação, mas não têm aquela total simplicidade, que beira a monotonia, que caracteriza os textos de João. As ideias separadas são expressas de maneira muito clara, mas, em certos casos, há alguma dificuldade em acompanhar a sua sequência lógica. Encontramos alguns exemplos de paralelismo grego, especialmente no capítulo 4; os hebraísmos diretos, no entanto, são poucos, conferir o genitivo de adjetivo, em 1.25, e o instrumental ἐν em 3.9.

AUTORIA

Segundo testemunhos externos, Tiago, o irmão do Senhor, é o autor desta epístola. Orígenes é o primeiro a citá-lo pelo nome, e é apenas na tradução ao latim que Rufino fez de suas obras que o autor é descrito como "Tiago, o irmão do Senhor". Eusébio menciona Tiago, o irmão de Cristo, como o conhecido autor, observando, no entanto, que a carta foi considerada uma falsificação.

Jerônimo, reconhecendo a sua autenticidade, diz: "Tiago, chamado de irmão do Senhor, e apelidado o Justo, escreveu apenas uma epístola que está entre as sete universais". O autor se refere a si mesmo simplesmente como "Tiago, servo de Deus e do Senhor Jesus Cristo" (1.1), deixando, desta maneira, a questão da sua identidade como uma conjetura, uma vez que havia outras pessoas com o mesmo nome na igreja apostólica. De maneira geral, no entanto, há apenas um Tiago que satisfaça os requisitos, ou seja, o irmão do Senhor, pois: (1) O autor era, evidentemente, um homem de grande autoridade, e reconhecido como tal, não apenas pelos judeus da Palestina, mas também pelos da diáspora. Há apenas um Tiago de quem pode ser dito isso. Embora Tiago, o irmão de João, e Tiago, o filho de Alfeu, logo desapareçam da narrativa no livro de Atos dos Apóstolos, este

Tiago se destaca de maneira proeminente, como líder da igreja de Jerusalém. Durante o ministério público do Senhor, ele não cria em Cristo (Jo 7.5). Provavelmente, a sua conversão teve a ver com a aparição especial do Senhor a ele, após a ressurreição (1 Co 15.7). Em Atos, logo o encontramos como um homem de autoridade. Depois que Pedro havia escapado da prisão, depois que Tiago, o irmão de João, havia sido morto, Pedro diz aos irmãos: "Anunciai isto a Tiago e aos irmãos" (At 12.17). Paulo diz que, ao retornar da Arábia, foi a Jerusalém e viu apenas Pedro e Tiago, o irmão do Senhor (Gl 1.18,19). Na visita seguinte, Tiago, Cefas e João, que eram os pilares, deram a Paulo e Barnabé a mão direita, da amizade (Gl 2.9). Posteriormente, chegaram alguns emissários enviados por Tiago a Antioquia, e, aparentemente, tiveram considerável influência (Gl 2.12). Este Tiago tem a função de líder no Concílio de Jerusalém (At 15.13 if). E quando, no final de sua terceira viagem missionária, Paulo chega a Jerusalém, primeiramente saudou os irmãos, informalmente, e, no dia seguinte, "entrou conosco em casa de Tiago, e todos os anciãos vieram ali" (At 21.18). (2) A autoria deste Tiago também é favorecida por uma comparação da carta com Atos 15.23-29, muito provavelmente escrita sob a inspiradora influência de Tiago, juntamente com seu discurso no Concílio de Jerusalém, e certas partes de nossa epístola, que revela espantosas semelhanças. A saudação χαίρειν (At 15.23; Tg 1.1) não aparece em nenhuma outra passagem do Novo Testamento, salvo Atos 23.26.

As palavras τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς 2.7, só têm correspondentes, no Novo Testamento, em Atos 15.17. Tanto o discurso de Tiago como a epístola são caracterizados por referências específicas ao Antigo Testamento. O termo afetuoso ἀδελφός, que aparece frequentemente na epístola (cf. 1.2, 9, 16, 19; 2.5, 15; 3.1; 4.11; 5.7, 9, 10, 12, 19), também aparece em Atos 15.13, 23; compare, especialmente, Tiago 2.5 com Atos 15.13. Além destas, há outras coincidências verbais, como ἐπισκέπτεσθαι (Tg 1.27; At 15.14); τηρεῖν e διατηρεῖν (Tg 1.27, At 15.29); ἐπιστρέφειν (Tg 5.19, 20; At 15.19); ἀγαπητός (Tg 1.16, 19; 2.5; At 15.25). (3) As palavras do endereçamento são perfeitamente aplicáveis a este Tiago, em particular. Ele não afirma que é um apóstolo, como afirmam Paulo e Pedro, em suas epístolas. Poderíamos objetar, no entanto, que se ele fosse o irmão do Senhor, teria enfatizado esse relacionamento para afirmar a sua autoridade. Mas não parece muito mais provável, em vista do fato de que Cristo ressaltou, definitivamente, a insignificância comparativa deste relacionamento terreno (Mt 12.46-50) que Tiago tomasse cuidado para não fazer de tal relacionamento a base de nenhuma reivindicação especial, e, portanto,

falasse de si mesmo simplesmente como servo de Deus e do Senhor Jesus Cristo? Agora, surge a pergunta se este Tiago não pode ser identificado como Tiago, o filho de Alfeu, um dos apóstolos do Senhor (Mt 10.3; Mc 3.18; Lc 6.15; At 1.13). Esta identificação implicaria que os assim chamados irmãos do Senhor eram, na realidade, seus primos, uma teoria que foi proposta por Jerônimo, aproximadamente em 383 d.C., e que, juntamente com a teoria de Epifânio (de que estes irmãos eram filhos de um casamento anterior de José) foi proposta especialmente visando a virgindade perpétua.

Mas esta teoria não se corrobora com os dados das Escrituras, pois: (1) Os irmãos do Senhor são distinguidos de seus discípulos, em João 2.12, e dos doze, depois do seu chamado, em Mateus 12.46ff.; Marcos 3.31 ff.; Lucas 8.19ff.; e João 7.3. Está escrito que eles não pertenciam ao círculo dos seus discípulos, indiretamente, em Mateus 13.55; Marcos 6.3, e diretamente, em João 7.5. (2) Embora seja verdade que os primos são, às vezes, chamados de irmãos nas Escrituras (cf. Gn 14.16; 29.12, 15) não devemos supor que este é o caso do exemplo diante de nós. Além disso, não é inquestionável que Tiago, o filho de Alfeu, fosse um primo de Jesus. Segundo alguns, este relacionamento é claramente sugerido em João 19.25; mas não é, absolutamente, garantido que, na passagem, "Maria, mulher de Clopas" seja uma referência à "irmã de sua mãe". Se aceitarmos essa interpretação, devemos estar prontos para crer que havia duas irmãs com o mesmo nome. É mais plausível pensar que João esteja falando de quatro mulheres, e não de três, especialmente em vista do fato de que o Evangelho fala de pelo menos cinco em conexão com a morte e ressurreição de Jesus (cf. Mt 27.56; Mc 16.1; Lc 24.10).

Mas mesmo que suponhamos que ele esteja falando apenas de três, como vamos provar a identidade de Alfeu e Clopas? E, caso pudéssemos demonstrar isto, como explicaríamos o fato de que são citados apenas dois filhos de Maria, a esposa de Clopas, ou seja, Tiago e José (Mt 27.56; Mc 15.40; Lc 24.10, cf. Jo 19.25) quando há quatro irmãos do Senhor (Mt 13.55; Mc 6.3) que são Tiago, José, Judas e Simão? Alguns afirmaram que Judas é indicado como irmão de Tiago, o menor, em Lucas 6.16; Atos 1.13, onde lemos sobre Ἰούδας Ἰακώβου. Mas inserir a palavra irmão, nesses casos, é contrário à analogia. (3) Nós encontramos, frequentemente, os irmãos do Senhor em companhia de Maria, a mãe de Jesus, exatamente como esperaríamos encontrar os filhos com sua mãe. Além disso, em passagens como Mateus 12.46; Marcos 3.31, 32; e Lucas 8.19 é um equívoco exegético interpretar a palavra mãe em seu sentido literal, e atribuir uma interpretação diferente à palavra irmão. Concluímos,

portanto, que Tiago, o irmão do Senhor e autor desta epístola, não foi um apóstolo. Há duas passagens que parecem apontar para uma direção diferente (Gl 1.19 e 1 Co 15.7); mas, na primeira passagem, εἰ μὴ pode ser adversativa, e não indicar exceção, como em Lucas 4.26, 27, cf. Thayer *in loco*; e a palavra apóstolo não estaria limitada aos doze. As considerações de Lange, em favor de identificar o autor com Tiago, o filho de Alfeu, são bastante subjetivas.

Tiago parece ter sido um homem de bom senso, bem equilibrado, que pilotou a pequena embarcação da igreja de Jerusalém em meio aos judaístas com mão habilidosa, gradualmente afastando-a da observância cerimonial, sem ofender ou transgredir, e reconhecendo a liberdade maior das igrejas dos gentios. Ele era altamente respeitado por toda a igreja, por sua grande piedade e sincero cuidado para com os irmãos. A explicação de Hegésipo a respeito de sua santidade superior e seus hábitos ascéticos é, muito provavelmente, exagerada (Cf. Eusébio II 23).

A autoria de Tiago foi questionada por muitos estudiosos, durante o século passado, como DeWette, Schleiermacher, Baur, Hilgenfeld, Spitta, Holtzmann, Harnack, Baljon e outros. As principais razões para considerar a epístola como uma falsificação são as seguintes: (1) A condição da igreja refletida na carta nos lembra a situação da igreja em Roma, nos tempos de Hermas, quando o ardente amor dos primeiros tempos havia perdido o seu fervor. (2) O grego em que a epístola foi escrita é muito melhor do que esperaríamos de Tiago, que sempre residiu na Palestina.

(3) O autor não menciona a Lei de Moisés, nem se refere a nenhum de seus preceitos, mas simplesmente incentiva seus leitores, para que guardem a Lei perfeita, que requer amor, caridade, paz etc., como faria um autor do século II; ao passo que Tiago cria na validade permanente da Lei mosaica, pelo menos, para os judeus. (4) A epístola mostra sinais de dependência de algumas das epístolas de Paulo, especialmente Romanos e Gálatas, da Epístola aos Hebreus e de 1 Pedro; e contradiz, claramente, a doutrina paulina da justificação pela fé.

Mas estes argumentos não precisam abalar nossa convicção quanto à autoria de Tiago. A condição sugerida nesta carta pode, pelo menos em parte, ter sido conhecida em meados do século I (Jos. *Ant.* XX 8.8; 9.2 Cf. especialmente Salmon, *Introd*, p. 501 f). Com respeito ao segundo argumento, Mayor comenta que, aceitando a teoria de que Jesus e seus irmãos falavam, normalmente, aramaico, "não somos forçados a supor que, com cidades como Séforis e Tibério em suas redondezas, com Ptolemaida, Citópolis e Gadara não muito distantes, continuassem ignorantes no idioma grego" (*Hastings*

D. B. Art. *James, the General Epistle* of). A ideia de que Tiago era um judaísta fanático e, portanto, não poderia deixar de insistir na observância da Lei mosaica, não encontra respaldo nas Escrituras. Ele era um cristão judeu, e assim se revela, por exemplo, em Atos 15.14-29; 21.20-25 e em sua epístola (cf.2.5 if.; 3.2; 4.7,14). A sua insistência quanto ao espírito da Lei, de maneira alguma judaísta, está em perfeita conformidade com os ensinamentos do Senhor. A dependência literária a que fizemos referência pode, se realmente existir, ser igualmente reversa e assim a contradição entre Tiago e Paulo seria apenas aparente (Cf. *the larger Introductions and the Commentaries*).

DESTINATÁRIOS

A epístola é destinada "às doze tribos que andam dispersas" (1.1). A quem se referem estas palavras? A expressão adverbial, "dispersas" exclui a ideia de que o autor se refere a todos os cristãos judeus, incluindo os da Palestina (Hofmann, Thiersch); e o conteúdo da carta nos impede de pensar que ele se dirige, ao mesmo tempo, a judeus e a cristãos judeus (Thiele, Guericke, Weiss). Há, no entanto, duas interpretações que são admissíveis. A expressão pode designar os cristãos judeus que viviam fora da Palestina (a grande maioria de estudiosos); mas também pode ser uma descrição de todos os crentes em Jesus Cristo, que estavam dispersos entre os gentios, segundo a analogia de 1 Pedro 1.1 e Gálatas 6.16 (Koster, Hilgenfeld, Hengstenberg, Von Soden).

Zahn é incerto em sua interpretação. Ele supõe que as doze tribos aqui mencionadas formam uma antítese com relação às doze tribos que havia na Palestina, e se referem ao cristianismo, como um todo, ou à totalidade de cristãos judeus; e nos lembra do fato de que houve uma época em que as duas coisas eram uma só (Einl. I, p. 55). Preferimos pensar que os cristãos judeus da diáspora, na Síria e seus arredores, que provavelmente eram chamados "as doze tribos" representam a verdadeira Israel, porque, (1) a epístola não contém uma única referência a cristãos gentios; (2) Tiago era, proeminentemente, o líder da igreja judaica; (3) todo o caráter da epístola aponta para leitores judeus. A epístola, tendo um caráter encíclico, naturalmente não se refere à situação de nenhuma igreja em particular, mas às condições que predominavam, de modo geral, naquela época. Os cristãos de origem judaica aos quais a epístola é destinada estavam sujeitos a perseguições e tentações, e os pobres eram oprimidos pelos ricos que, possivelmente, não pertenciam ao seu círculo de relacionamento. Eles

não suportavam essas provações com a paciência necessária, mas estavam influenciados pela dúvida. Eles até mesmo consideravam, com inveja, o brilho do mundo e favoreciam os ricos em detrimento dos pobres. Na vida diária, não seguiam a orientação de seus princípios cristãos, e, por isso, a sua fé era estéril. Certamente havia obras mortas, e os frutos da justiça não eram aparentes.

COMPOSIÇÃO

1. *Motivação e Propósito.* A motivação para a escrita desta epístola está na condição dos leitores que acabamos de descrever. Tiago, o líder da igreja de Jerusalém, naturalmente foi informado disto, provavelmente, em parte, por seus próprios emissários enviados às várias igrejas da diáspora (At 15.22; 2 Co 3.1; Gl 2.12), e, em parte, por aqueles cristãos judeus que vinham de diferentes regiões para participar das grandes festividades de Jerusalém.

O objetivo da epístola é mais ético do que didático; ela pretende consolar, reprovar e exortar. Uma vez que os leitores eram perseguidos, o que colocava em prova a sua fé, e eram tentados de várias maneiras, o autor vai até eles com palavras de consolação. Sentindo que eles não suportavam suas tentações e provações com paciência, mas estavam inclinados a atribuir a Deus as tentações que os punham em perigo, como resultado de sua própria luxúria e materialismo, ele os reprova pelo erro de seus caminhos. E visando as manchas em sua vida cristã, seu materialismo, a sua vanglória e a sua inveja, ele os exorta, para que obedeçam à Lei real, para que possam ser homens mais perfeitos.

2. *Época e Local.* O local em que a epístola foi escrita foi, sem dúvida, Jerusalém, onde Tiago evidentemente habitava. Não é fácil determinar quando a carta foi escrita. Temos um *terminus ad quem* na morte de Tiago, aproximadamente no ano 62 d.C., e um *terminus a quo* na perseguição que se seguiu à morte de Estêvão, aproximadamente em 35 d.C., e que foi o que motivou a dispersão da igreja judaica. Evidências internas favorecem a ideia de que a epístola foi escrita durante este período, pois (1) não há, na epístola, referência à destruição de Jerusalém, seja como passada ou como iminente; mas a expectativa da imediata segunda vinda de Cristo, que era característica da primeira geração de cristãos, ainda prevalecia (5.7-9). (2) O retrato dos ricos incrédulos oprimindo os cristãos pobres e arrastando-os diante de tribunais, está em perfeito acordo com a descrição que Josefo nos apresenta, da época

imediatamente posterior a Cristo, quando os ricos saduceus governaram os pobres com tirania, a tal ponto que alguns morreram de fome (*Ant.* XX 8.8; 9.2). Esta condição culminou com a destruição de Jerusalém. (3) A indefinição da linha de separação entre os judeus convertidos e os não convertidos também favorece a suposição de que a carta foi escrita durante este período, pois até quase o fim daquele período, as suas classes se misturavam, livremente, na adoração no tempo e nas sinagogas. Com o decorrer do tempo, no entanto, e mesmo antes da destruição de Jerusalém, esta condição mudou gradualmente.

Mas continua a questão sobre a possibilidade de conseguirmos uma definição mais próxima da ocasião da composição. Considerando o fato de que os judeus cristãos a quem se destinava esta carta devem ter tido tempo de se dispersar e se instalar na dispersão, de modo que já teriam seus locais para adoração, não podemos datar a epístola no início do período mencionado. Tampouco parece provável que tenha sido escrita depois do ano 50 d.C., quando houve o Concílio de Jerusalém, pois (1) a epístola não contém uma única referência à existência da igreja de cristãos gentios; e (2) não faz referência alguma à grande controvérsia a respeito da observância da Lei mosaica, que foi decidida no concílio. Por isso, estamos inclinados a datar a epístola entre 45 e 50 d.C.Alguns objetaram a esta data, pelo fato de que a epístola é, evidentemente, dependente de Romanos, Gálatas, Hebreus e 1 Pedro; mas esta objeção é uma suposição sem comprovação. Também foi dito que os πρεσβύτεροι mencionados em 5.14 indicam uma data posterior. Devemos nos lembrar, no entanto, de que a igreja, em especial entre os judeus, se desenvolveu, primeiramente, na sinagoga, em que os presbíteros eram uma realidade. Além disso, alguns afirmam que o conhecimento cristão pressuposto nos leitores, como em 1.3; 3.1, não admite essa data tão antiga. Parece-nos que esta objeção é pueril. Entre aqueles que negam a autoria de Tiago, alguns datam a epístola após a destruição de Jerusalém, Reuss, Von Soden, e Hilgenfeld nos tempos de Domiciano (81-96); Blom em 80 d.C.; Bruckner e Baljon nos tempos de Adriano (117-138).

