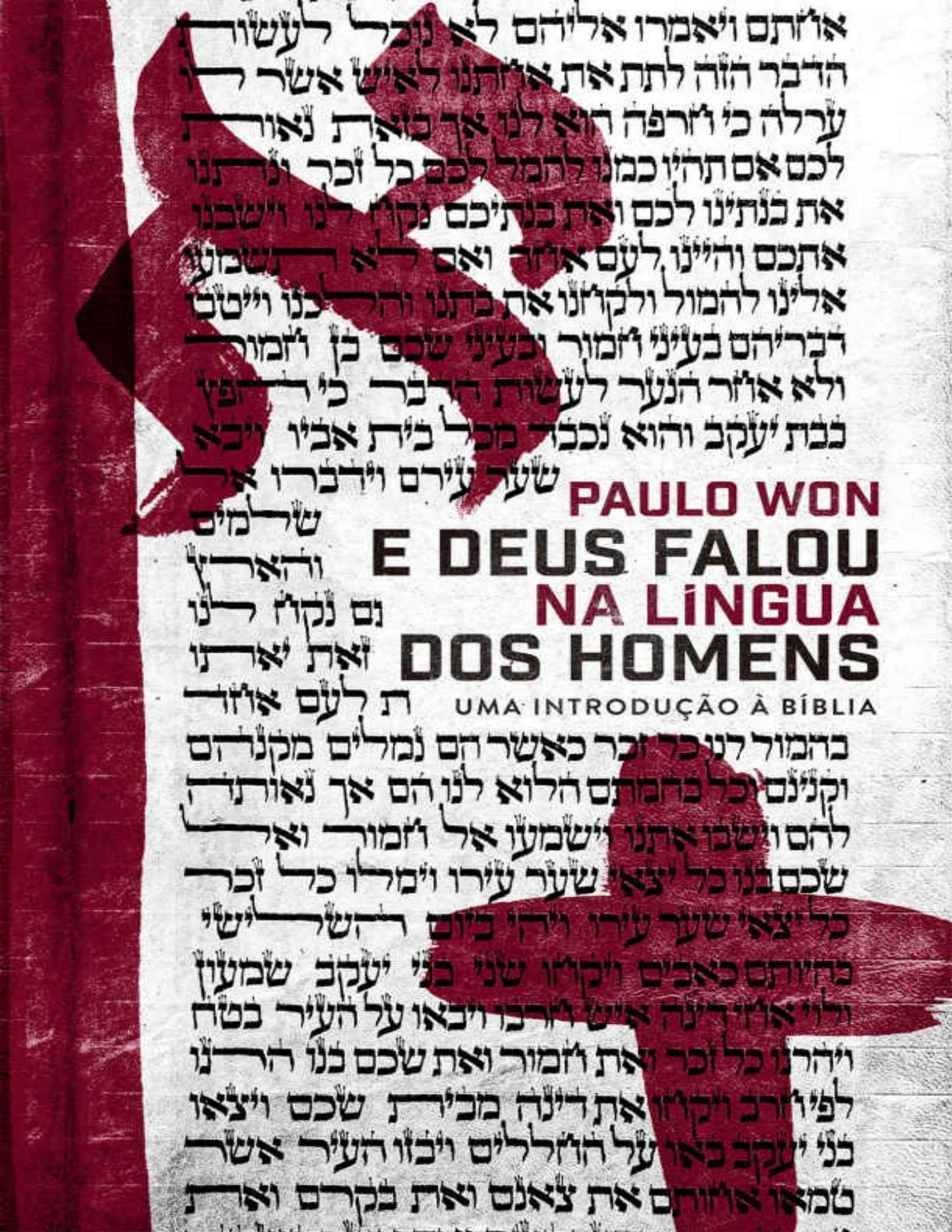


PAULO WON

E DEUS FALOU NA LÍNGUA DOS HOMENS

UMA INTRODUÇÃO À BÍBLIA

Se há um livro que indiscutivelmente impactou e continua a impactar a vida de incontáveis pessoas ao redor do mundo, esse livro é a Bíblia. E a presente obra que o leitor tem em mãos fala sobre ele. Nela, seu autor, Paulo Won, oferece-nos uma importante contribuição aos estudos da Bibliologia. Em seu texto, Won, com muita habilidade, passa em revista alguns dos principais temas introdutórios referentes ao estudo do livro sagrado, tais como a formação do cânon, as línguas originais, o mundo das Escrituras, o período intertestamentário e as várias divisões dos escritos bíblicos, entre outros. Em suma, a linguagem acessível e fluída, a estrutura bem elaborada, a seriedade dispensada ao conteúdo abordado e a relevante pesquisa produzida tornam imprescindíveis a leitura e o estudo diligentes deste livro.

Carlos Augusto Vailatti
Doutor em Estudos Judaicos pela USP, Bacharel e Mestre em Teologia

---

Em sala de aula, o seu olhar atento e suas perguntas sempre relevantes me chamaram a atenção. Sua paixão pelos estudos bíblicos, o interesse pela Igreja e a disposição da "cavar a fundo" cada tema encorajavam a todos. Percebi que estava diante de um mestre. Quando o momento chegou, Paulo Won se juntou a nós na equipe docente. Não apenas confirmou minha percepção como superou minhas expectativas ao se revelar um excelente mestre. Neste livro, você poderá confirmar o que estou dizendo. Seu texto é preciso, articulado, muito bem informado e inspirador. Em *E Deus falou na língua dos homens: uma introdução à Bíblia* temos mais do que uma excelente obra — temos a confirmação de uma vocação.

Ziel J. O. Machado
Vice-reitor do Seminário Teológico Servo de Cristo, São Paulo

---

Sabe aquele camarada que você busca quando tem dúvidas sobre a interpretação de determinado texto bíblico? Pois o Paulo Won é uma dessas pessoas. Desde que o conheci como parceiro do BiboTalk tenho tido a oportunidade de aprender com ele a cada encontro virtual. Pois não é que o

homem aparece com um livro — não apenas muito bem escrito quanto necessário? *E Deus falou na língua dos homens: uma introdução à Bíblia* preenche uma lacuna importante na literatura teológica brasileira ao tratar do contexto de formação e canonização do nosso livro sagrado, especialmente para um povo que afirma reiteradamente *Sola Scriptura* sem saber exatamente como ela chegou até nós.