A IMPORTÂNCIA CANÔNICA

Houve considerável dúvida quanto à canonicidade desta epístola, na Igreja Primitiva. Algumas alusões a isto foram identificadas em Clemente de Roma, Hermas e Irineu, mas são realmente muito incertas. Não podemos encontrar uma única citação em Irineu, Clemente de Alexandria e

Tertuliano, embora alguns se inclinem a crer na força de uma declaração feita por Eusébio (*Ch. Hist.* VI 14) de que Clemente comentou sobre esta epístola, da mesma maneira como comentou sobre outras epístolas.

Há razões, no entanto, para duvidar da correção desta declaração (cf. Westcott, *on the Canon,* p. 357). A carta é omitida no Fragmento Muratoriano, mas faz parte da Peshitta. Eusébio a classifica com a Antilegomena, embora pareça incerto quanto à sua canonicidade. Orígenes foi, aparentemente, o primeiro a citá-la como parte das Escrituras. Cirilo de Jerusalém, Atanásio e Gregório de Nazianzo a reconheceram, e ela foi, finalmente, ratificada, pelo terceiro concílio de Cartago, em 397 d.C. Durante a Idade Média, a canonicidade da epístola não foi questionada, mas Lutero, por razões dogmáticas, a chamou de uma "epístola sem valor". Apesar das dúvidas que surgiram, com o decorrer do tempo, a igreja continuou a honrá-la, como um texto canônico, desde o fim do século IV.

O grande valor permanente desta epístola está na ênfase que ela coloca sobre a necessidade de ter uma fé vital, que produz frutos de justiça. A profissão de Cristo, sem a correspondente vida cristã, não tem valor, e não salva o homem. Os cristãos devem examinar a Lei perfeita e devem regular suas vidas em conformidade com o seu profundo significado espiritual. Eles devem resistir às tentações, devem ser pacientes quando estiverem enfrentando as tentações, conviver em paz sem inveja ou disputas, fazer justiça, exercer a caridade, se lembrar uns dos outros em oração, e, em todas as suas dificuldades, se lembrar do fato de que a vinda do Senhor se aproxima.

A Primeira Epístola Universal de Pedro

CONTEÚDO

O conteúdo da epístola pode ser dividido em quatro partes:

I. *Introdução* (1.1-12). Depois da saudação (vv.1,2), o apóstolo louva a Deus pelas bênçãos da salvação, que deveriam elevar os leitores acima de todos os sofrimentos temporais, uma vez que elas são tão excelentes, que os profetas as buscavam, e os anjos desejavam entender os seus mistérios (vv. 3-12).

II. *Exortações Gerais para um Modo de Vida Digno e Cristão* (1.13—2.10). O autor exorta os leitores para que sejam cada vez mais firmemente fundamentados em sua esperança cristã. Com esse objetivo, a santidade de Deus deve ser o padrão de suas vidas (1.13-16); eles devem temer a Deus, e, como pessoas regeneradas, devem amar os irmãos e procurar crescer na vida espiritual (1.17—2.3). Este crescimento, no entanto, não deve ser apenas individual, mas também comunitário, e desenvolver-se em uma unidade espiritual (4-10).

III. *Orientações Particulares para os Relacionamentos Especiais da Vida* (2.11—4.6). O autor incentiva os leitores, para que sejam obedientes às autoridades (2.11-17); mais particularmente, ele exorta os servos entre eles, para que sigam o exemplo de Cristo, em serviço abnegado (vv. 18-25); as esposas, para que se submetam a seus maridos, e os esposos, para que amem suas esposas e as tratem com consideração (3.1-7).

A seguir, ele os aconselha para que todos façam o bem, e se abstenham do mal, para que, em seus sofrimentos, possam ser como o seu Mestre, a quem devem também seguir em seu modo de vida cristão (3.8—4.6).

IV. *Instruções Finais para as Necessidades Atuais dos Leitores* (4.7—5.14). O apóstolo exorta os seus leitores para a oração, o amor fraterno, a hospitalidade e a consciência no exercício de seus deveres oficiais (4.7-11). Ele os adverte, para que não se deixem desencorajar pelas perseguições, mas as considerem necessárias para a imitação de Cristo (vv.12-19).

Além disso, ele exorta os anciãos, para que governem o rebanho de Cristo com sabedoria, e que os mais jovens se submetam aos mais velhos; e que todos se humilhem, e depositem sua confiança em Deus (5.1-9); e conclui a carta, com bons desejos e uma saudação (vv. 10-14).

CARACTERÍSTICAS

1. Embora a epístola contenha algumas declarações doutrinárias, o seu principal interesse não é teórico, mas prático, e não doutrinário, mas ético. Foi dito que, enquanto Paulo representa a fé e João, o amor, Pedro é o apóstolo da esperança. Esta distinção, que pode ser facilmente mal-interpretada, ainda assim contém um elemento de verdade.

A ideia básica da epístola é a de que os leitores são gerados de novo em uma esperança viva, a esperança de uma herança incorruptível, incontaminada e imperecível. Esta gloriosa expectativa deve ser um incentivo para que os leitores procurem a santidade, em todos os relacionamentos da vida, e suportem, pacientemente, a desonra de Cristo, cientes do fato de que Ele é o seu grande protótipo, e que o sofrimento é o pré-requisito para a glória eterna.

2. A epístola tem a marca característica dos modos de pensamento e expressão do Antigo Testamento. Em termos comparativos, não apenas ela contém mais citações do Antigo Testamento, e mais referências a ele, que qualquer outro texto do Novo Testamento (cf. 1.16,24,25; 2.3,4,6,7,9,10,22-24; 3.10-12,13,14; 4.8,17,18; 5.5,7); como todo o aspecto da carta mostra que o autor viveu e se inspirou em conceitos do Antigo Testamento, a tal ponto, que prefere expressar seus pensamentos na linguagem do Antigo Testamento.

3. Por outro lado, há grande similaridade entre esta epístola e alguns dos textos do Novo Testamento, em especial as epístolas de Paulo aos romanos e aos efésios, e a epístola de Tiago. E esta semelhança é tal que sugere que uma depende da outra.

Praticamente todas as ideias de Romanos 12 e 13 também estão presentes nesta carta; (compare 2.5 com Rm 12.1; 1.14 com Rm 12.2; 4.10 com Rm 12.3-8; 1.22 com Rm 12.9; 2.17 com Rm 12.10). A relação entre esta epístola e a epístola aos efésios é evidente, não apenas com base em passagens individuais, mas também pela estrutura da carta. Há certa similaridade, nas exortações gerais e especiais, que, provavelmente, se deve ao fato de que as duas epístolas têm caráter geral. Compare também as passagens1.3 e Efésios 1.3; 1.5 e Efésios 1.19; 1.14 e Efésios 2.3; 1.18 e Efésios 4.17; 2.4, 5 e Efésios 2.20-22. Há também pontos de semelhança entre esta epístola e a de Tiago, e, embora não tão numerosas, ainda assim indicam uma relação de dependência; (compare 1.6, 7 com Tg 1.2, 3; 2.1 com Tg 1.21; 5.5-9 com Tg 4.6,7,10).

4. O idioma grego em que esta carta está escrita é um dos melhores exemplares encontrados no Novo Testamento.

Embora a linguagem seja simples e direta, não deixa de ter qualidade artística. Simcox, comparando-a com o linguajar de Tiago, diz: "O linguajar de São Pedro é mais forte onde o de São Tiago é fraco, e mais fraco onde o de Pedro é forte — é mais variado, mais clássico, porém menos eloquente, e de menos poder literário" (*The Writers of the New Testament*, p. 66). O vocabulário do autor é abundante e rico, e as suas sentenças fluem com grande regularidade, às vezes chegando à grandeza. É perceptível, no entanto, que o autor, embora tenha um bom conhecimento do idioma grego, de modo geral, estava particularmente saturado com a linguagem da Septuaginta.

AUTORIA

A autenticação externa desta epístola é muito forte. Irineu, Clemente de Alexandria, Tertuliano, Orígenes e Cipriano, todos a citam pelo nome, e sem expressar a mais ligeira dúvida quanto à sua canonicidade. E Eusébio diz: "Uma epístola de Pedro, considerada a sua primeira, é recebida universalmente". Salmon sugere que, em vista do que diz Westcott, o fato de que ela está omitida no Cânon Muratoriano pode ser devido ao erro de um escriba, que não incluiu uma sentença (Cf. Westcott, *The canon of the N. T., Appendix C*).

Além do fato de que a carta se autoconfirma, há poucas evidências internas que possam nos ajudar a determinar quem foi o seu autor. Não há nada que aponte definitivamente para Pedro, o que, em parte, se deve ao fato de que não temos um padrão reconhecido de comparação. Os sermões

no livro de Atos podem não ter sido registrados literalmente por Lucas; e 2 Pedro é uma das epístolas mais duvidosas do Novo Testamento, em parte, porque é muito diferente da nossa carta. Se deixarmos de considerar o primeiro versículo, podemos apenas dizer, com base na força da evidência interna, que o autor foi, evidentemente, testemunha ocular dos sofrimentos de Cristo 3.1; que o conteúdo central do seu ensinamento é, como o de Pedro, em Atos dos Apóstolos, a morte e a ressurreição de Cristo; e que a sua atitude com relação aos cristãos de origem gentílica está em perfeita harmonia com a do apóstolo da circuncisão. Além disso, as pessoas mencionadas em 5.12,13 são, reconhecidamente, conhecidas de Pedro (cf. At 12.12; 15.22).

O apóstolo Pedro, originalmente chamado Simão, era nativo de Betsaida (Jo 1.42,44). Quando o Senhor iniciou o seu ministério público, Pedro estava casado, e vivia em Cafarnaum (Lc 4.31,38). Ele era filho de Jonas (Mt 16.17) e tinha, como seu pai e seu irmão, a profissão de pescador (Mc 1.16). Nós o encontramos entre os primeiros que foram chamados a seguir o Senhor (Mt 4.18,19), e ele logo recebeu certa proeminência entre os discípulos de Jesus. Isto estava de acordo com o novo nome, Πέτρος, que o Senhor lhe deu (Jo 1.42). Com João e Tiago, ele formou o círculo mais íntimo dos discípulos; juntos, eles foram os mais íntimos seguidores do Salvador, e, como tal, tiveram privilégios especiais. Somente eles entraram com o Senhor na casa de Jairo (Lc 8.51); ninguém, exceto eles, testemunharam a sua glória, no monte da Transfiguração (Mt 17.1); e somente eles o contemplaram, em sua hora de grande angústia, no jardim do Getsêmani (Mt 26.37). O julgamento de Jesus também foi a hora da mais profunda falha de Pedro, pois foi quando ele negou, três vezes, o seu Mestre (Mt 26.69-75). No entanto, Pedro se arrependeu verdadeiramente disto, e foi restaurado à sua posição anterior pelo Senhor (Jo 21.15-17). Depois da ascensão, nós o encontramos como líder dos discípulos, em Jerusalém, guiando-os na escolha de um apóstolo para substituir Judas (At 1.15-26), e pregando o sermão do Pentecostes (At 2.14-36). Trabalhando, no princípio, com João, ele curou o coxo, falou repetidas vezes ao povo no templo, executou o julgamento de Ananias e Safira, e mais de uma vez defendeu a causa de Cristo diante do Sinédrio (At 3—5). Durante o período de perseguição que se seguiu à morte de Estêvão, foram juntos a Samaria, para estabelecer o trabalho de Filipe (At 8.14 ff.). Em Lida ele curou Eneias (At 9.22 f.) e ressuscitou Tabita, em Jope (At 9.36 f.). Posteriormente, voltou à cidade, e participou do Concílio de Jerusalém (At 15). Depois disso, nada mais se sabe, com certeza, a respeito de seus movimentos. Com base em 1 Coríntios 9.5 deduzimos que trabalhou em vários lugares. Em certa ocasião, Paulo o repreendeu por seu fingimento (Gl 2.11 ff.).

De todas as tradições a respeito da sua vida, encontramos apenas uma informação confiável, que diz que, perto do fim de sua vida, Pedro veio a Roma, onde trabalhou pela propagação do Evangelho e foi martirizado por Nero.

Pedro era um homem de ação, e não de pensamentos profundos. Ele sempre foi ansioso e impulsivo, mas, como frequentemente acontece com esse tipo de pessoa, lhe faltava a necessária estabilidade de caráter. Ardendo de amor pelo Salvador, ele sempre esteve disposto e pronto a defender a causa do Mestre (Mt 17.24, 25; 16.22; Lc 22.33; Jo 18.10) e a confessar o seu nome (Jo 6.68 f.; Mt 16.16). Mas os seus atos frequentemente foram caracterizados por uma precipitação indevida, como, por exemplo, quando ele censurou Cristo (Mt 16.22) feriu o servo do sumo sacerdote (Jo 18.10) e se recusou a permitir que o Salvador lavasse os seus pés (Jo 13.6); e por uma confiança excessiva na sua própria força, como quando andou sobre as águas (Mt 14.28-31), e declarou-se pronto a morrer com o Senhor (Mt 26.35). Foi a sua impulsividade e a sua grande autoconfiança que levou à sua queda. Com esta dolorosa experiência, Pedro teve que aprender sobre a sua própria fraqueza, antes que pudesse evoluir e se tornar a Rocha entre os apóstolos. Depois da sua restauração, nós os vemos como um firme confessor, pronto, se necessário fosse, a dar a sua vida pelo Salvador.

Até o século passado, a epístola era considerada, de modo geral, como sendo obra de Pedro, e mesmo hoje, a grande maioria dos estudiosos do Novo Testamento não chegou a outra conclusão. Mas ainda há vários, especialmente desde os tempos de Baur, que negam a sua autenticidade, como Hilgenfeld, Pfleiderer, Weizsacker, Hausrath, Keim, Schurer, Von Soden e outros. As mais importantes objeções propostas contra a teoria tradicional são as seguintes: (1) A epístola é claramente dependente das epístolas de Paulo, e contém poucos vestígios do ensinamento do Senhor. Não é o que esperaríamos de Pedro, que havia sido tão íntimo do Senhor, e havia assumido uma posição diferente da de Paulo (Gl 2.11ff.). Harnack considera este argumento decisivo, pois diz: "Não fosse pela dependência de 1 Pedro das epístolas de Paulo, talvez eu me permitisse defender a sua autenticidade; essa dependência, no entanto, não é acidental, mas é da essência da epístola". Citação feita por Chase (*Hastings D. B. Art. I Peter*). (2) Ela está escrita em um grego muito melhor do que se poderia esperar de um pescador galileu, como Pedro, pois sabemos que, nas suas viagens missionárias, ele precisou de Marcos como intérprete. Davidson considera que, provavelmente, ele nunca foi capaz de escrever em grego. (3) A epístola reflete condições que não existiam durante a vida de Pedro. Os cristãos da Ásia Menor eram, evidentemente, perseguidos, simplesmente

porque eram cristãos, perseguidos pelo Nome, e isto, diz-se, não ocorreu até os tempos de Trajano, 98—117 d.C. (4) É muito improvável que Pedro escrevesse uma carta a igrejas fundadas por Paulo, enquanto este ainda vivia.

Quanto ao primeiro argumento, não devemos negar, com Weiss e seu aluno, Kuhl, que Pedro é dependente de alguns dos textos de Paulo, em especial Romanos e Efésios. É muito provável que tenha lido as duas epístolas, ou, se não leu Efésios, Paulo pode ter-lhe contado sobre o conteúdo da carta. E, tendo o caráter receptivo que tinha, era apenas natural que incorporasse algumas das ideias de Paulo em sua epístola. Não havia tal antagonismo entre ele e Paulo que o tornasse avesso aos ensinamentos de seu colega de apostolado. A ideia de uma evidente hostilidade entre os dois é destruída, e a teoria de Baur de que esta carta é uma união bíblica, não tem nenhuma base histórica e está carregada de improbabilidades. Além disso, não deve causar surpresa que o ensinamento desta epístola se assemelhe ao ensinamento de Paulo, mais do que ao ensinamento de Cristo, porque a ênfase havia mudado com a ressurreição do Senhor, que agora, em conexão com a sua morte, se tornava o elemento central no ensinamento dos apóstolos. Compare os sermões de Pedro, no livro de Atos dos Apóstolos.

Com respeito à objeção de que Pedro não conseguiria escrever em um grego tão excelente como o que encontramos nesta epístola, lembremos do que Mayor diz, a respeito de Tiago. O fato de que Marcos é mencionado como sendo o intérprete de Pedro não significa que Pedro não soubesse o idioma grego. Também é possível, no entanto, que o grego desta epístola não seja o do apóstolo. Zahn argumenta com grande plausibilidade a partir de 5.12, que Silvano teve uma participação ativa na escrita da carta, e que há uma grande probabilidade de tê-la escrito sob a orientação direta, e não o ditado, de Pedro, (*Einl.* II., p. 10 f. Cf. também Brown sobre I Peter *in loco*, e J. H. A. Hart, *Exp. Gk. Test.* IV, p. 13 f. Contra isto, no entanto, cf. Chase, *Hastings D. B.* Art. I *Peter.*). É possível que Silvano fosse o escrevente de Pedro e também o portador da epístola.

O terceiro argumento está aberto a duas objeções. Por um lado, ele se baseia em uma interpretação equivocada das passagens que falam dos sofrimentos que suportavam os cristãos da Ásia Menor, como 1.6; 3.9-17; 4.4 f., e especialmente 4.12-19; 5.8-12. E, por outro lado, ele se baseia em uma interpretação equivocada da correspondência entre Plínio e Trajano, 112 d.C. As passagens mencionadas não sugerem, e nem mesmo favorecem a ideia de que os cristãos fossem perseguidos pelo estado, embora indiquem uma severidade crescente dos sofrimentos. Não há indício de julgamentos judiciais, do confisco de propriedade, de prisões ou de mortes sangrentas.

O que a epístola indica é que os leitores tinham a necessidade de suportar a desonra de Cristo de uma forma diferente. Como cristãos, eles estavam sujeitos à ridicularização, à difamação, aos maus tratos, e ao ostracismo social; eles eram os párias do mundo (4.14). E isto, naturalmente, trazia consigo várias tentações (1.6). Ao mesmo tempo, a correspondência de Plínio e Trajano não significa que Roma não tenha perseguido cristãos até aproximadamente 112 d.C. Ramsay acredita que esta situação pode ter se iniciado já no ano 80 d.C. ; e Mommsen, a maior autoridade em história romana, opina que ela pode ter existido já nos tempos de Nero.

A última objeção tem caráter subjetivo. Pedro, sem dúvida, estava muito interessado no trabalho entre os cristãos da Ásia Menor; e é possível que ele mesmo tenha trabalhado ali, durante algum tempo, entre os judeus, e por isso se familiarizou com as igrejas daquela região. E não parece provável que ele, informado de seus sofrimentos e conhecendo o antagonismo dos judeus — que haviam, por várias vezes, usado o seu nome para minar a autoridade de Paulo e subverter a sua doutrina — considerasse útil enviar-lhes uma carta de exortação, incentivando-os a permanecer na verdade em que estavam, e assim fortalecendo, indiretamente, a sua confiança em seu colega de apostolado.

DESTINATÁRIOS

A carta é endereçada "aos estrangeiros dispersos no Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia" 1.1. O uso da palavra estritamente judaica, diáspora, pode criar a impressão de que a carta foi enviada a cristãos judeus. Orígenes disse, supostamente devido a este sobrescrito, que Pedro parece ter pregado aos judeus da dispersão. E Eusébio tinha certeza de que esta carta foi enviada a hebreus, ou cristãos judeus. A grande maioria dos pais da igreja está de acordo com eles. Entre os acadêmicos recentes, Weiss e Kuhl defendem a teoria de que a carta foi destinada a congregações judias fundadas por Pedro na Ásia Menor. Mas a ideia de que os leitores originais desta epístola fossem cristãos de origem judia não é favorecida pela evidência interna. Observe especialmente: (1) as passagens que apontam para a condição moral anterior dos leitores, como 1.14 (comp. Gl 4.8; Ef 4.18); 1.18 (comp. com Ef 1.17); 4.2-4 (comp. com 1 Ts 4.5; Ef 2.11); e (2) o uso enfático de "vós" em lugar do "nós" encontrado no contexto, para indicar os leitores como pessoas que estavam destinadas a receber as bênçãos do Evangelho e a quem elas, por fim, viriam. Isto também está em perfeito

acordo com o que sabemos das igrejas da Ásia Menor; certamente, elas consistiam, principalmente, de cristãos gentios. Mas é natural que nos perguntemos se esta teoria não é contradita pelo endereçamento. E a resposta a esta pergunta é, certamente sim, se a palavra διασπορᾶς for interpretada literalmente; mas isto também permite, e, em harmonia com o conteúdo da epístola, de modo geral recebe uma interpretação figurada. A palavra διασπορᾶς é um *Genitivus appostitivus* (cf. Blass, Grammatik, p. 101) com παρεπιδήμοις. Isoladamente, o endereçamento é uma descrição figurada de todos os crentes, sejam cristãos judeus ou gentios, como peregrinos na terra, que não têm morada permanente, mas procuram uma cidade celestial; e que constituem uma dispersão, porque estão separados daquela morada eterna da qual a Jerusalém terrena era apenas um símbolo.

Em conformidade com isto, o apóstolo se dirige aos leitores, em outras passagens, como "peregrinos e forasteiros" (2.11), e os exorta, dizendo "andai em temor, durante o tempo da vossa peregrinação" (1.17). [Cf. the Comm. of Huther, Brown, e Hart (*Exp. Gk. Test.*), e a obra Introductions de Zahn, Holtzmann, Davidson e Barth.] Salmon admite a possibilidade desta interpretação, mas se inclina a interpretar literalmente a palavra διασπορᾶς, e a crer que Pedro escreveu esta carta a membros da igreja romana que estavam dispersos pela Ásia Menor, como resultado da perseguição de Nero. (*Introd.*, p. 485).Quanto à condição dos leitores, o único fato digno de nota é que eles estavam sujeitos a dificuldades e perseguições, devido à sua lealdade a Cristo (1.17; 2.12-19). Não há evidência suficiente de que fossem perseguidos pelo estado; eles sofriam nas mãos de seus assoeiados na vida diária.

Os gentios à sua volta falavam mal deles, porque não tomavam parte na sua orgia e idolatria (4.2-4). Isto constituía o teste da sua fé, e parece que alguns corriam o perigo de se identificar com o modo de vida pagão (2.11,12,16). Eles precisavam de encorajamento e de uma mão firme que guiasse seus passos incertos.

COMPOSIÇÃO

1. *Motivação e Propósito.* De modo geral, podemos dizer que a condição que acabamos de descrever levou Pedro a escrever esta epístola. Ele pode ter recebido informações a respeito da situação, por intermédio de Marcos ou Silvano, que, sem dúvida, deve ser identificado com o colaborador de Paulo que tinha o mesmo nome, e, por isso, estava familiarizado com as igrejas da

Ásia Menor. Provavelmente, a oportunidade direta para a escrita de Pedro deve estar em uma possível viagem de Silvano a essas igrejas. O propósito do autor não era doutrinário, mas prático. Ele não tencionava apresentar uma exposição da verdade, mas enfatizar a sua influência na vida, especialmente na condição em que estavam os cristãos da Ásia Menor. Os críticos de Tübingen estão enganados, no entanto, quando sustentam que o autor desconhecido, imitando Pedro, desejava dar a impressão de que, na realidade, não havia nenhum conflito entre o apóstolo da circuncisão e o apóstolo dos gentios, e unir as facções discordantes da igreja; pois (1) esses grupos antagônicos não existiam no século II, e (2) a epístola não revela um único sinal de tal tendência. O autor afirma, incidentalmente e de maneira geral, o seu objetivo, quando diz, em 5.12, "Por Silvano, vosso fiel irmão, como cuido, escrevi abreviadamente, exortando e testificando que esta é a verdadeira graça de Deus, na qual estais firmes". O principal propósito do autor era, evidentemente, exortar os leitores para que sofressem não como malfeitores, mas como benfeitores, e assegurar que eles deveriam sofrer apenas por causa de Cristo; sofrer pacientemente, permanecendo firmes, apesar de todas as tentações; e suportar os sofrimentos com uma alegre esperança, uma vez que estes resultariam em uma glória que jamais passará.

E, como esses sofrimentos poderiam levá-los à dúvida e ao desencorajamento, o autor testemunha que a graça em que estão, e com que os sofrimentos deste tempo estão inseparavelmente conectados, é a verdadeira graça de Deus, confirmando, deste modo, a obra de Paulo.

2. *Época e Lugar.* Há, em especial, três teorias a respeito do local da escrita, (1) que a epístola foi enviada de Babilônia, junto ao Eufrates; (2) que ela foi escrita em Roma; e (3) que foi escrita na Babilônia, perto do Cairo, no Egito. A última hipótese não encontrou respaldo, e não precisa ser considerada. A resposta à pergunta a respeito do lugar da escrita depende da interpretação de 5.13, onde lemos: "A vossa [igreja] co-eleita em Babilônia vos saúda". A primeira impressão que estas palavras provocam é a de que o autor estava na antiga Babilônia, a conhecida cidade junto ao Eufrates. No entanto, muitos dos pais da Igreja Primitiva, (Pápias, Clemente de Alexandria, Hipólito, Eusébio, Jerônimo) e vários autores e comentaristas posteriores sobre Introduction (Bigg, Hart, Salmon, Holtzmann, Zahn, Chase) consideram que o nome Babilônia é uma designação figurada para Roma, como acontece no livro do Apocalipse (17.5; 18.2, 10). Em favor da interpretação literal, afirma-se que o seu uso figurado é muito improvável, em uma declaração prosaica, e (2) que, em 1.1 a ordem em que são mencio-

nadas as províncias da Ásia Menor é do oriente para o ocidente, indicando, assim, a localização do autor. Além do fato, no entanto, de que o último argumento precisa de alguma qualificação, estas considerações parecem ser mais que compensadas pelos seguintes fatos: (1) Uma tradição antiga e confiável, que pode ser atribuída ao século II, nos informa que Pedro esteve em Roma já perto do fim de sua vida, e ali morreu como mártir.

Esta tradição é diferente daquela do século II, que dizia que ele residiu em Roma durante vinte e cinco anos, como seu primeiro bispo. Por outro lado, não há o mais leve indício de que ele tenha estado na Babilônia. Somente na Idade Média chegou-se à conclusão, com base em 5.13, de que Pedro havia visitado a cidade junto ao Eufrates. (2) No livro do Apocalipse, de João, Roma é chamada de Babilônia, uma terminologia que provavelmente eaiu em uso geral, tão logo Roma se mostrou como sendo a verdadeira réplica da antiga Babilônia, a representante do mundo contra a igreja de Deus. A perseguição de Nero certamente começou a revelar o seu caráter como tal. (3) O sentido simbólico está em perfeita harmonia com a interpretação figurada do endereçamento, e com a designação dos leitores como "peregrinos e forasteiros". (4) Considerando o que Josefo diz, em Ant. XVIII 9., é duvidoso que a Babilônia oferecesse ao apóstolo um campo para trabalhos missionários na época em que esta epístola foi escrita. Consideramos muito provável que o autor se refira a Roma, em 5.13.

Com respeito à época em que esta epístola foi escrita, é grande a incerteza. Foram sugeridas datas de 54 a 147 d.C. Entre aqueles que negam a autoria de Pedro, a grande maioria atribui a carta à época de Trajano, depois de 112 d.C., a data da resposta de Trajano, por razões que já comentamos. Esta é a opinião de Baur, Keim, Lipsius, Pfleiderer, Hausrath, Weizsacker, Hilgenfeld, Davidson e outros. Na determinação da época da sua escrita, devemos ser guiados pelos seguintes dados: (1) A epístola não pode ter sido escrita depois de 67 ou 68 d.C., a data, segundo a tradição, em que morreu Paulo, que alguns, no entanto, consideram como sendo o ano 64 d.C. (Cf. Zahn Einl. II., p. 19). (2) Evidentemente, Pedro havia lido as epístolas de Paulo aos romanos (58) e aos efésios (62), e por isso, não poderia ter escrito esta carta antes de 62 d.C. (3) A carta não faz menção nenhuma a Paulo, de modo que, supostamente, foi escrita em um período em que este apóstolo não estava em Roma. (4) O fato de que Pedro escreve a igrejas de Paulo favorece a ideia de que Paulo havia se ausentado, temporariamente, de seu local de trabalho. Estamos inclinados a pensar que ele escreveu esta epístola quando Paulo estava em sua viagem à Espanha, aproximadamente em 64 ou 65 d.C.

A IMPORTÂNCIA CANÔNICA

A canonicidade desta carta nunca esteve sujeita a dúvidas, nos primeiros séculos de nossa era. Ela é mencionada em 2 Pedro 3.1. Pápias a usou, evidentemente, e há sinais claros de sua linguagem, em Clemente de Roma, Hermas e Policarpo. As antigas versões Siríaca e Latina a contêm, e ela é citada na epístola das igrejas de Vienne e Lyons. Irineu, Clemente de Alexandria e Tertuliano citam-na pelo nome, e Eusébio a classifica com a Homologoumena.

Alguns estudiosos objetam a esta epístola, pelo fato de ela ser caracterizada por uma falta de caráter distintivo, mas a objeção é infundada, uma vez que certamente a carta tem um significado singular entre os textos do Novo Testamento. Ela enfatiza a grande importância que a esperança de uma herança abençoada e eterna tem na vida dos filhos de Deus. Considerada à luz da sua glória futura, a vida atual dos crentes, com todas as suas provações e sofrimentos, deixa o plano principal, e eles percebem que são forasteiros e peregrinos na terra. Desse ponto de vista, eles entendem a importância e o significado dos sofrimentos de Cristo, que abrem o caminho até Deus, e também aprendem a valorizar as suas próprias aflições, enquanto trabalham para o desenvolvimento da fé e a sua glória eterna. E então, vivendo em expectativa do rápido retorno do seu Senhor, eles percebem que os seus sofrimentos têm curta duração, e, por isso, os suportam, alegremente. Em meio a todas as suas dificuldades, a igreja de Deus não deve jamais se esquecer de olhar à frente, para a sua glória futura — o objetivo de sua esperança viva.

A Segunda Epístola Universal de Pedro

CONTEÚDO

O conteúdo da epístola pode ser dividido em duas partes:

I. *A Importância do Conhecimento Cristão* (1.1-21). Depois da saudação (vv. 1,2), o autor lembra os seus leitores das grandes bênçãos que receberam, por meio do conhecimento de Jesus Cristo, e os incentiva a uma vida digna de tal conhecimento, assegurando, assim, seu chamado e sua escolha (vv. 3-11). Ele diz que julgou que seria oportuno lembrá-los do que eles já sabiam, e que se asseguraria de que eles se lembrassem dessas coisas, após a sua morte (vv. 12-15). Este conhecimento tem valor extraordinário, porque se baseia em uma fundação sólida e genuína (vv. 16-21).

II. *Advertências Contra os Falsos Professores* (2.1—3.18). O apóstolo anuncia a vinda de falsos profetas, que negarão a verdade e desencaminharão a muitas pessoas (2.1-3). Ele prova a certeza da punição de tais professores, apresentando exemplos históricos (vv. 4-9), e uma descrição detalhada de seu caráter sensual (vv. 10-22). Afirmando que escrevia a carta para lembrá-los do conhecimento que já haviam recebido, Pedro os informa de que os escarnecedores, que virão nos últimos dias, negarão o advento de Cristo (3.1-4). Ele refuta os seus argumentos, e assegura aos leitores que o Senhor virá, e os exorta a um modo de vida santo (vv. 5-13). Referindo-se à sua concordância com Paulo quanto a este ensinamento, Pedro conclui sua carta, com uma exortação para que os seus leitores cresçam em graça e no conhecimento de Jesus Cristo (vv. 14-18).

CARACTERÍSTICAS

1. Como a primeira epístola, esta segunda também é uma carta de advertências práticas, exortação e encorajamento. Mas embora na primeira o

tom dominante seja o da esperança cristã, a ideia predominante da segunda carta é a do conhecimento cristão. É o "ἐπίγνωσις χριστοῦ, que consiste, basicamente, do reconhecimento de δύναμις καὶ παρουσία de Cristo. O aprimoramento neste ἐπίγνωσις como a base e o propósito do exercício de todas as virtudes cristãs é a característica principal de cada exortação" (Huther, *Comm.*, p. 344). Este conhecimento, baseado em uma fundação sólida e genuína, deve ser o respaldo dos leitores, quando falsas doutrinas forem propagadas em seu meio, e deve ser também o seu incentivo à santidade, a despeito das influências sedutoras que estejam à sua volta.

2. Esta epístola tem grande afinidade com a de Judas (cf. 2.1-18; 3.1-3). A similaridade entre elas é tal que não pode ser considerada meramente acidental, mas indica, claramente, a dependência de uma com relação à outra. Embora não possamos dizer que a questão esteja completamente definida, a grande maioria dos estudiosos — entre os quais se incluem alguns que negam a autoria de Pedro (Holtzmann, Julicher, Chase, Strachan, Barth e outros), e outros que defendem a autenticidade da epístola (Wiesinger, Bruckner, Weiss, Alford, Salmon) — mantém a prioridade de Judas. As principais razões que os levam a esta conclusão são as seguintes: (1) A fraseologia que Judas emprega é mais simples que a de Pedro, nas passagens correlatas. O linguajar de Pedro é mais elaborado e parece um aprimoramento do que foi escrito por Judas. (2) Há várias passagens nesta epístola de Pedro que só podem ser plenamente compreendidas com o auxílio do que Judas diz, compare 2.4 com Judas (v. 6); 2.11 com Judas (v. 9); 3.2 com Judas (v. 17). (3) Embora as passagens similares estejam adaptadas ao tema de ambas as epístolas, parecem mais naturais no contexto de Judas que no de Pedro. A linha de pensamento é mais regular na epístola de Judas; o fato de que Judas tem a prioridade está bem estabelecido, embora alguns, em especial Zahn, Spitta (que defende a segunda epístola de Pedro à custa da primeira) e Bigg apresentem uma hábil defesa da anterioridade de Pedro.

3. O linguajar de 2 Pedro apresenta alguma semelhança com o da primeira epístola (cf. Weiss, *Introd.*, p. 166), mas a diferença entre as duas é maior que a semelhança. Não precisamos dedicar especial atenção aos ἅπαξ λεγόμενα encontrados nesta carta, uma vez que esta epístola contém apenas 48, ao passo que 1 Pedro tem 58.

Mas há outros aspectos que merecem a nossa atenção. Bigg afirma: "O vocabulário de 1 Pedro é digno, o de 2 Pedro tende à grandiosidade" (*Comm.* p. 225). E, de acordo com Simcox, "nesta epístola, em comparação com a

primeira, vemos, ao mesmo tempo, menor familiaridade instintiva com o idioma grego e maior esforço consciente com uma composição elegante em grego" (*Writers of the N. T.* p 69).