André Daniel Reinke
Designer, historiador, teólogo e autor de *Atlas Bíblico Ilustrado* e *Os outros da Bíblia*

Com grande maestria e perfil didático singular, Paulo Won nos apresenta uma excelente introdução à Bíblia: *E Deus falou na língua dos homens*. A obra, muito bem documentada, é organizada e bem elaborada, refletindo a pesquisa recente. O livro é perfeito para professores, pastores, seminaristas e todos que estudam a Bíblia de forma séria e responsável.

Luiz Sayão
Biblista, hebraísta e linguista

O primeiro livro do Paulo Won reúne duas qualidades raras: simplicidade sem simplismo e profundidade sem esnobismo. Won escreveu textos que não focam em obviedades e nem estão viciados em novidades desconectadas da realidade do leitor comum das Sagradas Escrituras. É um livro que agradará leigos e acadêmicos. Destaco, em especial, o capítulo 8, quando Won trabalha o contexto do Judaísmo do Segundo Templo, um dos assuntos mais explorados na academia protestante anglo-saxã, mas ainda pouco examinado por teólogos evangélicos brasileiros. Recomendo este livro com entusiasmo!

Gutierres Siqueira,
Comunicador, teólogo e autor do livro *Revestidos de poder*

O livro que o leitor tem em mãos é o que podemos chamar de manual da Bíblia. Alguém poderia perguntar: Mas já não temos obras suficientes com tal finalidade? Sim, porém, poucas delas acompanham os recentes avanços no

campo da papirologia, arqueologia e exegese como esta, produzida por um acadêmico cristão brasileiro. Em um trabalho que combina rigor e clareza, sem perder a profundidade, Paulo Won nos convida a uma viagem canônica explorando Deus ao longo da história de sua autorrevelação. A obra persuade o leitor ao maravilhamento, considerando as peculiaridades linguísticas, estilísticas, históricas e lógicas do texto sagrado. Acredito que tanto os iniciados na arte de interpretar o texto bíblico, como aqueles que já são avançados nesta empreitada, serão enriquecidos com o trabalho primoroso de Paulo Won. Está aí uma obra indispensável para se ter na biblioteca de seminaristas, professores e pastores.

Igor Miguel
Teólogo, pedagogo, Mestre em Hebraico pela USP e pastor da Igreja Esperança

---

Na ânsia por dominar os grandes conceitos do pensamento cristão, estudantes de Teologia frequentemente negligenciam questões mais basilares concernentes à natureza histórica do texto sagrado. A partir de uma perspectiva manifestamente evangélica, Paulo Won ajuda a preencher essa importante lacuna, oferecendo uma introdução não somente ao processo de formação do cânon, mas também aos contextos que cercaram seus documentos. *E Deus falou na língua dos homens* é item indispensável na biblioteca do iniciante na Bíblia.

Bernardo Cho
PhD em Linguagem, Literatura e Teologia do Novo Testamento pela Universidade de Edimburgo, professor de Novo Testamento e Teologia Bíblica no Seminário Teológico Servo de Cristo e pastor da Igreja Presbiteriana do Caminho

---

E Deus falou na língua dos homens: uma introdução à Bíblia é um livro muito bem-vindo para a igreja brasileira e a todos que buscam profundidade nas Escrituras. Em linguagem clara e pastoral, Paulo Won desmistifica os principais equívocos que foram construídos em anos recentes a respeito do conteúdo e da formação da Bíblia. O livro oferece rico vocabulário para expressarmos melhor o que estamos dizendo quando afirmarmos que “Deus fala” e que ele se revela de diferentes maneiras nas Escrituras. Este é um livro

que recomendo,e pretendo utilizá-lo tanto em minhas aulas no seminário quanto em grupos de discipulado.

Jean Francesco
Pastor presbiteriano e doutor em Teologia Sistemática pelo Calvin Theological Seminary

PAULO WON

E DEUS FALOU NA LÍNGUA DOS HOMENS

UMA INTRODUÇÃO À BÍBLIA



THOMAS NELSON
BRASIL®

Copyright © 2020 por Paulo Won
Todos os direitos desta publicação são reservados por Vida Melhor Editora Ltda.

Os pontos de vista desta obra são de responsabilidade de seus autores e colaboradores diretos, não refletindo necessariamente a posição da Thomas Nelson Brasil, da HarperCollins Christian Publishing ou de sua equipe editorial.

Publisher	*Samuel Coto*
Editores	*André Lodos Tangerino e Bruna Gomes*
Produção editorial	*Daila Fanny*
Preparação	*Bruno da Hora*
Revisão	*Davi Freitas e Jean Xavier*
Diagramação	*Joede Bezerra*
Capa	*Rafael Brum da Hora*
Conversão para ePub	*SCALT Soluções Editoriais*

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(BENITEZ Catalogação Ass. Editorial, Campo Grande/MS)

W851d Won, Paulo
1.ed. E Deus falou na língua dos homens: uma introdução à bíblia / Paulo Won. – 1.ed. – Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

ISBN: 9786556890838

1. Teologia. 2. Bíblia – estudo. 3. Referências. I. Título.

8-2020/75 CDD 230
CDU 2-43

Índice para catálogo sistemático:
1. Teologia: referências
2. Bíblia: estudo
Bibliotecária responsável: Aline Graziele Benitez CRB-1/3129

Thomas Nelson Brasil é uma marca licenciada à Vida Melhor Editora Ltda.
Todos os direitos reservados à Vida Melhor Editora Ltda.
Rua da Quitanda, 86, sala 218 — Centro
Rio de Janeiro, RJ — CEP 20091-005

Tel.: (21) 3175-1030
www.thomasnelson.com.br

Dedico esta obra à minha amada esposa, Juliana — היפה בנשים (Cantares 1:8) — pelo seu amor perene e também por compreender as horas que estive ausente do sofá da sala, trabalhando em meu escritório para que esse livro se tornasse realidade (espero que a ausência produza frutos na vida dos nossos leitores!). Aos meus filhos Theo, Nathan e Christian — אשרי הגבר אשר מלא את־אשפתו מהם (Salmos 127:5) — pelos quais oro para que, um dia, leiam esse livro e conheçam melhor o Deus a quem seu pai adora e serve.