Em 1 Pedro estão presentes 361 palavras que não são encontradas nesta epístola, e há 231 palavras em 2 Pedro que estão ausentes da sua primeira epístola. Há certa predileção pela repetição de algumas palavras (cf. Holtzmann, *Einl.*, p. 322), que Bigg, no entanto, considera igualmente perceptível em 1 Pedro. As partículas conectoras, ἵνα, ὅτι, οὖν, μέν, encontradas frequentemente em 1 Pedro, são raras nesta epístola, onde, em lugar delas, encontramos sentenças introduzidas por τοῦτο ou ταῦτα (1.8,10; 3.11,14). E, enquanto na primeira epístola há um intercâmbio de preposições, frequentemente encontramos uma repetição da mesma preposição na segunda: διά é encontrada três vezes em 1.3-5, e ἐν sete vezes em 1.5-7. Palavras diferentes são usadas frequentemente para expressar as mesmas ideias; compare ἀποκάλυψις (1 Pe 1.7,13; 4.13) com παρουσία (2 Pe 1.16; 3.4); ῥαντισμός (1 Pe 1.2) com καθαρισμός (2 Pe 1.9); κληρονομία (1 Pe 1.4) com αἰώνος βασιλεία (2 Pe 1.11).

AUTORIA

Esta epístola é, entre todos os textos do Novo Testamento, o que tem mais fracas confirmações. Além da de Jerônimo, não encontramos uma única declaração, dos pais dos quatro primeiros séculos, que atribuam, explicita e positivamente, esta obra a Pedro. No entanto, há algumas evidências do seu uso canônico, o que, indiretamente, é um testemunho de uma crença na sua autenticidade. Há algumas expressões, em Clemente de Roma, Hermas, nos "Reconhecimentos Clementinos" e em Teófilo que lembram 2 Pedro, mas as coincidências podem ser meramente acidentais. Supostos indícios desta epístola são encontrados em Irineu, embora todos eles possam ser explicados de outra maneira (cf. Salmon, *Introd.*, p. 324 f). Eusébio e Fócio afirmam que Clemente de Alexandria comentou a nossa epístola, e as suas observações podem ser corretas, apesar da dúvida que lançou Cassiodoro sobre ela (cf. Davidson, *Introd.* II., p. 533 f). Orígenes confirma que o livro era conhecido em sua época, mas que a sua autenticidade estava em discussão. Ele mesmo a cita várias vezes, sem nenhuma expressão de dúvida. É necessário observar, no entanto, que essas citações são encontradas naquelas partes da sua obra que conhecemos apenas por meio da tradução de Rufino ao latim, o que nem sempre é confiável; embora, segundo Salmon, a suposição é de que Rufino

não as inventou (*Introd.*, p. 533 f). Eusébio classifica esta carta com a Antilegomena, e Jerônimo diz: "Simão Pedro escreveu duas epístolas, que são chamadas católicas ou universais; muitas pessoas negam que a segunda seja de sua autoria, devido à sua diferença em estilo com a primeira". Esta diferença ele explica em outra observação, supondo que Pedro tivesse empregado um intérprete diferente. Desde aquela época, a epístola foi recebida por Rufino, Agostinho, Basil, Gregório, Paládio, Hilário, Ambrósio e outros. Durante a Idade Média, ela foi aceita, de modo geral, mas na época da Reforma, Erasmo e Calvino, ainda que aceitando a carta como canônica, duvidaram da autoria direta de Pedro. No entanto, Calvino acreditou que, de alguma maneira, era necessário defender a autoria de Pedro, e considerou que um discípulo a escreveu, sob ordens de Pedro.

A própria epístola aponta, definitivamente, a Pedro como seu autor. No primeiro versículo, o autor se identifica como "Simão Pedro, servo e apóstolo de Jesus Cristo", o que exclui, claramente, a ideia de Grócio, de que Simeão, o sucessor de Tiago em Jerusalém, teria escrito a carta. Com base em 1.16-18 somos informados de que o autor foi testemunha da transfiguração de Cristo; e, em 3.1 temos uma referência à sua primeira epístola. No que diz respeito ao estilo e à expressão, há uma similaridade ainda maior entre esta carta e os sermões de Pedro, em Atos dos Apóstolos, do que entre a primeira epístola e os mesmos sermões. Além disso, Weiss conclui que, do ponto de vista bíblico e teológico, nenhum texto do Novo Testamento é mais semelhante a 1 Pedro que esta epístola (*Introd.* II., p. 165).

Além disso, todo o espírito da epístola é contrário à ideia de que se trata de uma fraude. Calvino defendeu a sua canonicidade, "porque a majestade do Espírito de Cristo se exibe em cada parte da epístola". Apesar disso, no entanto, a autenticidade da carta está sujeita a sérias dúvidas nos tempos modernos. Estudiosos como Mayerhoff, Credner, Hilgenfeld, Von Soden, Hausrath, Mangold, Davidson, Volkmar, Holtzmann, Julicher, Harnack, Chase, Strachan e outros negam que Pedro a tenha escrito. Mas a epístola não deixa de ter quem a defenda: a sua autenticidade é defendida, entre outros, por Luthardt, Wiesinger, Guericke, Windischmann, Bruckner, Hofmann, Salmon, Alford, Zahn, Spitta, e Warfield, ao passo que Huther, Weiss, e Kuhl concluem suas investigações com uma *non liquet.*

As principais objeções à autenticidade de 2 Pedro são as seguintes: (1) A linguagem da epístola é tão diferente da de 1 Pedro, que elimina a possibilidade de que tenham sido escritas pelo mesmo autor. (2) A dependência que o autor tem da epístola de Judas não está de acordo com a ideia de que tenha sido Pedro, não apenas porque Judas foi escrita muito tempo depois

da época em que Pedro viveu, mas também, porque não é digno de um apóstolo confiar, a tal ponto, em uma pessoa que não teve a mesma distinção. (3) Parece que o autor está excessivamente ansioso por se identificar com o apóstolo Pedro: há uma tripla alusão à sua morte 1.13-15; o apóstolo quer que os seus leitores entendam que ele estava presente na Transfiguração 1.16-18; e ele se identifica como o autor da primeira epístola 3.1. (4) Em 3.2, onde a interpretação ὑμῶν tem melhor confirmação que ἡμῶν, usando a expressão τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς, o autor parece se colocar fora do círculo apostólico.

Obtendo a expressão de Judas, o autor se esqueceu de que desejava transmitir a ideia de que era um apóstolo e, portanto, não poderia usar essa expressão com a mesma propriedade (Cf. *Holtzmann, Einl.*, p. 321). (5) O autor fala de algumas das epístolas de Paulo, referindo-se a elas como Escrituras, em 3.16, sugerindo a existência de um cânone do Novo Testamento. (6) A epístola também se refere a dúvidas a respeito da segunda vinda de Cristo (3.4 ff.), o que sugere uma época posterior à da vida de Pedro, porque essas dúvidas não poderiam ter sido alimentadas antes da destruição de Jerusalém. (7) De acordo com o Dr. Abbott (em the Expositor) o autor de 2 Pedro deve muito à obra Antiquities, de Josefo, obra que foi publicada, aproximadamente, em 93 d.C.

Não podemos negar que alguns desses argumentos têm a sua força, mas não cremos que eles nos convençam a abrir mão da autoria de Pedro. Sem dúvida, o argumento a respeito do estilo é o mais importante, mas, se aceitarmos a teoria de que Silvano escreveu a primeira epístola, sob a orientação de Pedro, enquanto o apóstolo escreveu a segunda, seja de seu próprio punho ou por meio de outro escrevente, essa dificuldade desaparece. No que diz respeito à dependência literária de Pedro em Judas, é bom ter em mente que nada disso foi provado.

No entanto, supondo que isto seja comprovado, não há nenhum demérito nisto para Pedro, uma vez que Judas também foi um homem inspirado, e porque, naqueles dias, o fato de que um autor copiasse trechos de outras obras, sem confessá-lo, não era considerado da maneira como é hoje. O fato de que o autor está extremamente ansioso para mostrar que ele é o apóstolo Pedro, mesmo que possa ser provado, não representa nenhum argumento contrário à autenticidade desta carta. Em vista dos falsos professores, que induzem a erro, sobre os quais ele adverte os leitores, certamente era importante que eles se lembrassem da posição oficial do autor. Mas não se pode afirmar que ele insista excessivamente nisto. As referências à sua morte, à sua experiência no monte da Transfiguração e à sua primeira epís-

tola são apresentadas de uma maneira perfeitamente natural. Além disso, este argumento é neutralizado por alguns dos outros apresentados pelos críticos negativos.

Se o autor estava realmente tão ansioso, por que ele se refere a si mesmo como Simão Pedro (cf. 1 Pe 1.1); por que, aparentemente, se exclui do círculo apostólico (3.2); e por que não imita mais corretamente a linguagem de 1 Pedro? A dificuldade criada por 3.2 não é tão grande como pode parecer a alguns. Se esta passagem realmente refuta a autoria de Pedro, certamente seria um ato de estupidez que um fraudador muito inteligente a conservasse na obra. Mas o autor, falando dos profetas como uma classe, coloca ao lado deles outra classe, a dos apóstolos, que havia servido particularmente às igrejas do Novo Testamento, e que poderia, portanto, como uma classe, ser chamada "vossos apóstolos", isto é, os apóstolos que pregaram a "vós".

Evidentemente, o autor não deseja se destaear, provavelmente, ainda que fosse este o único motivo, porque outros apóstolos haviam trabalhado mais do que ele entre os leitores. A referência às epístolas de Paulo não sugere, necessariamente, a existência de um cânone do Novo Testamento, e é uma suposição gratuita a de que elas não fossem consideradas como Escrituras no século I, de modo que o ônus da prova cabe àqueles que o pedem. A mesma coisa pode ser dita a respeito da afirmação de que não poderia haver nenhuma dúvida a respeito da segunda vinda de Cristo, antes da destruição de Jerusalém.Além disso, o autor não diz que tais dúvidas já haviam sido expressas, mas que seriam proferidas por escarnecedores, que viriam nos últimos dias. A tentativa de provar a dependência de 2 Pedro em Josefo, provou ser enganosa, especialmente por Salmond e pelo Dr. Warfield. O primeiro diz, em conclusão: "O Dr. Abbot falhou, completamente, em estabelecer a sua teoria; mas devo acrescentar que essa nunca foi uma teoria racional a tentar estabelecer" (*Introd.*, p. 536).

DESTINATÁRIOS

Os leitores são simplesmente indicados como aqueles "que conosco alcançaram fé igualmente preciosa pela justiça do nosso Deus e Salvador Jesus Cristo" (1.1). De 3.1 concluímos, no entanto, que são os mesmos leitores da primeira epístola e de 3.15, que também haviam recebido alguma(s) epístola(s) paulina(s). É inútil tentar determinar a que epístola(s) o autor poderia estar se referindo aqui. Zahn declara que a nossa epístola foi escrita a cristãos judeus, na Palestina e em seus arredores, que haviam sido

levados até Cristo por Pedro e por outros dos doze apóstolos. Ele baseia sua conclusão na diferença das circunstâncias pressupostas nas duas cartas de Pedro, e em passagens como 1.1-4, 16-18; 3.2. Mas nos parece que a epístola não contém nenhuma indicação a respeito do caráter judeu de seus leitores, ao passo que passagens como 1.4 e 3.15 sugerem a sua origem gentia. Além disso, para sustentar a sua teoria, Zahn deve supor que tanto 3.1 como 3.15 se referem a cartas perdidas (cf. *Einl.* II, p. 43 ff).

A condição dos leitores pressuposta nesta carta é, realmente, diferente daquela refletida na primeira epístola. Não há nenhuma referência à perseguição; em lugar da aflição vinda de fora, o interesse agora são os perigos internos. Os leitores precisavam ser firmemente fundamentados na verdade, uma vez que logo teriam que combater professores hereges, que, teoricamente, negariam a Soberania de Jesus Cristo (2.1), e a sua segunda vinda 3.4; e praticamente arruinariam suas vidas, pela libertinagem (capítulo 2). Esses hereges foram descritos como saduceus, como gnósticos e como nicolaítas, mas é realmente duvidoso se podemos identificá-los com alguma seita em particular. Certamente, eram antinomianos práticos, levavam vidas descuidadas, devassas e pecaminosas, simplesmente porque não acreditavam na ressurreição e em um juízo futuro. A sua doutrina era, provavelmente, um gnosticismo incipiente.

Como o autor emprega tanto o tempo futuro como o presente ao descrevê-los, surge a pergunta, se já estavam presentes ou ainda estavam por vir. A explicação mais natural é de que o autor já sabia que tais falsos professores estavam em ação em alguns locais (cf., 1 Coríntios e as epístolas aos tessalonicenses), e por isso podia oferecer uma descrição vívida desses professores; e ele imaginava que eles poderiam estender a sua perniciosa influência também às igrejas da Ásia Menor.

COMPOSIÇÃO

1. *Motivação e Propósito.* O fato que levou à composição desta epístola deve fazer parte das perigosas heresias que estavam em ação em algumas das igrejas, e que também ameaçavam os leitores.

Na determinação do objetivo do autor, a escola de Tübingen enfatizou 3.15, e a encontrou na promoção da harmonia e paz entre os grupos de Pedro e Paulo (Baur, Schwegler, Hausrath). Tendo em vista este objetivo, dizem eles, o autor, personificando Pedro, o representante da cristandade dos judeus, reconhece Paulo, que representa a tendência mais liberal da

igreja. Mas não há garantia em se enfatizar tanto essa passagem em particular. Outros consideram a epístola basicamente uma polêmica contra o gnosticismo, contra os falsos professores descritos na carta. Não podemos negar que a epístola é, em parte, controversa, mas esta é apenas a sua característica secundária.

O principal objetivo da carta, como indicam 1.16 e 3.1, 2 era fazer com que os leitores tivessem em mente a verdade que haviam aprendido, para que não se deixassem desviar pelos libertinos teóricos e práticos que logo fariam sentir a sua influência, e, especialmente, para que fortalecessem a sua fé na prometida parousia de Jesus Cristo.

2. *Época e Lugar.* A epístola não contém nenhum dado quanto à época em que foi escrita. Podemos apenas deduzir, com base em 3.1 que ela foi escrita depois de 1 Pedro, embora Zahn, que não se deixa convencer por essa passagem, a insere antes da primeira epístola, aproximadamente em 60 — 63 d.C. O fato de que a condição das igrejas, indicada nesta carta, é bastante diferente daquela refletida na carta anterior, pressupõe o decorrer de algum tempo, embora não necessariamente muitos anos, para explicar a mudança.

Um curto período de tempo teria sido suficiente para o aparecimento dos inimigos a que a epístola se refere. Não podemos dizer, em vista das tendências aparentes em Corinto, que as suas doutrinas já estavam germinando por algum tempo? Além disso, de acordo com 1.14 o autor sentia que o seu fim estava próximo. Em vista disso, preferimos datar a carta aproximadamente do ano 66 ou 67 d.C. Aqueles que negam a autenticidade da epístola, de modo geral, a inserem em alguma ocasião entre os anos 90 e 175 d.C., por razões como a sua dependência de Judas e do Apocalipse de Pedro, a sua referência ao gnosticismo e a sua sugestão a respeito da existência de um cânone do Novo Testamento. Uma vez que há uma tradição confiável que nos informa que Pedro passou a última parte de sua vida em Roma, a epístola foi, com toda probabilidade, escrita na cidade imperial. Zahn aponta a Antioquia, e Julicher sugere o Egito como o lugar da escrita.

A IMPORTÂNCIA CANÔNICA

Quanto à recepção desta epístola na Igreja Primitiva, lembramos o que foi dito acima. Como todos os textos canônicos, este também tem importância permanente. A importância está no fato de que a epístola enfatiza o grande valor do verdadeiro conhecimento cristão, especialmente em vis-

ta dos perigos que se apresentam aos crentes, vindos de todos os tipos de falsos ensinamentos, e do exemplo resultante de uma vida desregrada, libertina, imoral. Ela nos ensina que um cristianismo que não está bem fundamentado na verdade como a que há em Cristo, é como um barco sem leme, em meio ao turbulento mar da vida. Um cristianismo sem dogma, não consegue se sustentar contra os erros do dia, mas cairá diante das forças triunfantes das trevas; ele não conseguirá cultivar uma vida pura, nobre, espiritual, mas estará em conformidade com a vida do mundo. Em particular, a epístola nos lembra do fato de que a fé na volta de Cristo deve nos inspirar a um modo de vida santo.

A Primeira Epístola Universal de João



CONTEÚDO

É impossível produzir uma representação esquemática satisfatória do conteúdo desta carta.

Depois da introdução (1.1-4), em que o autor declara que o propósito do seu ministério é manifestar a Palavra divina vivificadora para que os leitores possam ter comunhão com ele e com os outros apóstolos, e, por intermédio deles, com Deus e Cristo, ele define o caráter de tal comunhão e ressalta que, como Deus é luz, os crentes também devem ser luz e andar na luz (vv. 5-10), isto é, devem se proteger do pecado e guardar os mandamentos de Deus (2.1-6). Ele lembra os leitores do grande mandamento, que é, ao mesmo tempo, velho e novo, de que eles devem amar os seus irmãos (vv. 7-14); e, em conexão com isto, os adverte, para que não amem o mundo, e para que tomem cuidado com os falsos professores, que negam a verdade (vv. 15-27).

A representação de Deus como luz agora passa para a representação de Deus como justo, e o autor insiste que somente aquele que é justo pode ser um filho de Deus (2.28—3.6). Ele lembra os leitores do fato de que ser justo é administrar justiça, o que, por sua vez, é idêntico a amar os irmãos (vv. 7-17). Mais uma vez o autor adverte os leitores a respeito do amor do mundo, e ressalta que o mandamento de Deus inclui duas coisas: a fé em Cristo e o amor pelos irmãos (vv. 18-24).

Em vista dos falsos professores, a seguir, o autor lembra os leitores de que a prova de ter o Espírito de Deus é ser encontrado na verdadeira confissão de Cristo, seguindo o ensinamento dos apóstolos, e naquela fé em Jesus que é a condição do amor e da verdadeira vida espiritual (4.1—5.12). Finalmente, ele afirma, uma vez mais, o objetivo da epístola, e apresenta um breve resumo do que escreveu (vv. 13-21).

CARACTERÍSTICAS

1. A forma literária desta epístola é diferente da de todas as outras cartas do Novo Testamento: a Epístola aos Hebreus e a Epístola de Tiago são as mais semelhantes a esta, neste aspecto. Como a Epístola aos Hebreus, esta carta não menciona o seu autor, nem os seus leitores originais, e não contém uma bênção apostólica no princípio; e, como a de Tiago, esta não tem uma conclusão formal, nem saudações no final. Esta característica levou alguns à negação do seu caráter epistolar: no entanto, levando tudo em consideração, é inevitável a conclusão de que é uma epístola, no sentido apropriado da palavra, e não um tratado didático. "A liberdade do estilo, o uso de termos diretos tais como 'Eu vos escrevo', 'Eu vos escrevi', e a condição em que autor e leitores estão em relação uns aos outros, em todo o conteúdo, mostram que não se trata de uma composição formal". (Salmond) Além disso, ela não revela um plano, como seria de se esperar em um tratado. A ordem encontrada nela é determinada por associação, e não pela lógica, com os pensamentos agrupados segundo certas ideias claramente definidas.

2. A grande afinidade desta epístola com o Evangelho de João, naturalmente, chama a atenção. Os dois textos são muito similares, na concepção geral da verdade, na maneira específica de descrever as coisas, e em estilo e expressão. Além disso, há, em ambos, várias passagens que são mutuamente explicativas, como por exemplo:

1.1, 2	Jo 1.1, 2, 4, 14	3.11, 16	Jo 15.12, 13
2.1	Jo 14.16	4.6	Jo 8.47
2.2	Jo 11.51, 52	5.6	Jo 19.34, 35
2.8	Jo 13.34; 15.10, 12	5.9	Jo 5.32, 34, 36, 8.17, 18
2.10	Jo 11.9, 10; 12.35	5.12	Jo 3.36
2.23	Jo 15.23, 24	5.13	Jo 20.31
2.27	Jo 14.26; 16.13	5.14	Jo 14.13, 14; 16.23
3.8, 15	Jo 8.44	5.20	Jo 17.3

Consequentemente, muitos acadêmicos pressupõem uma conexão muito íntima da epístola com o Evangelho, considerando-a como um tipo de introdução (Lightfoot), um tipo de dedicatória (Hausrath, Hofmann), ou um texto complementar prático (Michaelis, Storr, Eichhorn), designado a acompanhar o Evangelho. Ao mesmo tempo, há diferenças entre os dois textos, de tal tipo que fazem com que pareça mais provável que a epístola seja uma composição independente (Cf. Holtzmann, *Einl.*, p. 478, abaixo; Salmond, *Hastings* D. B. Art. I John, 5).

3. Nesta epístola, a verdade é representada de maneira mais ideal do que historica. Salmond declara este importante fato, concisamente, da seguinte maneira: "As ideias características da epístola são poucas e simples, elas têm grande significado e importância, e são apresentadas em novos aspectos e relacionamentos, sempre que aparecem. Elas pertencem à região dos princípios primários, realidades da intuição, certezas da experiência, verdades absolutas. *E são apresentadas em seu caráter absoluto* (os itálicos são nossos). O homem regenerado é aquele que não consegue pecar; a fé cristã é apresentada em seu caráter ideal e sua integridade; a revelação da vida é exibida em sua finalidade, e não os estágios de sua realização histórica" (Cf. especialmente Weiss, *Biblical Theology of the N. T.* .11, p. 311ss. Stevens, *Johannine Theology,* p. 1ss.).

4. O estilo da epístola é muito similar ao do Evangelho. Há a repetição frequente de palavras e expressões fundamentais, como "verdade", "caridade", "luz", "na luz", "nascido de Deus", "permanecer em Deus" etc.; e a construção é caracterizada por total simplicidade, as sentenças sendo coordenadas, e não subordinadas, e evitando sentenças complicadas, pela repetição de parte de uma sentença anterior. Há uma notável escassez de partículas conectoras, γάρ aparece apenas três vezes; δέ apenas nove vezes; μέν τε e οὖν não aparecem nenhuma vez (embora a última apareça constantemente no Evangelho). Por outro lado, ὅτι é usada com frequência, e καί é o conector regular. Em muitos casos, sentenças e frases se seguem, umas às outras, sem partículas de conexão, por exemplo, 2.22-24; 4.4-6, 7-10, 11-13.

AUTORIA

A autoria de João é claramente confirmada por testemunhos externos. Eusébio diz que Pápias empregou esta epístola, e também que Irineu a

citou frequentemente. A última afirmação é respaldada pela obra "Against Heresies" [Contra as Heresias], em que Irineu cita a carta repetidas vezes, e a atribui a João.

Clemente de Alexandria, Tertuliano, Cipriano e Orígenes, todos a citam pelo nome; Ela está contida no Fragmento Muratoriano e nas antigas versões Siríaca e Latina; e Eusébio a classifica com os escritos universalmente recebidos pelas igrejas. Este testemunho pode ser considerado muito forte, especialmente considerando o fato de que o autor não é mencionado na epístola.

Essa convicção da Igreja Primitiva é corroborada pelas evidências internas que temos. Todas as provas apresentadas em favor da autoria de João no quarto Evangelho também se aplicam, no caso desta epístola (cf. O LINK COM A AUTORIA DE JOÃO, acima). Os dois textos são tão similares que, evidentemente, foram escritos pela mesma mão. É verdade que há alguns pontos de diferença, mas essas divergências são de tal tipo que eliminam, completamente, a ideia de que a epístola é o produto de um falsificador que tentava imitar a João. O veredicto quase geral é de que aquele que escreveu um texto também escreveu o outro. Com base em 1.1-3 fica evidente que o autor havia conhecido Cristo encarnado; e toda a epístola revela o caráter de João, como o conhecemos do Evangelho e por tradição.

Mas a autenticidade da carta não ficou isenta a questionamentos. No século II, os Alogi e Marcião a rejeitaram, mas apenas por razões dogmáticas. A verdade nela apresentada não se encaixava em seu grupo de ideias. O próximo ataque que ela sofreu teve lugar no século XVI, quando Joseph Scaliger declarou que nenhuma das três epístolas que trazem o nome de João foram escritas por ele; e S. G. Lange declarou a carta indigna de um apóstolo. No entanto, foi somente em 1820 que um importante ataque da crítica foi feito à epístola, por Bretschneider. Ele foi acompanhado pelos críticos da escola de Tübingen que, por mais que possam divergir nos detalhes de seus argumentos, estão de acordo em negar a autoria de João, e considerar a epístola uma produção do século II. Alguns deles, como Kostlin, Georgii, e Hilgenfeld afirmam que esta epístola e o quarto Evangelho foram escritos pela mesma mão, ao passo que outros, como Volkmar, Zeller, Davidson, Scholten e outros, os consideram o fruto de dois espíritos análogos.

Os principais argumentos contrários à autoria de João são os seguintes: (1) A epístola é dirigida, evidentemente, contra o gnosticismo do século II, que separou, de uma maneira dualista, conhecimento e conduta, o Cristo divino e o Jesus humano (cf. 2.4, 9, 11; 5.6, etc). (2) A carta também parece ser uma polêmica contra o docetismo, outra heresia do século II (cf. 4.2,3).

(3) Na epístola, há referências ao montanismo, como onde o autor fala da perfeição moral dos crentes (3.6,9), e distingue entre os pecados para a morte e pecados que não são para a morte (5.16,17), uma distinção que, diz Tertuliano, foi feita pelos Montanistas. (4) A diferença entre esta epístola e o livro do Apocalipse é tão grande que é impossível que a mesma pessoa tenha escrito ambos.

Não devemos negar que a epístola é, em parte, uma polêmica indireta contra o gnosticismo, mas afirmamos que este era um gnosticismo incipiente, que apareceu antes do fim do século I na heresia de Cerinto, de modo que isto não representa um argumento contrário à autoria de João. — As supostas referências ao docetismo são realmente muito incertas; mas ainda que pudessem ser provadas, não apontariam ainda além do século I, pois muitos dos gnósticos também eram docetas, e a heresia cerintiana pode ser considerada um tipo de Docetismo. — As representações de João nada têm em comum com as dos Montanistas. Quando ele fala sobre a perfeição dos crentes, fala idealmente, e não de uma perfeição realmente alcançada nesta vida. Além disto, o "pecado para a morte" a que ele se refere é um afastamento completo de Cristo, e não deve ser identificado com os pecados a que se refere Tertuliano, como "homicídio, idolatria, fraude, negação de Cristo, blasfêmia, e, certamente, também o adultério e a fornicação".

DESTINATÁRIOS

Há muito pouco na carta que possa nos ajudar a determinar a localização dos leitores originais. Como não há nenhuma indicação ou característica de local, não é provável que a epístola tenha sido enviada a alguma igreja individualmente, como Éfeso (Hug) ou Corinto (Lightfoot); e, uma vez que a carta favorece a ideia de ter sido escrita a cristãos gentios, e não judeus, é muito improvável que fosse destinada aos cristãos da Palestina (Benson). Não há uma única citação do Antigo Testamento na epístola, nem qualquer referência à nacionalidade judia ou aos princípios judaicos dos leitores.

A declaração de Agostinho, de que esta é a carta de João *ad Parthos* é muito obscura. Alguns, como, por exemplo, Grócio (ou, Grotius), deduzem, dessa declaração, que a epístola foi escrita a cristãos além do Eufrates; mas, de maneira geral, isso é considerado uma interpretação equivocada para alguma expressão, e a interpretação πρός παρθένους, sendo mais aceita, o que Gieseler sugere, pode ser, por sua vez, uma corruptela

do título τοῦ παρθένου, que era, comumente, atribuído a João nos tempos antigos. É muito provável que a opinião correta a respeito dos destinatários desta epístola seja aquela defendida pela maioria dos estudiosos, como Bleek, Huther, Davidson, Plummer, Westcott, Weiss, Zahn, Alford e outros, de que ela foi enviada aos cristãos da Ásia Menor, de modo geral, pois (1) este foi o campo de trabalho de João durante a última parte de sua vida; (2) as heresias mencionadas e combatidas eram predominantes naquela região; e (3) o Evangelho foi, evidentemente, escrito para os cristãos daquela região, e a epístola pressupõe circunstâncias similares.

Não temos nenhuma informação definida a respeito da condição dos leitores originais. Evidentemente, eles haviam deixado para trás as primeiras lutas da igreja em busca de sua existência, e agora constituíam uma reconhecida κοινωνία de crentes, uma comunidade que colocou a sua luz em oposição à escuridão do mundo, e que se distingue pela obediência aos mandamentos de Deus. Eles só precisavam ser lembrados do seu verdadeiro caráter, o que, naturalmente, os levaria a uma vida digna de sua comunhão com Cristo. Há, no entanto, perigosas heresias, fora da igreja, contra as quais eles devem ser advertidos. A doutrina perniciosa de Cerinto, de que Jesus não era o Cristo, o Filho de Deus, ameaçava a paz de suas almas; e o erro sutil, de que alguém poderia ser justo sem praticar a justiça, colocava em risco a fertilidade e a produtividade de sua vida cristã.

COMPOSIÇÃO

1. *Motivação e Propósito.* Embora a epístola não seja principal e diretamente polêmica, ainda assim é muito provável que tenha sido motivada pelos perigos a que já nos referimos. Quanto ao objetivo da carta, o próprio autor afirma: "O que vimos e ouvimos, isso vos anunciamos, para que também tenhais comunhão conosco; e a nossa comunhão é com o Pai e com seu Filho Jesus Cristo" (1.3; e, novamente, em 5.13): "Estas coisas vos escrevi, para que saibais que tendes a vida eterna e para que creiais no nome do Filho de Deus". O propósito direto do autor é dar aos seus leitores instruções autênticas, a respeito da verdade e da realidade das coisas que eles, especialmente como crentes em Jesus Cristo, aceitavam pela fé; e ajudá-los a ver os resultados naturais da comunhão a que haviam sido introduzidos, para que pudessem ter uma plena dimensão de paz, alegria e vida. O propósito do autor é, portanto, ao mesmo tempo teórico e prático.

2. *Época e Lugar.* O que dissemos anteriormente, a respeito da data do quarto Evangelho e o local de sua escrita, também favorece a ideia de que esta epístola foi escrita entre os anos 80–98 d.C., e em Éfeso. É impossível limitar mais esses termos. A única questão que permanece é se a epístola foi escrita antes do Evangelho, (Bleek, Huther, Reuss, Weiss), ou o Evangelho antes da epístola (DeWette, Ewald, Guericke, Alford, Plummer). Parece-nos que as explicações apresentadas em favor da prioridade da epístola, como que um texto de desígnio momentâneo naturalmente precede um de desígnio permanente; uma carta de advertência a igrejas particulares, um texto como o Evangelho destinado a toda a cristandade, são muito fracas. E os argumentos apresentados em favor do outro lado são, quase que igualmente, inconclusivos, embora haja alguma força na teoria de que a epístola, em várias passagens, pressupõe um conhecimento do Evangelho (cf. os pontos de semelhança a que nos referimos anteriormente). Mas nem mesmo isto é convincente, pois Reuss diz corretamente: "Para nós, a epístola precisa do Evangelho como um comentário; mas, considerando que na epístola havia uma instrução oral do autor, isto não prova que é o Evangelho" (*History* of the N. T. I, p. 237).

Salmond e Zahn concluem de forma sensata os seus comentários sobre este tema, com um *non liquet.*

A IMPORTÂNCIA CANÔNICA

A canonicidade desta carta nunca foi motivo de dúvidas por parte da igreja. Policarpo e Pápias, ambos discípulos de João, a usaram; e Irineu, discípulo de Policarpo, a atribui diretamente a João. Clemente de Alexandria, Tertuliano, Cipriano, Orígenes e Dionísio de Alexandria, todos a citam, pelo nome, como um texto escrito pelo apóstolo João. Ela é mencionada como sendo de João no Fragmento Muratoriano, e está contida nas antigas versões Siríaca e Latina.

A importância permanente desta epístola é o fato de que ela nos retrata, idealmente, a comunidade de crentes como uma comunidade de vida na comunhão com Cristo, mediada pela palavra dos apóstolos, que é a Palavra da vida. Ela descreve essa comunidade como a esfera de vida e luz, de santidade e de justiça, do amor a Deus e aos irmãos; e como a absoluta antítese para o mundo, com as suas trevas e morte, a sua contaminação e as suas injustiças, o seu ódio e as suas mentiras. Todos os que são introduzidos em tal esfera devem, necessariamente, ser santos e justos, cheios de amor,

e devem evitar o mundo e as suas luxúrias e desejos. Eles devem provar os espíritos, para saber se são de Deus, e evitar qualquer erro anticristão. Assim, a epístola descreve para a igreja de todas as gerações a natureza e os critérios da comunhão celestial, e adverte os crentes para que se conservem incontaminados pelo mundo.

A Segunda e Terceira Epístolas Universais de João

CONTEÚDO

A *Segunda Epístola.* Depois dos destinatários e da bênção apostólica (vv. 1-3) o autor expressa a sua alegria por descobrir que alguns dos filhos da destinatária andam na verdade, e reitera o grande mandamento do amor fraterno (vv. 4-6). Ele incentiva os leitores a exercerem esse amor, e os informa de que há muitos enganadores que negam que Jesus Cristo veio em carne, e os admoesta a não receberem essas pessoas, para que não participem de suas obras malignas (vv. 7-11). Expressando a sua intenção de ir vê-los, o autor conclui a sua epístola com uma saudação (vv. 12,13).

A Terceira Epístola. O autor, dirigindo-se a Gaio, deseja, sinceramente, que ele possa prosperar como a sua alma prospera (vv. 1-3). Ele o elogia, por receber os pregadores itinerantes, embora fossem estranhos para ele (vv. 5-8). Ele também informa ao irmão de que escreveu à igreja, mas que Diótrefes resiste à sua autoridade, não recebendo os irmãos e procurando impedir outras pessoas de fazê-lo (vv. 9,10). Advertindo Gaio a respeito deste mau exemplo, o autor elogia Demétrio, menciona a intenção de uma visita, e conclui a epístola com saudações (vv. 11-14).

CARACTERÍSTICAS

1. Estas duas epístolas foram, corretamente, chamadas epístolas irmãs, uma vez que revelam vários pontos de similaridade. Em ambas o autor se denomina o ancião, ou o presbítero; elas têm, aproximadamente, o mesmo tamanho; cada uma delas, diferentemente da primeira epístola, começa com um endereçamento e termina com saudações; ambas contêm uma expressão de alegria; e ambas se referem a pregadores itinerantes, e a uma visita tencionada pelo autor.

2. As cartas mostram íntima afinidade com 1 João. O pouco conteúdo que apresentam de doutrina está intimamente relacionado ao conteúdo da primeira epístola, onde podemos, facilmente, encontrar declarações que correspondem às de 2 João 4-9 e 3 João 11. Vários conceitos e expressões nos lembram, claramente, de 1 João, como, por exemplo, "caridade", "verdade", "mandamentos", "um novo mandamento", o "que desde o princípio tivestes", "amar a verdade", "andar na verdade", "permanecer em" , "para que o vosso gozo se cumpra", etc. Além disso, o objetivo destas cartas é, de modo geral, o mesmo que o da primeira epístola, ou seja, fortalecer os leitores, na verdade e no amor; e adverti-los a respeito de um gnosticismo incipiente.

AUTORIA

Considerando a brevidade destas epístolas, a sua autoria é muito bem confirmada. Clemente de Alexandria fala da segunda epístola e Eusébio, comenta sobre a terceira.

Irineu cita a segunda epístola pelo nome, atribuindo-a a "João, o discípulo do Senhor". Tertuliano e Cipriano não contêm citações deles, mas Dionísio de Alexandria, Atanásio e Dídimo a receberam como obra do apóstolo. O Cânon Muratoriano, em uma passagem bastante obscura, menciona duas epístolas de João, além da primeira. A Peshitta não as contém; e Eusébio, sem indicar, claramente, a sua própria opinião, as classifica com a Antilegomena. Depois do seu tempo, elas foram recebidas e, como tal, reconhecidas, pelos concílios de Laodiceia (363), Hippo (393) e Cartago (397).