SUMÁRIO

Apresentação
Prefácio
Introdução

PARTE 1
PROLEGÔMENOS
1. Bíblia: afinal, que livro é esse?
2. Os cânones do Antigo e Novo Testamentos
3. E Deus falou na língua dos homens

PARTE 2
O MUNDO DO ANTIGO TESTAMENTO
4. A Bíblia Hebraica no contexto do Antigo Oriente Próximo
5. Torá: a instrução do povo de Deus
6. Os Profetas: a intervenção no povo de Deus
7. Os Escritos: a arte do povo de Deus

PARTE 3
INTERLÚDIO
8. Quatrocentos anos de silêncio? A página não tão branca entre o AT e o NT

PARTE 4
O MUNDO DO NOVO TESTAMENTO
9. O Novo Testamento e o seu contexto greco-romano
10. Evangelhos sinóticos: um problema que é a solução
11. Os gentios em foco no livro de Atos
12. Cartas: o gênero literário predominante do Novo Testamento
13. Vi novos céus e nova terra: o Apocalipse de João em seu contexto

Epílogo: superando a dificuldade de ler a Bíblia

Bibliografia

APRESENTAÇÃO

Em 2020 as conexões virtuais foram essenciais no anúncio das boas-novas. Devido ao isolamento social em decorrência do COVID-19, igrejas se viram obrigadas a levar suas atividades para a internet. Os ministérios ficaram online! Alguns líderes religiosos se adaptaram rapidamente, aprenderam a fazer *lives*, a transmitir o culto ao vivo, a fazer reuniões e discipulados em salas virtuais e por meio de muito áudio no WhatsApp e no Telegram. Outros, infelizmente, até o momento em que escrevo essas linhas, estão perdidos sem saber como ter uma boa presença na internet. Suas congregações só não acabaram de vez porque os cultos presenciais voltaram a acontecer com restrições de distanciamento e proteção.

Mesmo com a retomada gradual das atividades presenciais, muitas igrejas não irão parar com a produção de conteúdo online. Descobriram esse campo missionário, e irão até os confins da web! Nós do Bibotalk nos alegramos muito com isso, afinal, desde 2011 estamos nessa missão. Somos um ministério paraeclesiástico totalmente online. Já produzimos mais de 400 podcasts com temática bíblico-teológica, e temos mais de 7 milhões de downloads. Acreditamos que o ministério virtual tem implicações bem reais. A materialização dos ensinamentos na vida de milhares de crentes é palpável.

Aliás, alguns pensadores já estão afirmando que a distinção entre o real e o virtual não existe mais de certa forma. Com a popularização dos smartphones e do 4G (e o 5G chegando!), a maioria de nós está sempre online. Logo, não existe mais o entrar na internet. Afinal, raramente estamos offline. Nesse sentido, encontros presenciais e online se misturam cada vez mais.

Foi a conexão virtual que possibilitou o meu relacionamento com Paulo Won. Foi tão real e verdadeiro que, quando nos encontramos no mesmo espaço físico, não houve estranhamento (da minha parte, pelo menos), pois nos conhecíamos de certa forma. Trabalhávamos juntos na produção de conteúdo digital, e o diálogo sempre foi constante. Por isso, quando soube que ele tinha um projeto de livro em mente, incentivei-o a materializar esse

livro. Vamos entregar aos nossos ouvintes uma cópia física desse conteúdo digital.

Foi grande a alegria quando, mais uma vez, a Thomas Nelson Brasil acreditou no ministério Bibotalk e encarou esse projeto literário que nasceu como aulas de seminário, passou em partes pelo podcast e, agora, chega completo a suas mãos, querido leitor. Mais uma vez o virtual e real se misturaram.

Paulo escreve com clareza e destreza. Vai no ponto e nos entrega um material introdutório rico e até diferenciado sobre a origem da Bíblia. Gostei do recorte e dos temas que ele escolheu para nos ensinar como Deus falou na língua dos homens.

A propósito, permitam-me uma analogia: a Bíblia é uma materialização do virtual para o real. Se, antes, as palavras de Javé estavam “na nuvem” e de lá eram acessadas pelos profetas e servos de Deus, chegou um momento em que ela foi cravada no material e distribuída entre os povos, na pedra ou no papiro, no couro ou na seda. Ela é a materialização da vontade de Deus, antes só disponível no mundo espiritual.

Tenho certeza de que Paulo será um ótimo guia nessa jornada. Já sentimos isso nos podcasts, quando, em cada programa, entendíamos um pouco mais todo esse processo de materialização e organização da voz de Deus em meio ao seu povo.

Rodrigo Bibo de Aquino
Diretor e criador do Bibotalk
Maio de 2020

PREFÁCIO

Para um professor com certa experiência de sala de aula, não é tarefa difícil perceber o tipo de estudante que demonstra vocação para o ensino. E essa foi uma das primeiras percepções deste professor em relação ao querido estudante, e agora colega, Paulo Won. Sede insaciável por aprender, interesse por aprofundar os assuntos trabalhados em aula juntamente com uma clara fascinação pelo texto da Bíblia nas línguas originais — esses foram alguns dos elementos sinalizadores que apontavam nessa direção.

Uns bons anos depois dos primeiros contatos em sala de aula, no Seminário Teológico Servo de Cristo, e em conversas informais sobre temas bíblico-teológicos, aqui estou, desfrutando a grata e imensa satisfação de prefaciar a primeira obra de cunho teológico do pastor e professor Paulo Won: *E Deus falou na língua dos homens*. Digo "primeira" pela constatação, óbvia a todos que lerem o livro, que certamente ainda outras virão. E serão resultado de pesquisa e estudos sérios e diligentes na área de exegese e teologia bíblicas; ambas as áreas que representam uma grande lacuna de conhecimento no contexto brasileiro, especialmente de material desenvolvido por autores nacionais.