Pode-se dizer que evidências internas favoreçam a autoria de João. É difícil ler estas cartas sem sentir que se originam da mesma mão que escreveu 1 João. A segunda epístola, em especial, é muito similar à primeira, uma similaridade que mal pode ser explicada, como sugere Baljon, como uma familiaridade do autor com 1 João, (*ml.* pp. 237, 239). E a terceira epístola está, inseparavelmente, conectada à segunda. O uso de alguns termos de Paulo, προπέμπειν, εὐοδοῦσθαι e ὑγιαίνειν, e de algumas palavras peculiares, como φλυαρεῖν, φιλοπρωτεύειν ὑπολαμβάνειν, não provam nada em contrário.

O grande obstáculo, que impede que vários acadêmicos aceitem a autoria apostólica destas epístolas, está no fato de que o autor simplesmente se intitula ὁ πρεσβύτερος. Esta expressão levou alguns, como Erasmo, Grócio, Beck, Bretschneider, Hase, Renan, Reuss, Wieseler e outros, a atribuí-las a certo famoso presbítero, chamado João, que não é o nosso apóstolo. Esta opinião se baseia em uma passagem de Pápias, segundo a interpretação de

Eusébio. A passagem é a seguinte: "Se eu encontrasse, em algum lugar, alguém que tivesse sido seguidor dos anciãos, costumava perguntar quais eram as declarações dos anciãos; o que foi dito por André, por Pedro, por Filipe, por Tomé ou Tiago, por João ou Mateus, ou por qualquer outro dos discípulos do nosso Senhor; e as coisas que Aristion e o presbítero João, os discípulos do Senhor, dizem; pois não esperaria obter tanto benefício do conteúdo de livros como das palavras proferidas por uma voz viva e permanente". Com base nesta declaração, Eusébio deduz que, entre os informantes de Pápias havia, além do apóstolo João, também um Presbítero João (*Church Hist.* III 39). Mas a correção desta dedução está sujeita à dúvida. Observe (1) que Pápias menciona, em primeiro lugar, aqueles cujas palavras ele recebeu por intermédio de outras pessoas, e então menciona dois de quem também havia recebido instrução pessoal, confira a diferença no tempo, εἶπεν e λέγουσιν; (2) que parece muito estranho que, para Pápias, que havia sido discípulo do apóstolo João, qualquer pessoa, que não fosse o apóstolo, fosse ὁ πρεσβύτερος; (3) que Eusébio tenha sido o primeiro a descobrir este segundo João, na passagem de Pápias: (4) que a história não saiba nada a respeito desse João, o presbítero; ele é, verdadeiramente, uma pessoa obscura; e (5) que o historiador da igreja não tenha sido influenciado em sua opinião; sendo avesso ao suposto Quiliasmo do Apocalipse, ele ficou feliz em encontrar outro João a quem pudesse atribuí-lo.

Mas, mesmo que a dedução de Eusébio fosse correta, isso não provaria que esse presbítero era o autor de nossas epístolas. A mesma passagem de Pápias estabelece, claramente, o fato de que os apóstolos também eram chamados presbíteros, na Igreja Primitiva. E a expressão, ὁ πρεσβύτερος, não é admiravelmente adequada ao último dos apóstolos, que, durante muitos anos, foi o supervisor das igrejas na Ásia Menor? Ele prevaleceu sobre todos os outros; e usando esse nome, designava, ao mesmo tempo, a sua posição oficial e a sua venerável idade.

DESTINATÁRIOS

A segunda epístola é destinada à "ἐκλεκτῇ κυρίᾳ e seus filhos, aos quais amo na verdade e não somente eu, mas também todos os que têm conhecido a verdade" 1.1. Há uma grande dose de incerteza a respeito da interpretação deste endereçamento. Supondo que a carta fosse destinada a um indivíduo, as seguintes interpretações foram propostas: (1) a uma senhora eleita; (2) à senhora eleita; (3) a uma Kuria eleita; (4) à Senhora Eleita; (5) à

Kuria Eleita. A primeira delas é, certamente, a mais simples e mais natural, mas considerada como o endereçamento de uma epístola, é excessivamente indefinida. Em nossa opinião, a segunda, que parece ser gramaticalmente possível, é a melhor de todas as interpretações sugeridas. Quanto à terceira, é verdade que a palavra κυρίᾳ aparece como um nome próprio (cf. Zahn, *Einl.* II, p. 584); mas supondo que este fosse o caso aqui, seria indicativa de um único indivíduo, o que, em outras passagens das Escrituras, é feito apenas em Romanos 16.13, um caso que não é completamente correspondente; e a construção mais natural seria κυρίᾳ τῇ ἐκλεκτῇ (cf. 3 Jo 1.1); o caso em 1 Pedro 1.1 não oferece um paralelo, porque παρεπιδήμοις não é um nome próprio.

A quarta hipótese deve ser excluída, uma vez que ἐκλεκτά não aparece, até onde se sabe, como *nomen proprium*; e se este fosse o nome de uma destinatária, sua irmã (v. 13) teria, estranhamente, o mesmo nome. A última interpretação é a menos provável, sobrecarregando a senhora, como o faz, com dois nomes estranhos. Se a carta foi destinada a um indivíduo, hipótese favorecida pela analogia com a terceira epístola, e também pelo fato de que são mencionados os filhos da irmã, no versículo 13, embora ela mesma não seja mencionada, então é muito provável que a destinatária fosse uma senhora bastante conhecida e muito estimada na Igreja Primitiva, mas não mencionada por nome na carta. Segundo Salmond (*Hastings D. B.*), ao passo que Alford e D. Smith consideram que Kuria é o nome da senhora.

Em vista do conteúdo da epístola, no entanto, muitos da época de Jerônimo e posterior consideraram o título como uma designação da igreja, de modo geral (Jerônimo, Hilgenfeld, Lunemann, Schmiedel), ou de alguma igreja particular (Huther, Holtzmann, Weiss, Westcott, Salmon, Zahn, Baljon). A primeira possibilidade parece ser excluída pelo versículo13, uma vez que a igreja, de modo geral, dificilmente poderia ser representada como tendo uma irmã. Mas contra a possibilidade de que a epístola foi destinada a um indivíduo, a segunda é favorecida, (1) pelo fato de que tudo o que tem natureza pessoal está ausente da epístola; (2) pelos plurais que o apóstolo emprega, constantemente (cf. 6,8,10,12); (3) pela maneira como ele fala aos destinatários, (vv. 5,8); (4) pela expressão, "e não somente eu, mas também todos os que têm conhecido a verdade" (v. 1) que é mais aplicável a uma igreja que a um único indivíduo; e (5) pela saudação (v. 13) que é interpretada como a saudação de uma igreja a outra. Se esta interpretação da epístola estiver correta, e estamos inclinados a pensar que está, κυρίᾳ é usada, provavelmente, como a forma feminina de κύριος, em conformidade com a representação bíblica de que a igreja é a esposa do Cordeiro. É inútil, no entanto, tentar

descobrir ou adivinhar qual igreja, em particular, é a mencionada. Uma vez que a igreja de Éfeso é provavelmente a irmã, é provável que a destinatária seja uma das outras igrejas da Ásia Menor.

A terceira epístola é endereçada a um certo Gaio, de quem não temos nenhuma informação, além da que obtemos pela epístola, onde é mencionado como um amado amigo do apóstolo, e um homem generoso e hospitaleiro, que, com um coração disposto, servia à causa de Cristo. Foram feitos alguns esforços para identificá-lo com um Gaio que é mencionado nas *Apostolic Constitutions* como tendo sido nomeado bispo de Pérgamo por João, ou com alguma das outras pessoas das Escrituras que têm o mesmo nome (At 19.29; 20.4), especialmente com o anfitrião de Paulo em Corinto (Rm 16.23; 1 Co 1.14); mas esses esforços não foram coroados de êxito.

COMPOSIÇÃO

1. *Motivação e Propósito*: É muito possível que os falsos agitadores a quem o apóstolo se refere na segunda epístola (vv. 7-12) o motivaram a escrever esta carta. O seu propósito é expressar a sua alegria, por causa da obediência de alguns dos membros da igreja, exortar a todos para que se amém, uns aos outros, adverti-los a respeito dos enganadores que desejam perverter a verdade, e anunciar a sua vinda.

A terceira epístola parece ter sido motivada pelos relatos de certos irmãos, que viajavam de um lugar a outro e, provavelmente, estavam engajados na pregação do Evangelho. Eles informaram ao apóstolo que haviam desfrutado da hospitalidade de Gaio, mas que não haviam sido recebidos por Diótrefes, um sujeito ambicioso (provavelmente, como pensavam alguns, um presbítero ou diácono na igreja), que resistiu à autoridade do apóstolo e se recusou a receber os irmãos. O propósito do autor é expressar a sua satisfação com o comportamento de Gaio, condenar a atitude de Diótrefes, elogiar Demétrio como um irmão digno, e anunciar a visita tencionada.

2. *Época e Lugar.* Parece perfeitamente acertada a suposição de que João escreveu estas epístolas em Éfeso, onde passou, talvez, os últimos 25 anos de sua vida. Não temos como determinar a época em que foram escritas. Podemos dizer, no entanto, que foi depois que o apóstolo escreveu 1 João. E, se está eorreta a suposição de Zahn e Salmon, de que a carta mencionada em 3 João 9 é a nossa segunda epístola, provavelmente a segunda e a terceira foram escritas na mesma época. A ideia é, de certa forma, favorecida pelo

fato de que a expressão, "Tenho escrito (ἔγραψά τι) à igreja", parece referir-se a uma carta breve; e pela menção de uma visita tencionada, no final de cada carta. Mas, com base no contexto, parece que esta carta deve ter tratado da recepção do sustento para os irmãos missionários, o que não é o caso em nossa segunda epístola.

A IMPORTÂNCIA CANÔNICA

No início, houve algumas dúvidas quanto à canonicidade destas epístolas. A igreja de Alexandria, de modo geral, as aceitou, Clemente, Dionísio e Alexandre de Alexandria, todos as reconheceram como canônicas, embora Orígenes tenha dúvidas. Irineu cita uma passagem da segunda epístola como sendo de João.

Uma vez que nem Tertuliano nem Cipriano as cita, não se sabe se foram aceitas pela igreja do norte da África. O Fragmento Muratoriano menciona duas cartas de João, de uma maneira bastante obscura. Na igreja síria, elas não foram recebidas, uma vez que não estão na Peshitta, mas, no século IV, Efrém as cita, pelo nome. Eusébio as classificou com a Antilegomena, mas pouco depois do seu tempo, elas foram aceitas, universalmente, como canônicas.

A importância permanente da segunda epístola é o fato de que ela enfatiza a necessidade de permanecer na verdade, exibindo, assim, o amor da pessoa por Cristo. Permanecer na doutrina de Cristo e obedecer aos seus mandamentos, é o teste da filiação. Consequentemente, os crentes não deveriam receber aqueles que negam a verdadeira doutrina, e, especialmente, a encarnação de Cristo, para não terem participação nas suas más obras.

A terceira epístola também tem a sua lição permanente, no fato de que elogia e recomenda o amor generoso que se revela na hospitalidade de Gaio, exibida àqueles que trabalham na causa de Cristo, e denuncia a atividade egocêntrica de Diótrefes; pois esses dois tipos de homens sempre são encontrados na igreja.

A Epístola Universal de Judas

CONTEÚDO

O autor começa a sua epístola com o endereçamento normal e a bênção apostólica (vv. 1,2). Ele informa seus leitores de que sentiu necessidade de adverti-los a respeito de certos intrusos, que negam a Cristo, que levam vidas cheias de lascívia e que, certamente, serão punidos, como as pessoas que haviam sido livradas do Egito, os anjos caídos e as cidades da planície (vv. 3-7). Esses intrusos são descritos também como pessoas que contaminam a carne, desprezam e blasfemam as dignidades celestiais, e um ai é proferido a respeito deles (vv. 8-11).

Depois de prosseguir com a descrição da depravação de tais pessoas, o autor exorta os leitores, para que tenham em mente as palavras dos apóstolos, que haviam falado da aparição de tais escarnecedores (vv. 12-19). Admoestando-os para que cresçam na fé e se conservem no amor de Deus, e dando-lhes orientações quanto ao comportamento correto com relação aos outros, o autor conclui a sua epístola com uma doxologia (vv. 20-25).

CARACTERÍSTICAS

1. Esta epístola tem, como característica, uma semelhança muito íntima com partes de 2 Pedro. Como já comentamos a relação que as duas cartas têm (2 Pedro), vamos, agora, simplesmente citar esses comentários.

2. A carta também é peculiar pelo fato de que contém citações de livros apócrifos. A estória do versículo 9 é extraída da obra *Assunção de Moisés*, segundo a qual Miguel foi incumbido de sepultar Moisés, mas Satanás reivindicou o corpo, em primeiro lugar, porque ele era o senhor da matéria, e, em segundo lugar, porque Moisés havia cometido assassinato no Egito. A falsidade do primeiro motivo é explicitada por Miguel, quando diz: "O

Senhor te repreenda, pois foi o Espírito de Deus que criou o mundo e toda a humanidade". Ele não reflete sobre o segundo. A profecia dos versículos 14 e 15 é extraída do *Livro de Enoque*, um livro que era altamente apreciado pela Igreja Primitiva. Segundo alguns, a declaração a respeito dos anjos caídos (v. 6) também é extraída da mesma obra. O mais recente editor desses textos, R. H. Charles, considera o primeiro como sendo uma obra combinada, composta de dois livros distintos que são o Testamento e a *Assunção de Moisés*, dos quais o primeiro, e possivelmente também o segundo, foram escritos em hebraico entre 7 e 29 d.C. Com respeito ao *Livro de Enoque* ele afirma, "que a parte principal do livro não foi escrita depois de 160 d.C., e que nenhuma parte do livro é mais recente que a era cristã" (Citação de Mayor, *Exp. Gk. Test.* V, p. 234).

3. A linguagem de Judas pode ser comparada à de seu irmão Tiago. Ele fala em um tom de autoridade inquestionável, e escreve com estilo vigoroso. O grego que ele emprega, embora de aparência judaica, é razoavelmente correto; e as suas descrições são, frequentemente, tão pitorescas como as de Tiago, quando compara os intrusos a "manchas (R. V. 'pedras ocultas') em vossas festas de caridade"; "nuvens sem água, levadas pelos ventos de uma para outra parte", "árvores murchas, infrutíferas, duas vezes mortas, desarraigadas", "ondas impetuosas do mar, que escumam as suas mesmas abominações"; etc., (vv. 12, 13).

Como Tiago, Judas também emprega algumas palavras que são, não fosse por isso, exclusivamente paulinas, como ἀΐδιος, κυριότης, οἰκητήριον, προγράφειν. Além disso, a carta contém alguns ἅπαξ λεγόμενα.

AUTORIA

O Cânon Muratoriano aceita Judas, mas indica que alguns tinham dúvidas a respeito dela. Clemente de Alexandria comentou a respeito dela, e Tertuliano a cita pelo nome. Orígenes reconhece que havia dúvidas a respeito da canonicidade de Judas, mas não parece ter compartilhado desse sentimento. Dídimo de Alexandria defende a epístola daqueles que questionavam a sua autoridade, devido ao uso feito dela em livros apócrifos. Eusébio a classificou com a Antilegomena; mas ela foi aceita como canônica pelo terceiro concílio, de Cartago, em 397 d.C.

O autor se intitula "Judas, servo de Jesus Cristo e irmão de Tiago". Há várias pessoas com o mesmo nome, mencionadas no Novo Testamento, das

quais apenas duas podem ser consideradas aqui: Judas, o irmão do Senhor (Mt 13.55; Mc 6.3) e Judas, o apóstolo (Lc 6.16; At 1.13) também chamado Lebeu (Mt 10.3) e Tadeu (Mc 3.18). Parece-nos que o autor foi Judas, o irmão do Senhor, porque: (1) Ele procura fornecer uma indicação clara de sua identidade, referindo-se, a si mesmo, como "irmão de Tiago".

Este Tiago deve ter sido muito conhecido, e, por isso, não é necessária nenhuma descrição adicional; e havia apenas um Tiago, naquela época, de quem poderíamos dizer isso, ou seja, Tiago, o irmão do Senhor. (2) É inconcebível que um apóstolo, em lugar de mencionar a sua posição oficial, se fizesse conhecido indicando a sua relação com outra pessoa, quem quer que possa ser essa pessoa. (3) Embora seja possível que o autor, mesmo que fosse um apóstolo, falasse, como fala, no versículo 17, essa passagem parece sugerir que ele não pertencia ao círculo apostólico. Favoráveis à teoria de que o autor era o apóstolo Judas, alguns apelam a Lucas 6.16; Atos 1.13, onde o apóstolo é chamado Ἰούδας Ἰακώβου, mas, neste caso, acrescentar a palavra irmão é contrário ao costume estabelecido.

Pouco se sabe deste Judas. Se a ordem em que os irmãos do Senhor são mencionados nas Escrituras representa alguma indicação da idade deles, este era o mais jovem, ou o segundo mais jovem, do grupo (compare Mt 13.55 com Mc 6.3). Com seus irmãos, ele não creu em Jesus durante o período do ministério público de Jesus (Jo 7.5) mas, evidentemente, o aceitou, pela fé, depois da ressurreição (At 1.14).

Quanto aos demais, podemos apenas concluir, com base em 1 Coríntios 9.5 a respeito dos irmãos do Senhor, em geral, sem dúvida, com a exceção de Tiago, que residia em Jerusalém, que eles viajavam com suas esposas, eram trabalhadores dispostos pelo reino de Deus, e eram conhecidos, até mesmo, em Corinto.

A autenticidade da epístola foi alvo de dúvidas, por que: (1) O autor fala da fé no sentido objetivo, como uma *fides quae creditur*, 3, 20, um costume que aponta para o período pós-apostólico; (2) Ele menciona os apóstolos como pessoas que viveram em um passado distante (v. 17); e (3) evidentemente, combate a heresia dos Carpocracianos, no século II. Mas esses motivos são, na realidade, muito questionáveis.