Paulo Won oferece uma excelente introdução à Bíblia, e ela servirá muito bem ao estudante interessado em conhecer melhor o texto e o contexto bíblicos, tanto do Antigo como do Novo Testamento. As informações apresentadas em cada parte constituem não somente o mínimo necessário para a compreensão essencial dos livros bíblicos, mas também um importante ponto de partida para quem se dispõe a ir mais longe, como o próprio Paulo Won indicava nos tempos de aluno de seminário. As quatro partes que compõem a obra estão recheadas de informação relevante e indicações de leitura e pesquisa suplementar em cada assunto importante tratado. Destaco, de maneira especial, a terceira parte do livro, que aborda o período chamado de interbíblico, na qual os aspectos formativos do contexto do Novo Testamento são desenvolvidos. Paulo Won faz uma excelente apresentação

desse período que constitui a ligação fundamental do Antigo Testamento com o Novo — algo nem sempre presente nas introduções à Bíblia.

Tenho certeza de que, além do uso para estudo pessoal, este livro terá como destino certo as salas de aulas em seminários e faculdades de teologia em seus cursos de introdução à Bíblia. Como se não bastasse o conteúdo rico e informativo apresentado na obra, a quantidade de notas e referências bibliográficas servirá de importante impulso para estudantes que ensejam voos mais ousados em termos de pesquisa e estudos mais aprofundados da Palavra de Deus.

Por fim, cabe ainda destacar que o livro *E Deus falou na língua dos homens* é publicado no ano em que a casa de formação de Paulo Won, o Seminário Teológico Servo de Cristo, completa 30 anos de existência e serviço à comunidade cristã em São Paulo e no Brasil. Nada mais oportuno, portanto, que parte da celebração desse marco seja a publicação de um livro como este por um notável fruto desse ministério.

Querido Paulo, que Deus continue a abençoá-lo, a você e sua família, a fim de que permaneça canal de bênção na preparação e no aperfeiçoamento de homens e mulheres que servem a Cristo em nosso Brasil.

Estevan F. Kirschner
PhD London School of Theology
Agosto de 2020

INTRODUÇÃO

Todo livro começa a ser escrito em um dado momento (contexto) na vida do seu autor. Em meio a um amontoado de tarefas familiares, ministeriais e virtuais (meu canal no YouTube, *podcast*, cursos online etc.) — e neste exato momento vivendo na maior pandemia pela qual o mundo moderno já passou, a crise sanitária do COVID-19 — este livro "finalmente" nasceu. Muitas vezes, manuscritos não são escritos incialmente com a finalidade de se transformarem em livros. É o caso deste livro. Os textos que compõe a presente obra foram preparados originalmente como guias para as aulas do curso "O mundo do Antigo Testamento", "O mundo do Novo Testamento" e "Introdução ao enredo bíblico", as quais tenho ministrado no Seminário Servo de Cristo, em São Paulo, por alguns anos.

Em 2016, eu havia acabado de retornar ao Brasil, tendo concluído o mestrado em Estudos Bíblicos na Universidade de Edimburgo, e logo fui generosamente convidado para ministrar essa disciplina no seminário onde havia me formado. Não queria, porém, oferecer uma simples aula de panorama bíblico, na qual, durante 16 aulas, o professor estaria diante dos alunos apresentando os aspectos introdutórios de cada livro das Escrituras. Tinha a convicção de que, tratando-se de um seminário teológico, eu precisava oferecer um subsídio mais robusto para que o aluno recém-chegado ao mundo da teologia pudesse entender, afinal, que livro era a Bíblia.

A ideia do livro foi ganhando forma a partir de 2019, quando conheci o amigo Rodrigo "Bibo" de Aquino e entrei definitivamente para a equipe do BTCast. Posteriormente, criei o meu próprio podcast: o "COM TEXTO, o seu podcast de exegese bíblica". No BTCast gravamos vários episódios da série *A Bíblia: e Deus falou na língua dos homens*, nos quais pudemos conversar e lapidar os conceitos que estruturam esse livro. Este livro também é tema de uma brevíssima sequência de dois de episódios do COM TEXTO maravilhosamente apresentados pelo meu companheiro de jornada acadêmica e host-*pro-tempore* Victor Fontana. Você pode acessar o conteúdo desses *podcasts* em bibotalk.com.

O livro foi escrito com o objetivo de atingir tanto o público acadêmico como o leigo. Fui detalhista nas notas de rodapé, não para ser prolixo, mas para apontar o caminho de ouro do conhecimento àqueles que eventualmente quiserem se aprofundar nos assuntos abordados nesta obra. Tentei trazer o máximo de literatura atualizada, ou seja, uma bibliografia prioritariamente produzida no mundo anglo-saxão, com a preocupação de oferecer a você, leitor, o estado da arte de hoje dos assuntos que exploro. A minha oração é que muitas das obras citadas neste livro sejam traduzidas e publicadas em nosso contexto de língua portuguesa.

No processo de redação final desta obra, por diversas vezes veio à minha mente questões como: “Mas está faltando isso”; ou “Não toquei em tal assunto”. Pois bem, este livro não tem como meta versar sobre todos os aspectos introdutórios da Bíblia. O nosso alvo é mais singelo: por meio de recortes, estudos de caso e análises contextuais direcionadas, desejamos que o leitor possa primeiramente ter acesso a um conhecimento novo ou complementar, a partir de fontes novas ou de conhecimento prévio. Em segundo lugar, queremos instigar no leitor a curiosidade de explorar mais adentro esse fascinante mundo do *backstage* bíblico. Dizem que o contexto é tudo. Posso afirmar que o contexto nos ajuda a compreender melhor a riqueza da Palavra de Deus. Conhecendo melhor a Bíblia, amamos mais a Deus. É isso!

Entretanto, esse espaço inicial serve, além de expressar agradecimentos ou explicar o porquê do livro, deixar claro os pressupostos teológicos que sigo. Leio e estudo a Bíblia como cristão protestante de confessionalidade reformada, calvinista e presbiteriana. Leio crendo que o texto bíblico é a revelação especial de Deus para a humanidade. Parto do pressuposto básico de que a Bíblia é a Palavra de Deus, inerrante, a única regra de fé e de prática. A Bíblia não é mero objeto de estudo dessa obra: trata-se de sua razão de ser. Também parto do fato que nem a minha e nem qualquer outra confissão de fé tratam de forma exaustiva, ou até detida, dos aspectos introdutórios da Bíblia. É essa lacuna que também almejo suprir.