A palavra fé é empregada no sentido objetivo em outras passagens do Novo Testamento, certamente nas epístolas pastorais, e provavelmente, também, em (Rm 10.8; Gl 1.23; Fp 1.27). E não há nada impossível na suposição de que esse significado deve ter se tornado corriqueiro na época dos apóstolos. A maneira como Judas menciona os apóstolos não sugere, necessariamente, que todos haviam morrido antes da escrita desta carta.

Na melhor das hipóteses, a sugestão é de que alguns haviam morrido. Mas estamos de acordo com o Dr. Chase, quando ele julga que a suposição de que os apóstolos estavam dispersos de tal maneira que a sua voz não poderia alcançar as pessoas a quem esta carta se destina, satisfaz todos os requisitos do caso. *Hastings D. B.* Art. Jude. A suposição de que os hereges mencionados eram os Carpocracianos, do século II, é inteiramente gratuita. Ela se baseia em uma interpretação equivocada de três passagens, que são, os versículos 4b, 8, 19.

DESTINATÁRIOS

Judas destina a sua epístola "aos chamados, queridos em Deus Pai e conservados por Jesus Cristo". Devido ao caráter muito genérico desta designação, alguns, como Ewald, consideram a epístola como uma carta circular; mas o conteúdo da epístola refuta esta suposição.

No entanto, ficamos completamente entregues à conjectura a respeito da localidade particular em que habitavam os leitores. Alguns estudiosos, como Alford e Zahn, acreditam que a epístola foi escrita a leitores judeus, mas estão inclinados a pensar como Weiss, Chase, Bigg, Baljon e outros, que os destinatários desta carta eram cristãos gentios, (1) porque a carta está tão intimamente relacionada com 2 Pedro, que foi enviada aos cristãos da Ásia Menor; e (2) uma vez que as heresias a que a carta se refere surgiram, sabidamente, em igrejas gentias (Cf. especialmente 1 Coríntios e as cartas às sete igrejas, no livro do Apocalipse).

Muitos estão inclinados a procurar os primeiros leitores na Ásia Menor, devido à semelhança entre as heresias mencionadas nesta epístola e as mencionadas em 2 Pedro. Mas possivelmente é melhor pensar como Chase, que a carta foi enviada à Antioquia, na Síria, e os distritos vizinhos, uma vez que eles, evidentemente, haviam recebido instrução geral dos apóstolos, de modo geral, e, portanto, estavam, muito provavelmente, nos arredores da Palestina. Além disso, Judas pode ter sentido alguma responsabilidade especial pela igreja naquelas redondezas, desde a morte de seu irmão Tiago.

Na condição dos leitores, havia causa para alarme. O perigo que Pedro via como uma nuvem, no horizonte distante, Judas considerava como o fermento que já estava em ação entre os seus leitores.

Falsos irmãos haviam penetrado na igreja, aparentemente libertinos, inimigos da cruz de Cristo, que usavam inadequadamente a sua liberdade cristã (Alford, Salmon, Weiss, Chase), e que não eram, ao mesmo tempo,

professores hereges (Zahn, Baljon). Talvez nem mesmo fossem professores. A sua vida era caracterizada pela lascívia (v. 4) em especial, a fornicação (vv. 7,8,11), zombaria (v. 10), impiedade (v. 15), calúnia, murmuração, soberba e avareza (v. 16). O seu erro fundamental parece ter sido o fato de que eles desprezavam e difamavam as autoridades que estavam sobre eles. Eram antinomianos e, certamente, tinham muito em comum com os nicolaítas do Apocalipse.

COMPOSIÇÃO

1. *Ocasião e Propósito.* O perigo a que estes cristãos estavam expostos foi a motivação para a escrita desta epístola. Aparentemente, Judas pretendia escrever a eles sobre a salvação comum, quando ouviu sobre a grave situação, e julgou necessário escrever uma nota de advertência (v. 3).

No versículo em que nos baseamos para chegar a esta conclusão, o autor também apresenta claramente o seu objetivo, quando diz que julgou imperativo descrever a eles, dizendo que deveriam combater fervorosamente pela fé que antes foi entregue aos santos. Para fazer isto, lhes retrata o caráter desobediente e imoral das pessoas ímpias que haviam, despercebidamente, penetrado no rebanho e que colocavam em perigo a sua fé cristã e a sua vida; ele os lembra do fato de que certamente Deus puniria esses libertinos, da mesma maneira como, no passado, havia punido os pecadores; e os exorta, para que permaneçam na fé e busquem a santidade.

2. *Época e Lugar.* Não temos nenhuma indicação do local onde esta epístola foi escrita; não é improvável, no entanto, que tenha sido em Jerusalém.

Com respeito à ocasião da sua composição, temos um *terminus ad quem* na data de 2 Pedro (aprox. 67 d.C.), uma vez que essa epístola é dependente de Judas. Por outro lado, não parece provável que Judas escrevesse esta carta, enquanto seu irmão Tiago ainda estava vivo, de modo que temos um *terminus a quo* em 62 d.C. Uma data posterior a 62 d.C. também é favorecida pelas palavras paulinas empregadas nesta carta, e em algumas, parece que temos um eco de Efésios e Colossenses.

Além disso, a grande similaridade entre as condições retratadas nesta carta e as descritas em 2 Pedro é explicada se atribuirmos às duas cartas datas próximas. Não estaremos muito errados se datarmos a epístola aproximadamente no ano 65 d.C. Os críticos mais antigos da escola de Tübingen datam a epístola no final do século II, ao passo que críticos mais recentes

como Pfleiderer, Holtzmann, Julicher, Harnack, Baljon, opinam que ela se originou na primeira metade do século II. Eles chegam a esta conclusão, com base, (1) na maneira como o autor fala da fé (vv. 3,20); (2) na maneira como ele se refere aos apóstolos (v. 17); (3) no uso de livros apócrifos; e (4) nas supostas referências às doutrinas dos Carpocracianos.

Mas estes argumentos podem ser refutados, por argumentos contrários.

A IMPORTÂNCIA CANÔNICA

Na Igreja Primitiva, havia considerável dúvida quanto à canonicidade desta epístola, especialmente porque ela não foi escrita por um apóstolo, e continha passagens de livros apócrifos. Há alusões, mais ou menos claras, à epístola, em 2 Pedro, Policarpo, Atenágoras e Teófilo de Antioquia. O Cânon Muratoriano menciona a epístola, mas de uma maneira que sugere que alguns duvidavam da sua canonicidade. Ela é encontrada na antiga versão em latim, mas não na Peshitta. Clemente de Alexandria, Tertuliano e Orígenes a reconheceram, embora Orígenes sugira que havia dúvidas a respeito da sua canonicidade. Eusébio duvidou da sua autoridade canônica, mas o concílio de Cartago (397) a aceitou. Na epístola de Judas, temos o grito de guerra cristão, que ecoa por todas as eras: batalhar pela fé que uma vez foi dada aos santos. Esta carta, a última do Novo Testamento, ensina, com grande ênfase, que essa apostasia do credo verdadeiro, com suas verdades essenciais da expiação de Cristo, e a validade permanente da Lei, como a regra de vida, é a perdição garantida; ela revela claramente para todas as gerações, a conexão inseparável entre uma crença correta e um modo de vida apropriado.

O Apocalipse de João

CONTEÚDO

Após a introdução e a bênção apostólica (1.1-8) o livro contém sete visões ou uma série de visões que se estendem de 1.9—22.7, seguidas de uma conclusão (22.8-21).

I. *A Primeira Visão* (1.9—3.22) é a do Cristo glorificado em meio à igreja, dirigindo-se a João dizendo para o apóstolo escrever cartas de repreensão, de advertência, de exortação e consolação para sete igrejas representativas da Ásia proconsular, a saber: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodiceia.

II. *A Segunda Visão* (4.1—8.1) revela Deus governando o destino do mundo, e o Cordeiro tomando o livro dos decretos divinos e abrindo os sete selos que representam uma parte do propósito de Deus — os quatro primeiros referem-se à esfera terrestre, e os três últimos à esfera celestial. Entre o sexto e o sétimo selos, um episódio é introduzido para mostrar a segurança do povo de Deus em meio aos julgamentos que são infligidos ao mundo.

III. *A Terceira Visão* (8.2—11.19) nos mostra sete anjos, cada um com uma trombeta. Depois de um anjo oferecer as orações dos santos a Deus, os sete anjos tocam as trombetas, e cada trombeta é seguida por uma visão de destruição sobre o mundo do pecado. A destruição executada pelos últimos três é mais intensa do que a dos quatro primeiros. Entre a sexta e a sétima trombetas há novamente um episódio que descreve a preservação da igreja.

IV. *A Quarta Visão* (12.1—14.20) descreve o conflito do mundo com a igreja de Deus. A igreja é representada como uma mulher que dá à luz a Cristo. Satanás, representado pelo dragão, guerreia contra ela. Em visões

sucessivas vemos os animais que Satanás empregará como seus agentes, a igreja militante, e os estágios do avanço da vitória de Cristo.

V. *A Quinta Visão* (15.1—16.21), revela os sete anjos mais uma vez, agora com sete taças contendo as últimas pragas ou juízos de Deus. Primeiro, temos uma descrição da igreja que triunfou sobre a besta, glorificando a Deus; e isto é seguido por um retrato do juízo sétuplo de Deus sobre o mundo, representado pelas sete taças.

VI. *A Sexta Visão* (17.1—20.15) revela a cidade prostituta Babilônia, a representante do mundo, e a vitória de Cristo sobre ela e sobre os inimigos que estão em aliança com ela, o grande conflito que termina no último juízo.

VII. *A Sétima Visão* (21.1—22.7) revela aos olhos a igreja ideal, a nova Jerusalém, e retrata sua beleza em cores brilhantes — a beleza insuperável da cidade e a eterna bem-aventurança transcendental de seus habitantes.

O livro termina com um epílogo no qual a pessoa que tem a visão descreve seu significado e exorta os leitores a guardar as coisas que estão escritas em suas páginas, (22.7-21).

CARACTERÍSTICAS

1. O Apocalipse de João é o único livro profético do Novo Testamento. É chamado de profecia em 1.3; 22.7,10,18,19. Entretanto, uma descrição mais próxima do livro é o nome Apocalipse, pois há uma diferença entre os livros proféticos da Bíblia em geral e as partes que pertencem à literatura apocalíptica. Naturalmente, os dois têm alguns elementos em comum: ambos contêm comunicações mediadas pelo Espírito Santo sobre o caráter, a vontade e os propósitos de Deus; e tanto um quanto o outro olham para o futuro do Reino de Deus. Mas também há pontos de diferença. A profecia, embora também faça referência ao futuro do Reino de Deus, está preocupada principalmente com a interpretação divina do passado e do presente, enquanto o principal interesse do que é apocaliptico está no futuro.

E quando a profecia revela o futuro, mostra-o em sua relação orgânica com os princípios e as forças que já estão operando no presente, enquanto os retratos apocalípticos do futuro não se desenvolvem a partir das condições existentes, mas são mostrados diretamente do céu, e grande parte delas é feita em formas sobrenaturais.

2. Uma característica do livro é que seu pensamento está amplamente revestido em linguagem simbólica, derivada de alguns dos livros proféticos do Antigo Testamento. Por isso, seu entendimento correto é muito facilitado ao estudarmos as fontes do Antigo Testamento utilizadas pelo escritor. No entanto, devemos ter em mente que ele nem sempre utiliza a linguagem derivada de seu significado inicial. Compare o capítulo 18 com Isaías 13, 14; Jeremias 50, 51; 21.1—22.5 com várias partes de Isaías 40—66; Ezequiel 40—48; 1.12-20 com Daniel 7,10; capítulo 4 com Isaías 6; Ezequiel 1,10. Mas qualquer que seja o grau de dependência que o autor tenha dos profetas, ele não os segue como um escravo sem originalidade, mas usa a linguagem deles com grande liberdade. Os números simbólicos 3, 4, 7, 10, 12 e seus múltiplos também desempenham um papel importante no livro.

3. A linguagem do Apocalipse é diferente da linguagem de todo o resto do Novo Testamento. É uma linguagem grega muito hebraísta. De acordo com o Simcox seu vocabulário é muito menos extravagante do que seu estilo e gramática. Na obra deste autor, intitulada *Writers of the New Testament,* (pp. 80–89), várias das peculiaridades mais importantes da linguagem do Apocalipse são classificadas: (1) Como no hebraico, a cópula é geralmente omitida [cf. $4^{1,3}$, 5^{2}, 6^{8}, $9^{7,10,16,17}$, 10^{1}, 11^{8}, $19^{1,12}$, $21^{8,13,19}$]. (2) Aparentemente, o escritor, pelo menos em alguns casos, não usa tempos verbais gregos em seus sentidos puramente temporais, mas se assemelha mais ao hebraico perfeito e imperfeito [cf. $2^{5,22,24}$, 4^{10}, 10^{7}, 12^{4}]. (3) O uso de um pronome ou de um advérbio pronominal redundante é muito frequente [cf. 3^{8}, $7^{2,9}$, $12^{6,14}$, 13^{12}, 17^{9}, 20^{8}]. (4) Quando dois nomes estão em oposição, o segundo é geralmente colocado no nominativo, qualquer que seja o caso do primeiro [cf. 1^{5}, $2^{13,20}$, 3^{12}, 7^{4}, 8^{9}, 9^{14}, 14^{12}, 17^{3}, 20^{2}]. (5) Existem algumas irregularidades que, consideradas de forma abstrata, são perfeitamente legítimas, mas são contrárias ao uso do grego estabelecido, como por exemplo o uso do dativo em vez do duplo acusativo em 2.14; e o uso do plural de verbos com um sujeito no modo neutro nominativo, como em 3^{4}, 4^{5}, 11^{13} .(6) Concordâncias falsas em "GET DER", construções *ad sensum* também são frequentemente encontradas ($4^{7,8}$, $7^{4,8}$, $9^{5,6}$, etc).

AUTORIA

O testemunho externo para a autoria do apóstolo João é bastante forte. Justino Mártir atesta claramente que o livro foi escrito por "João, um dos apóstolos do Senhor". Irineu, cujo professor era Policarpo, discípulo de

João, testemunha de maneira muito decisiva e repetida a favor da autoria do apóstolo. O Cânon Muratoriano menciona João como o autor do livro, e o contexto mostra que o João ao qual o Cânon se refere é filho de Zebedeu. Hipólito cita o Apocalipse várias vezes como uma obra de João; e fica claro que o João a quem ele se refere é o apóstolo, uma vez que em uma determinada passagem Hipólito fala dele como "um apóstolo e discípulo do Senhor". Clemente de Alexandria cita o apóstolo como o autor do livro, assim como Vitorino, Efrém da Síria, Epifânio, dentre outros. No Ocidente, Ambrósio e Agostinho citam o Apocalipse repetidamente como um livro escrito por João, o apóstolo, e Jerônimo se refere ao apóstolo João também como um profeta.

Este forte testemunho externo é corroborado por evidências internas: (1) O autor chama a si mesmo, repetidamente, de João, $1^{1,4,9}$, 22^{8}, e há apenas uma pessoa que poderia usar o nome de forma absoluta para designar a si mesmo, sem medo de ser mal-interpretado — o apóstolo João. (2) Fica evidente que o autor tinha alguma relação especial com as igrejas da Ásia proconsular (isto é, Mísia, Lídia, Cária e uma parte da Frígia), o que está em perfeita harmonia com o fato de João ter passado os últimos anos de sua vida em Éfeso. (3) O autor foi evidentemente banido para a ilha de Patmos, no mar Egeu, uma das ilhas Espórades, a sul de Samos. Uma tradição bastante consistente, que, no entanto, é desacreditada por alguns estudiosos, diz que isto aconteceu com o apóstolo João; e existem algumas características que parecem indicá-la como uma tradição independente. (4) Há também traços de identidade entre o escritor e o autor do quarto Evangelho e o de 1 João. Como acontece em João 1.1, 1 João 1.1 e Apocalipse 19.13, o nome ὁ λόγος é dado ao nosso Senhor. Ele é chamado ἀρνίον vinte e nove vezes neste livro, uma palavra que só é usada em outra passagem em João 21.15, como uma designação dos discípulos do Senhor. É notável, também, que o único lugar em que Cristo é chamado de Cordeiro fora deste livro é em João 1.29. A palavra utilizada é ἀμνός. O termo ἀληθινός, encontrado uma vez em Lucas, uma vez em Paulo, e três vezes em Hebreus, é empregado nove vezes no Evangelho de João, quatro vezes na primeira epístola de João e dez vezes no Apocalipse, embora nem sempre no mesmo sentido. Considere também a expressão repetida ὁ νικῶν, $2.^{7,11,17}$; João $16.^{33}$; 1 João $2.^{13,14}$; $4.^{4}$; $5.^{4,5}$.

Entretanto, houve vozes discordantes desde o início. Por razões dogmáticas, o Alogi impugnou a autoria de João e atribuiu o livro a Cerinto. Dionísio de Alexandria, por motivos mais críticos, mas também trabalhando com um forte viés anti-milenista, se refere a outro João de Éfeso. A opinião de Eusébio oscilou, mas guiado por considerações como as de

Dionísio, estava inclinado a considerar essa pessoa misteriosa, o presbítero João, como o autor. E Lutero teve uma forte antipatia pelo livro, porque, como disse, Cristo não foi ensinado nem reconhecido nele; e pelo fato dos apóstolos não lidarem com as visões, mas terem falado em palavras claras, Lutero declarou que o livro não é apostólico nem profético.