Ao longo das páginas desta obra, convido o leitor a embarcar numa máquina do tempo e desvendar épocas e lugares nos quais os eventos bíblicos aconteceram. Como em um grande teatro — aliás, essa é a perfeita definição de Calvino sobre o drama da redenção — convido você a deter o seu olhar não apenas no que está sendo encenada ou na história que está sendo narrada.

Detenha seus olhos no cenário. Observe o palco, a iluminação, o fundo musical. Não fossem esses elementos de *backstage*, com certeza, o que fosse performado sobre o palco perderia seu sentido e seu brilho.

O título desse livro, *E Deus falou na língua dos homens*, foi cuidadosamente pensado para que pudesse trazer ao leitor a ideia central do livro, fugindo do clichê "Introdução à Bíblia" que colocamos como subtítulo. De fato, o título desta obra é a expressão de um dos maiores milagres da providência divina: revelar-se ao ser humano. Entretanto, essa revelação não foi feita de qualquer maneira. Foi algo cuidadosamente planejado desde os tempos eternos por Deus, para revelar a pessoa de seu Filho Jesus Cristo. Como bem afirmou Eusébio de Cesareia, mais de 1700 anos atrás, "Nenhuma língua é capaz de expressar a eternidade, o valor, o ser e a natureza de Cristo".[1] Nenhuma expressão de linguagem, nenhum ser humano (γένους, *genous*) poderá representar a exata dimensão da majestade de Cristo. Entretanto, aprouve a Deus falar a nossa língua, usar-se dos nossos contextos, com a finalidade de comunicar sua perfeita mensagem. E Deus fez isso de forma eminentemente narrativa. É o que Bartholomew e Goheen chamam de "O drama das Escrituras".[2]

Ainda em relação ao título, a utilização da conjunção "e" precedendo o sujeito "Deus" é uma forma de aludir ao recurso linguístico por excelência da narrativa hebraica, o *wayyiqtol*. A minha empreitada aqui é mostrar, ainda que de forma resumida, como Deus acomodou sua palavra para que o ser humano pudesse entendê-lo e, por meio dela, pudesse ter um encontro pactual e redentivo com o Deus, Pai de Jesus Cristo.

Dividi o livro em quatro partes. Na primeira, eu exploro os aspectos mais básicos da Bíblia, tratando o texto sagrado como um livro mesmo. As perguntas fundamentais que respondo são: que livro é esse? Como nós chegamos ao número de livros que temos hoje na Bíblia? E, por fim, como esse texto tão antigo veio parar em nossas mãos. Na segunda parte, lido especificamente com a Bíblia Hebraica ou, como também é chamada, Antigo Testamento. Tomei cuidado para que essa seção mostrasse que a Escritura judaica é uma literatura primariamente para o povo judaico. Na terceira parte, exploro a lacuna histórica mais retumbante da Bíblia Sagrada: o período interbíblico. Finalmente, na quarta parte, falo do Novo Testamento, abordando questões semelhantes às tratadas na segunda parte.

Este livro não poderia existir sem a ajuda de algumas pessoas. Quero

agradecer primeiramente ao meu amigo Bibo que, sem pestanejar, sugeriu que o manuscrito fosse enviado à Thomas Nelson Brasil para publicação (pensa em um homem cheio de contatos!). Lembro que eu estava com o Bibo, conversando dentro do carro no calor de Cuiabá, quando essa ideia surgiu. Na sequência, não posso deixar de expressar minha gratidão também ao meu editor, André Lodos (que tem assumido a dianteira para trazer conteúdos quentes do Tom Wright para o Brasil), e o *publisher* Samuel Coto (fã apaixonado de Tolkien), que não somente leram meu projeto, mas também ficaram entusiasmados com a publicação desta obra. O processo de revisão e edição foram muito enriquecedores para mim, um autor, por ora, principiante!

Agradeço àqueles a quem considero grandes modelos e mentores na jornada teológica e que direta e indiretamente fazem parte deste livro. Louvo a Deus pela vida do Dr. Estevam Kirschner, meu (*didaskalos*), de quem tenho a honra de ter o prefácio e de quem aprendi toda a base do grego bíblico. O mais importante é que ele ensina até hoje como viver o caráter de um verdadeiro cristão. Lembranças especiais à direção do Servo de Cristo, na pessoa do querido Ziel Machado e Eliane Ho, que "apostaram" em mim, correndo o "risco" de me chamar para ministrar várias disciplinas (como eu amo o Servo de Cristo!). Por fim, expresso meu carinho ao amigo Dr. Bernardo Cho, em cuja casa vivi os primeiros quarenta dias em Edimburgo e de quem aprendo todos os dias a ser um acadêmico *sharp*!

Não posso deixar de agradecer a toda a Igreja Presbiteriana de Cuiabá, nas pessoas do Rev. Marcos Serjo e do meu amigo de longa data Rev. Anderson Farias. Embora o desenho inicial desta obra tenha sido concebido em São Paulo, foi na terra boa — e quente! — da capital do Mato Grosso, cidade que já adotei como a *minha* cidade, que dei forma final ao livro. Sem o acolhimento exponencial dos membros da nossa igreja, talvez este livro não teria condições de ser escrito.

Por fim, quero agradecer principalmente à minha família: meu avô Hyun (*in memoriam*), meu grande mentor como cristão; meus pais (Paulo-pai e In), de quem aprendo todos os dias o que é um amor sacrificial.

"Àquele que é poderoso para impedi-los de cair e para apresentá-los diante da sua glória sem mácula e com grande alegria, ao único Deus, nosso Salvador, sejam glória, majestade, poder e autoridade; mediante Jesus Cristo, nosso Senhor, antes de todos os tempos, agora e para todo o sempre! Amém"

(Judas 24,25).

Paulo Won
Cuiabá
Pentecostes de 2020

---

1 CESAREIA, Eusébio de. *História Eclesiástica*, I.2.2 citado por TRUSDALE, Al (org.). *Heróis da Igreja: Grandes nomes da história do cristianismo*. Vol. 2. São Paulo: Mundo Cristão, 2020, p. 13.
2 BARTHOLOMEW, Craig G. e GOHEEN, Michael W. *O drama das Escrituras: encontrado o nosso lugar na história bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 2017.



PARTE 1

PROLEGÔMENOS

אותם ויאמרו אליהם לא נוכל לעשות
הדבר הזה לתת את אחתנו לאיש אשר לו
ערלה כי חרפה הוא לנו אך בזאת נאות
לכם אם תהיו כמנו להמל לכם כל זכר ונתנו
את בנתינו לכם ואת בנתיכם נקח לנו וישבנו
אתכם והיינו לעם אחד ואם לא תשמעו
אלינו להמול ולקחנו את בתנו והלכנו וישבו
דבריהם בעיני חמור ובעיני שכם בן חמור
ולא אחר הנער לעשות הדבר כי חפץ
בבת יעקב והוא נכבד מכל בית אביו ויבא
חמור ושכם בנו אל שער עירם וידברו אל
אנשי עירם לאמר האנשים האלה שלמים
הם אתנו וישבו בארץ וסחרו אתה והארץ
הנה רחבת ידים לפניהם את בנתם נקח לנו
לנשים ואת בנתינו נתן להם אך בזאת יאתו
לנו האנשים לשבת אתנו להיות לעם אחד
בהמול לנו כל זכר כאשר הם נמלים מקנהם
וקנינם וכל בהמתם הלוא לנו הם אך נאותה
להם וישבו אתנו וישמעו אל חמור ואל
שכם בנו כל יצאי שער עירו וימלו כל זכר
כל יצאי שער עירו וידי ביום השלישי
בהיותם כאבים ויקחו שני בני יעקב שמעון
ולוי אחי דינה איש חרבו ויבאו על העיר בטח
ויהרגו כל זכר ואת חמור ואת שכם בנו הרגו
לפי חרב ויקחו את דינה מבית שכם ויצאו
בני יעקב באו על החללים ויבזו העיר אשר
טמאו אחותם את צאנם ואת בקרם ואת

1. BÍBLIA: AFINAL, QUE LIVRO É ESSE?

A palavra está bem próxima de
vocês; está em sua boca e em seu
coração; por isso vocês poderão
obedecer-lhe.
Deuteronômio 30:14

J. I. Packer (1926-2020), teólogo anglicano inglês, afirmou que o Deus a quem adoramos é um *Deus que fala*.[3] A própria Bíblia Sagrada jádeixa essa verdade explícita a partir das suas primeiras linhas: "No princípio Deus criou os céus e a terra. Era a terra sem forma e vazia; trevas cobriam a face do abismo, e o Espírito de Deus se movia sobre a face das águas. *Disse Deus*: 'Haja luz', e houve luz" (Gênesis 1:1-3). Nesse sentido, Deus é revelado nas Escrituras como o Deus verdadeiro por causa da sua capacidade comunicativa. Isso também se torna evidente na comparação que o salmista faz entre Yahweh, o Deus de Israel, e os ídolos pagãos em Salmos 115:1-8:

> Não a nós, Yahweh, nenhuma glória para nós,
> mas sim ao teu nome, por teu amor e por tua fidelidade!
> Por que perguntam as nações: "Onde está o Deus deles?"
> O nosso Deus está nos céus, e pode fazer tudo o que lhe agrada.
> Os ídolos deles, de prata e ouro, são feitos por mãos humanas.
> *Têm boca, mas não podem falar,*
> olhos, mas não podem ver;
> têm ouvidos, mas não podem ouvir,
> nariz, mas não podem sentir cheiro;
> têm mãos, mas nada podem apalpar,
> pés, mas não podem andar;
> *e não emitem som algum com a garganta.*
> Tornem-se como eles aqueles que os fazem e todos os que neles confiam.[4]

Além de dizer que os ídolos são produtos das mãos humanas — e, por

isso, é um *nonsense* adorá-los —, o primeiro e mais importante fator elencado como característica de um *pseudodeus* é que este *não pode se comunicar com seu devoto*. Portanto, um deus que não fala é uma fraude.[5] Não se trata de uma simples afirmação dogmática. É a constatação mais elementar que Israel sempre teve em relação ao seu Deus. Em um antropomorfismo típico das revelações do divino nas narrativas bíblicas, Yahweh tem boca para falar e garganta para emitir som com a finalidade de se comunicar com seu povo — além de olhos para ver, ouvidos para ouvir, nariz para cheirar, mãos para apalpar e pés para andar, características que demonstram o ser pessoal de Yahweh. Decorrente disso, o próprio relacionamento de Deus com o seu povo é baseado na qualidade comunicativa divina, uma vez que, de acordo com Palmer, "Deus *fala* para estabelecer sua aliança".[6]

Quando fala, de forma geral, Yahweh o faz de maneira que os seres humanos possam entender o que está sendo transmitido. Por mais que isso pareça simples e óbvio, notamos que o ato comunicativo de Deus, ao se acomodar às limitações humanas, revela a graça de trazer o conhecimento de si mesmo — uma revelação cujo teor está infinitamente acima da capacidade do entendimento humano — de forma inteligível (cf. Deuteronômio 30:14). Os desígnios eternos de Deus são descortinados a seres humanos mergulhados em limitações, que vão desde a sua própria capacidade cognitiva até elementos fora dele, como o fator tempo, os contextos social, histórico e político, entre outros. É nesse sentido que Herman Bavinck (1854-1921), teólogo holandês reformado, diz: "Palavra e ato, dimensão religiosa e dimensão histórica, aquilo que foi falado por Deus e aquilo que foi falado por seres humanos estão tão entrelaçados e entranhados que a separação é impossível. As partes históricas da Escritura também são uma revelação de Deus".[7] A revelação divina foi comunicada à humanidade numa linguagem acessível, de forma inteligível, apoiada em elementos históricos e contextuais com os quais as pessoas estavam habituadas. O registro dessa graça comunicativa foi feito na Bíblia Sagrada, o livro dos cristãos.

PARA COMEÇO DE CONVERSA, PRIMEIRO AS PERGUNTAS!