A escola de Tübingen aceitou a autoria joanina do Apocalipse, embora tenha negado que o apóstolo tenha escrito qualquer dos outros livros que geralmente são atribuídos a ele. Entretanto, um grande e crescente número de estudiosos críticos não acredita que o apóstolo João escreveu o Apocalipse. Alguns deles, como Hitzig, Weiss e Spitta sugerem João Marcos como o autor, enquanto muitos outros, como Bleek, Credner, Dusterdieck, Keim, Ewald, e Weizsäcker a consideram uma obra do presbítero João. As principais objeções levantadas contra a autoria do apóstolo são as seguintes: (1) Embora o apóstolo não mencione seu nome no Evangelho nem na primeira epístola, o escritor deste livro denomina-se tanto na primeira quanto na terceira pessoa. (2) O gênio dos dois escritores é bastante diferente: um é especulativo e introspectivo, o outro é imaginativo, olha especialmente para o curso externo dos eventos; um é caracterizado pela suavidade e pelo amor, o outro é severo e vingativo; o ponto de vista de um é espiritual e místico, o do outro é sensível e maleável. (3) O tipo de doutrina encontrada no Apocalipse tem um selo judaico e é pouco parecida com a doutrina do Evangelho de João, que é idealizadora e rompe com a base que vem de Moisés.

Neste livro encontramos a concepção do Antigo Testamento que retrata Deus como um Juiz temível, anjos e demônios, e a igreja como a Nova Jerusalém. Há vinte e quatro anciãos ao redor do trono, doze mil pessoas de cada tribo que estão seladas, e os nomes dos apóstolos estão gravados nas pedras da fundação da cidade celestial. Além disso, a necessidade de boas obras é fortemente enfatizada (cf. capítulos 2, 3 e também 14.13). (4) O estilo do livro é um tipo de hebraico muito distinto, diferente de tudo o que é encontrado nos outros escritos de João. Em vez da construção regular e relativamente impecável do Evangelho, nós encontramos aqui uma linguagem cheia de irregularidades.

Mas não acreditamos que essas considerações levem necessariamente à suposição de que o autor do livro não possa ser identificado como o autor do quarto Evangelho. O livro está em perfeita harmonia com o uso histórico e com os escritores proféticos da Bíblia, tanto que o escritor não menciona seu nome no Evangelho e o menciona no Apocalipse. A luz diferente na qual o vemos em seus vários livros é o resultado natural das características individuais muito diferente desses escritos. Também devemos lembrar que,

naturalmente, um livro profético reflete muito menos o caráter pessoal de seu autor do que os textos epistolares o fazem. O suposto tipo de ensinamento judeu encontrado no Apocalipse não impede a autoria de João. Em uma descrição simbólica da condição futura da igreja, é perfeitamente natural, e de fato muito justo, que o autor deva derivar seu simbolismo a partir de fontes do Antigo Testamento, uma vez que o Antigo Testamento é simbólico e de um modo geral esteja relacionado com o Novo Testamento. Não se pode afirmar que o ensino cristológico e soteriológico do Apocalipse seja essencialmente judaico. Os judeus que se opõem a Jesus são repreendidos (3.9); a igreja é composta de pessoas de todas as nações (7.9); a salvação é o dom gratuito da graça (21.6; 22.17); e embora a necessidade de boas obras seja enfatizada, estas obras não são consideradas meritórias, mas frutos da justiça, e são até mesmo chamadas de obras de Jesus (2.26). O argumento mais forte contra a autoria de João deriva, sem dúvida, do estilo e da linguagem do livro.

Houve uma tentativa por parte de alguns estudiosos, como Olshausen e Guericke, de explicar as diferenças linguísticas entre o Apocalipse e o Evangelho de João, assumindo que o Apocalipse tenha precedido o Evangelho em cerca de 20 ou 25 anos, tempo em que o conhecimento grego do autor amadureceu gradualmente. Mas as diferenças são de um tipo que pode ser posto em dúvida, independentemente do fato de o lapso de poucos anos poder ser responsável por eles.

A linguagem do quarto Evangelho não é a linguagem do Apocalipse de uma forma mais desenvolvida. Embora seja questionável se uma explicação totalmente satisfatória pode ser fornecida com os dados que temos em mãos, parece certo que a solução deve ser encontrada, pelo menos em parte, na natureza transcendente da matéria e no caráter simbólico do livro. O fato de que o autor viola, com frequência, as regras da gramática grega, não significa necessariamente que ele não a conheça, mas também pode indicar que, sob o estresse das ideias sublimes que quis expressar, recorreu naturalmente ao uso aramaico, que era mais fácil para ele. Os fatos em pauta não provam que o grego do Evangelho seja superior ao grego do Apocalipse. No Evangelho, o autor não se esforça tanto quanto no Apocalipse; a linguagem do Evangelho é muito mais simples que a do Apocalipse.

DESTINATÁRIOS

O apóstolo endereça o Apocalipse "às sete igrejas que estão na Ásia" (1.4). Sem dúvida, este número não é exaustivo, mas representa a igreja em geral.

O número sete, que é o número da perfeição, forma um elemento muito importante na estrutura da redação deste texto profético. Estas igrejas são tipos que se repetem constantemente na história. Sempre há algumas igrejas que são predominantemente boas e puras como as de Esmirna e Filadélfia, e que, portanto, não precisam de repreensão, mas apenas palavras de encorajamento; mas por outro lado também existem outras como Sardes e Laodiceia, nas quais o mal prepondera, e que merecem censura grave e uma chamada ao arrependimento sincero.

No entanto, é provável que o maior número de igrejas se assemelhe às igrejas de Éfeso, Pérgamo e Tiatira, nas quais o bem e o mal estão igualmente equilibrados no seu círculo, de modo que mereçam tanto louvor quanto censura, promessas e repreensões. Mas embora haja uma grande diferença tanto nas circunstâncias externas quanto nas condições internas dessas igrejas, todas fazem parte da igreja militante que trava uma luta severa na terra — uma batalha em que se esforçam para vencer, pela fé (note a repetição constante da palavra ὁ νικῶν) — e podem esperar a vinda do Senhor para recompensá-las de acordo com as suas obras.

COMPOSIÇÃO

1. *Ocasião e Propósito.* A situação histórica que levou à composição do Apocalipse foi a condição das dificuldades crescentes para a igreja e de uma luta iminente de vida ou morte contra o mundo hostil, representado pelo Império Romano. A exigência da deificação do imperador tornou-se cada vez mais insistente e foi estendida às províncias. Domiciano foi um dos imperadores que tinha o prazer de ser chamado *dominus et deus*. Recusar fazer esta homenagem era considerado deslealdade e traição; e uma vez que os cristãos como um todo deveriam rejeitar esta exigência por causa da natureza de sua religião, eram considerados um perigo para o império. A perseguição foi o resultado inevitável desta situação. Quando este livro foi escrito, as igrejas já estavam passando por isto, e uma perseguição ainda maior estava por vir. Por isso os cristãos precisavam de consolação, e o Senhor dirigiu João para lhes endereçar o Apocalipse. Veja especialmente a obra de Ramsay, (*The Church in the Roman Empire*, pp. 252-319).

É natural, portanto, que o conteúdo do livro seja principalmente consolador. O livro destina-se a revelar aos servos de Cristo, isto é, aos cristãos em geral, as coisas que virão a acontecer em breve (não rapidamente, mas que não tardarão). Esta nota de tempo deve ser considerada como uma fór-

mula profética, em conexão com o fato de que para o Senhor um dia é como mil anos e mil anos como um dia. O tema central do livro é: "Eis que venho sem demora", e, na elaboração desse tema, Cristo é retratado aplicando juízos terríveis ao mundo, na grande luta final em que Ele é o conquistador, e após a qual a *ecclesia militans* [a igreja militante] é transformada em *ecclesia triumphans* [a igreja triunfante].

2. *Tempo e Espaço.* Existem principalmente duas opiniões quanto à composição do Apocalipse, a saber: (1) que o livro foi escrito no final do reinado de Domiciano, por volta de 95 ou 96 d. C.; e (2) que foi escrito entre a morte de Nero, no ano 68 d. C., e a destruição de Jerusalém.

(1) Antigamente, a primeira opinião era geralmente aceita (Lange, Hengstenberg, Alford, Godet, entre outros), e embora por um tempo a data mais antiga tenha sido tratada com grande favor, existe agora um retorno notável à posição anterior [Holtzmann, Warfield, Ramsay, Porter (*Hastings* D. B.), Moffat (*Exp. Gk. Test.*), entre outros]. Este ponto de vista é favorecido pelas seguintes considerações: (a) O testemunho da antiguidade. Embora existam algumas testemunhas que se refiram ao livro relacionando-o à data mais antiga, a maioria — entre eles Irineu, cujo testemunho não deve ser levianamente colocado de lado — apontam para o tempo de Domiciano. (b) A contraposição do Império Romano para com a igreja é pressuposta no Apocalipse. A perseguição infligida por Nero foi puramente local e, de alguma forma, foi uma ocorrência particular. A igreja não simbolizou uma oposição ao império como a representação do mundo até perto do fim do primeiro século; e o Apocalipse já olha para o passado como um período de perseguição. Além disso, sabemos que o banimento era um castigo comum na época de Domiciano. (c) A existência e a condição das sete igrejas da Ásia.

O silêncio absoluto de Atos e das Epístolas sobre as igrejas de Esmirna, Filadélfia, Sardes, Pérgamo e Tiatira favorece a suposição de que estas igrejas foram fundadas após a morte de Paulo. E a condição dessas igrejas pressupõe um longo período de existência, maior do que a data mais antiga permitiria. Éfeso já deixou seu primeiro amor; em Sardes e Laodiceia a vida espiritual tornou-se quase extinta; os nicolaítas, que não são mencionados em nenhum outro trecho do Novo Testamento, já causaram sua influência perniciosa nas igrejas de Éfeso e Pérgamo, enquanto um mal semelhante foi feito em Tiatira pela mulher chamada de Jezabel. Além disso, Laodiceia, que foi destruída por um terremoto no ano sexto (de acordo com Tácito) ou no décimo (de acordo com Eusébio) do governo de Nero, é descrita neste livro como uma igreja que se gaba de sua riqueza e autossuficiência.

(2) Contra isto e em favor da data mais antiga defendida por Weiss, Schaff, Dusterdieck, Guericke, são utilizados: (a) O testemunho final do Apocalipse sírio que diz que João foi banido na época de Nero, e a passagem obscura e contraditória em Epifânio, que coloca o banimento no tempo de Cláudio (Cf. Alford, *Prolegômenos,* Seção II. 14), onde a fragilidade deste testemunho é indicada. (b) As supostas referências do Apocalipse à destruição da Cidade Santa como algo que ainda viria a acontecer, em 11[1, 2, 13]. Mas é evidente que estas passagens devem ser entendidas de maneira simbólica.

Alguns entendem que consideradas como previsões históricas da destruição de Jerusalém, não se tornam realidade, pois de acordo com 11.2, somente o átrio exterior seria extinto, e, de acordo com o versículo 13, apenas a décima parte da cidade seria destruída, e não por Roma, mas por um terremoto. (c) As supostas indicações do imperador reinante em 13.1ss., especialmente em conexão com a interpretação simbólica do número 666 como sendo igual à forma hebraica de Nero César. Mas a grande diversidade de opiniões quanto à interpretação correta dessas passagens, mesmo entre os defensores da data mais antiga, prova que seu embasamento é muito questionável. (d) A diferença entre a linguagem deste livro e a linguagem do Evangelho de João parece favorecer uma data mais antiga, mas, como já foi salientado, este não é necessariamente o caso.

É impossível dizer se João escreveu o Apocalipse enquanto ainda estava na ilha de Patmos ou depois que retornou de lá. A declaração em 10.4 não prova a teoria que defende a escrita mais recente, e os pretéritos em 1.2,9, não provam a teoria que argumenta em favor de uma escrita mais antiga.

3. *Método.* Recentemente, várias teorias foram abordadas para explicar a origem do Apocalipse de uma forma que represente os recursos literários e psicológicos do livro de maneira satisfatória.

(1) A teoria da Incorporação defende a unidade do Apocalipse, mas acredita que vários fragmentos mais antigos de origem judaica ou cristã foram incorporados nele (Weizsäcker, Sabatier, Bousset, McGiffert, Moffat, Baljon). (2) A hipótese da Revisão pressupõe que o livro tenha sido objeto de uma ou mais revisões (Erbes, Briggs, Barth). Barth é da opinião de que o próprio João escreveu o Apocalispe no tempo de Nero e revisou-o no tempo de Domiciano. (3) A hipótese da Compilação ensina que duas ou mais fontes bastante completas em si mesmas foram unidas por um redator ou redatores (Weyland, Spitta, Volter pelo menos em parte). (4) A hipótese Judaica e Cristã sustenta que as bases fundamentais do Apocalipse foram escritos judaicos na língua aramaica, compostos por volta de 65—70, que mais tarde foram

traduzidos e editados por um cristão (Vischer, Harnack, Martineau). Sobre estas teorias, só podemos dizer que para nós elas parecem desnecessárias, e na maioria dos casos, muito arbitrárias. Há todas as razões para manter a unidade do Apocalipse. O uso de fontes escritas em sua composição é uma hipótese não comprovada; mas o autor estava evidentemente impregnado com as ideias e os modos de expressão do Antigo Testamento, e usou grande parte do tesouro de sua memória na descrição simbólica das cenas sobrenaturais que foram apresentadas à sua visão.

INTERPRETAÇÃO

Vários princípios de interpretação foram adotados com referência a este livro, com o passar do tempo.

1. Os expositores mais antigos e a maioria dos comentaristas protestantes ortodoxos adotaram a interpretação continuísta (kirchengeschichtliche), que prossegue no pressuposto de que o livro contém um compêndio profético da história da igreja desde o primeiro século cristão até o retorno de Cristo, de modo que algumas de suas profecias já foram cumpridas e outras ainda aguardam seu cumprimento.Esta teoria ignora o caráter contemporâneo da série de sete visões, e muitas vezes conduz a todos os tipos de especulações e cálculos vãos, quanto aos fatos históricos em que determinadas profecias são cumpridas.

2. No decorrer do tempo, a interpretação futurista (endgeschichtliche) encontrou graça diante de algumas pessoas, segundo ela todos, ou quase todos os eventos descritos no Apocalipse devem se referir ao período imediatamente anterior ao retorno de Cristo (Zahn, Kliefoth). Alguns dos futuristas são tão extremos que negam até mesmo a existência passada das sete igrejas asiáticas e declaram que ainda podemos esperar o surgimento destas nos últimos dias. Por uma questão de ordem regular, esta interpretação não faz justiça ao elemento histórico do livro.

3. Geralmente, os estudiosos críticos atuais são inclinados a adotar a interpretação Preterista (zeitgeschichtliche), que afirma que a visão do autor foi limitada a assuntos de seu próprio horizonte histórico, e que o livro refere-se principalmente ao triunfo do cristianismo sobre o judaísmo e o paganismo, sinalizado na queda de Jerusalém e Roma. Segundo este

ponto de vista, todas ou quase todas as profecias contidas no livro já foram cumpridas (Bleek, Duisterdieck, Davidson, F. C. Porter entre outros). Mas esta teoria não faz justiça ao elemento profético do Apocalipse.

Embora todas estas visões devam ser consideradas como unilaterais, cada uma delas contém um elemento de verdade que deve ser levado em conta na interpretação do livro. As descrições contidas nestas visões certamente tiveram contato com o presente histórico do autor, mas vão muito além do presente; elas certamente pertencem às condições históricas da igreja de Deus, e às condições que existem em todas as épocas; mas em vez de surgirem sucessivamente na ordem em que são descritas no Apocalipse, aparecem em todas as épocas de uma forma contemporânea. Por fim, é certo que resultarão em uma luta extraordinária imediatamente antes da parousia de Cristo e na glória transcendente da noiva do Cordeiro.

INSPIRAÇÃO

A forma particular de inspiração na qual o autor age é profética, como fica perfeitamente evidente no próprio livro. O autor, estando no Espírito Santo, foi o destinatário de revelações divinas (vv. 11,10) e recebeu conhecimento por meio de visões que foram, pelo menos em parte, mediadas e interpretadas por anjos, $1^{10,19}$, $4^{1,2}$, 51, 61, 17^{7-18}, 21^{9}. Ele recebeu a ordem de escrever e de profetizar em nome do próprio Deus, 1^{19}, $10^{4,11}$, 14^{13}. E, às vezes, o "eu" que fala no livro é o próprio Senhor, e outras vezes o profeta, o que também é um traço característico da inspiração profética. Nos capítulos 2 e 3, por exemplo, o Senhor fala na primeira pessoa, e isto acontece novamente em 16.15 e 22.7.

A IMPORTÂNCIA CANÔNICA

A autoridade canônica do Apocalipse nunca foi seriamente questionada pela igreja. Hermas, Pápias e Melito reconheceram a sua canonicidade, e de acordo com Eusébio, Teófilo citou passagens do livro. Todas as três grandes testemunhas do final do segundo século o citaram pelo nome e, assim, reconheceram a sua autoridade. Hipólito e Orígenes também o consideram canônico. Vitorino, Ambrósio, Jerônimo e Agostinho também o fizeram. Gradualmente, porém, o fato dos milenaristas encontrarem no livro seu suporte principal o tornou desagradável para alguns dos patriar-

cas da igreja, que julgaram inconveniente lê-lo nas igrejas. Isto explica por que o livro não está presente em alguns manuscritos e em alguns dos catálogos dos conselhos antigos.

Apocalipse é essencialmente um livro de consolação para a igreja militante em seus conflitos com o mundo hostil, e em suas batalhas contra os poderes das trevas. Ele direciona o olhar da igreja que luta, sofre, se aflige e é com frequência perseguida enquanto prossegue em direção ao seu futuro glorioso. Seu ensinamento central é: "Eis que venho sem demora". E mesmo que revele a história futura da igreja como uma história de luta contínua, mostra seu desdobramento em visões majestosas da vinda do Senhor, que resulta na destruição dos ímpios e do Maligno, e na eterna bem-aventurança das testemunhas fiéis de Jesus Cristo. Por isso, o livro trata dos inimigos do Reino de Deus com sérias palavras de advertência e com ameaças de punição futura, ao mesmo tempo em que incentiva os seguidores do Senhor a terem uma fidelidade ainda maior, mostrando-lhes visões radiantes do futuro, inspirando a igreja a fazer a seguinte oração de maneira constante: "Ora, vem, Senhor Jesus!"