De acordo com o *Guinness World Records*, há pouca dúvida de que a Bíblia Sagrada é o maior *best-seller* de todos os tempos. É impossível chegar

a um número preciso, mas, de acordo com um levantamento da Sociedade Bíblica Britânica, a quantidade de cópias produzidas de 1815 a 1975 situa-se entre 2,5 a 5 bilhões de volumes.[8] Diante desses números, podemos fazer as seguintes perguntas: Afinal, a Bíblia é ou não é um livro de ficção? Ela contém fatos reais ou mitos? Ou, para ser mais conciliador: É um livro que mistura eventualmente essas duas dimensões? Que tipo de literatura é a Bíblia Sagrada? Que livro é esse que foi capaz de atingir essa marca inigualável? Como o ajuntamento de documentos antiquíssimos, escritos em várias épocas, por diversas pessoas e dentro de vários contextos históricos, sociais e econômicos conseguiu romper as fronteiras do judaísmo, estabelecendo-se como a obra mais traduzida de todos os tempos? Como a Bíblia Sagrada alcançou todo o mundo ao longo de pelo menos dois milênios, sendo traduzida para mais de 350 línguas e dialetos?

Quando criança, eu colecionava os gibis da Turma da Mônica. Eu os tinha em número considerável, e passava horas a fio do meu dia lendo e relendo aquelas historinhas. Depois de muito tempo, e já adulto, fui ler os gibis da mesma Turma da Mônica, só que escritos recentemente. Embora os desenhos fossem os mesmos, e a maneira característica de cada personagem falar e agir não tenha mudado — o Cebolinha continua trocando o “r” por “l” — percebi que as histórias incorporaram elementos que há vinte ou trinta anos não estavam disponíveis em nosso mundo: celular, *tablet*, computador, internet etc. Isso aponta para o seguinte fato: qualquer obra literária que se preze incorpora elementos do tempo e do contexto dentro dos quais foi escrita.

Ao lermos a Bíblia, é possível notar elementos dentro do seu extenso texto que não pertencem em absoluto aos nossos tempos modernos. Também pudera, o texto mais “recente” da Bíblia é o livro de Apocalipse, que foi escrito há pouco mais de 1.900 anos. Considerando tudo isso, podemos elencar mais questionamentos: Quais são os atores principais e os secundários do enredo bíblico? Será que encontramos evidências externas à Bíblia dos fatos por ela narrados?

DESIGNAÇÃO CORRETA DO LIVRO

Há duas formas intercambiáveis de denominar o livro sagrado. A primeira é a mais usual: a *Bíblia*.[9] O termo *bíblia* é uma apropriação que a língua portuguesa fez do substantivo grego *biblion* (βιβλίον).[10] Essa palavra ocorre

34 vezes no Novo Testamento[11] e significa, primariamente, um documento escrito que pode ser um livro ou um pergaminho, um bilhete etc.

Alternativamente, podemos chamar a Bíblia de *Escritura*,[12] termo esse que vem do latim *scriptura* (cuja forma grega é γραφή, *graphē*). De acordo com Chapman, esse termo diz respeito aos "escritos que são considerados autoritativos",[13] em outras palavras, são considerados revelados e inspirados por Deus. Em 2Timóteo 3:16, o apóstolo Paulo se refere ao conjunto de escritos sagrados do judaísmo — o que os cristão chamarão posteriormente de Antigo Testamento — como tal: "Toda a Escritura (γραφή) é inspirada por Deus e útil para nos ensinar o que é verdadeiro e para nos fazer perceber o que não está em ordem em nossa vida" (NVT). Diferente de um sentido mais genérico que temos na palavra "Bíblia", o termo "Escritura" já transmite o seu sentido e a sua relevância religiosa para, inicialmente, os judeus (Bíblia Hebraica), e, posteriormente, para todos os cristãos (Novo Testamento). Entretanto, no uso comum, *Bíblia* e *Escritura*, acompanhados do qualificativo *sagrado*, possuem um sentido sinônimo e são usados de forma intercambiável.

ANTES DE A BÍBLIA SER UM LIVRO

Muito antes de termos a Bíblia Sagrada em nossas mãos como um livro editado e bem-acabado, o conteúdo da Palavra de Deus passou por diversas formas de transmissão, a saber, a *transmissão oral* e a *transmissão escrita*. Esses dois aspectos são importantes por nos mostrarem o desenvolvimento comunicacional da revelação divina em termos humanos. Talvez muitos cristãos e até não cristãos tenham a ideia de que a Bíblia, em sua forma final, caiu do céu como produto de milagre divino. Muito pelo contrário. As Escrituras que temos em mãos são produto direto não apenas do ato revelativo de Deus, mas também da própria história do registro humano que começa, na sua forma mais primitiva, por meio da transmissão oral, e se desenvolve em formas gráficas, com a invenção de signos, em diversas partes do mundo antigo: a escrita.

A transmissão oral

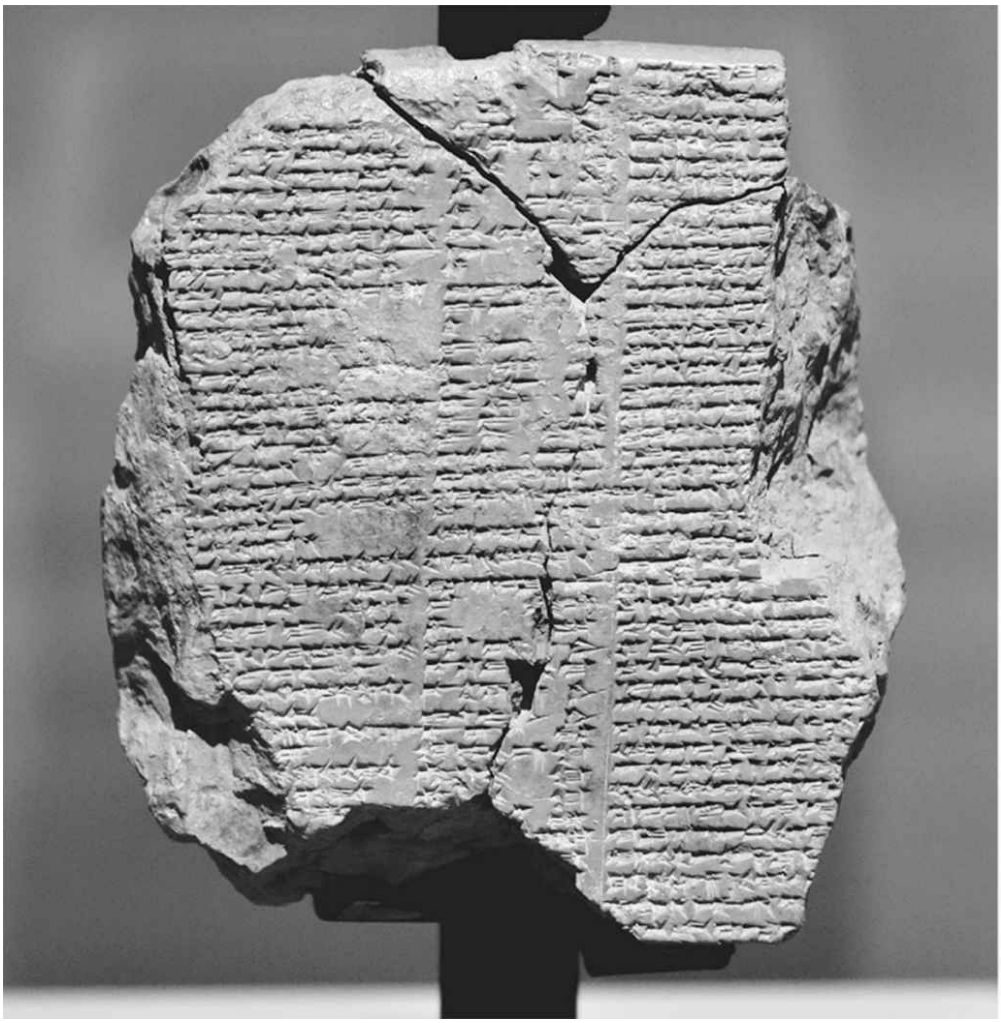
A Bíblia nem sempre esteve em um formato de livro. Aliás, no começo dos fatos geradores da história bíblica não havia registro físico de informação

ou conteúdo. De acordo com Miller e Huber,

> No princípio, não havia a palavra escrita. Havia somente uma palavra falada, e, conforme registrado posteriormente no livro de Gênesis, Deus criou o universo falando palavra no vazio. Os primeiros adoradores de Deus não podiam escrever os pensamentos sobre Deus ou as suas experiências com ele, mas podiam falar a respeito dele e, isso, eles fizeram. Muito antes de terem inventado o seu próprio sistema linguístico, e mesmo depois de sua invenção, os hebreus contavam e recontavam suas histórias, muitas das quais foram posteriormente registradas na Bíblia.[14]

A primeira maneira de transmissão das histórias — por exemplo, da criação do mundo, dos patriarcas, do chamado de Israel — foi por meio da *transmissão oral*. Foi sobre essa forma de comunicação que se construiu a forma inicial, e que nada mais é do que o antigo costume consolidado de contar histórias e narrativas para repassar os relatos de pessoa a pessoa, de geração a geração. O próprio texto bíblico dá testemunho dessa prática: “Com nossos próprios ouvidos *ouvimos*, ó Deus; os nossos *antepassados nos contaram* os feitos que realizastes no tempo deles, nos dias da antiguidade” (Salmos 44:1).

A tradição oral não foi restrita aos judeus. Os povos do Antigo Oriente Próximo (AOP) já contavam as suas histórias e as transmitiam às gerações seguintes. As antigas histórias da criação do universo foram transmitidas por meio oral e posteriormente transformadas em textos, ou poemas, como é o caso da *Epopeia de Gilgamesh* ou do mito acadiano da criação *Enuma Elish* (ca. 1750 a.C.). Com certeza, dentro do contexto israelense, todas as grandes histórias dos heróis da fé e as instruções da Lei estavam na memória das pessoas. Estas passaram todas as informações às gerações posteriores, a princípio, por meio da transmissão oral. A própria Torá nos mostra como a prática de comunicação oral era corriqueira e ordenada pelo próprio Deus: “Ensinem-nas a seus filhos. Conversem a respeito delas quando estiverem em casa e quando estiverem caminhando, quando se deitarem e quando se levantarem” (Deuteronômio 11:19, NVT).



Tabuleta V da Epopeia de Gilgamesh (escrita cuneiforme), datada do antigo período babilônico, 2003-1595 a.C. Museu Sulaymaniyah, Sulaymaniyah, Iraque (© Osama Shukir Muhammed Amin/Wikimedia Commons).

Entretanto, essa transmissão não está restrita apenas ao Antigo Testamento, ou seja, a uma época em que a escrita não havia sido inventada. A forma inicial de transmissão da mensagem do evangelho — estamos falando já do Novo Testamento — também foi a oralidade. Quando Jesus ensinou seus discípulos, ou quando Pedro pregou no dia de Pentecostes, seria impossível que um secretário estivesse registrando em um pedaço de papel tudo o que estava acontecendo e sendo dito (ao estilo das antigas notas taquigráficas). O Evangelho de Marcos (o primeiro a ser escrito na década de 50), por exemplo, nasceu basicamente por meio do relato oral transmitido pelas testemunhas oculares de Jesus aos escritores. Explicitando o caso de Marcos, o historiador da igreja Eusébio de Cesareia (265-339) cita o

testemunho de Papias de Hierápolis (70-163) sobre a redação desse Evangelho, tendo por base o testemunho direto do apóstolo Pedro.[15] Nesse sentido, vale a pena nos atentarmos para a observação de Richard Bauckham:

> Os evangelhos foram escritos dentro da memória viva dos acontecimentos que eles narraram. O evangelho de Marcos foi escrito bem dentro do período de vida de muitas das testemunhas oculares, ao passo que os outros três evangelhos canônicos foram escritos no período em que as testemunhas oculares viventes estavam se tornando escassas, exatamente no período de tempo em que o testemunho delas pereceria com elas se não fosse colocado por escrito.[16]

Portanto, não seria um exagero afirmar que a Palavra de Deus já existia muito antes de a sua mensagem ser registrada em forma escrita, que muito mais tarde tomaria o formato de um livro, o qual é o nosso livro de regra de fé e prática.

A transmissão escrita

A Bíblia, na forma em que a conhecemos, é basicamente um livro único e coeso. Mas isso significa dizer que Jesus, ao ir para a sinagoga todos os sábados, levava debaixo de seu braço uma cópia do Antigo Testamento? Quando Paulo instruiu Timóteo acerca da divina inspiração da Escritura, teria o apóstolo em mente um livro exatamente igual ao que você tem em suas mãos hoje? A resposta é não. Diferente do Alcorão, cuja tradição islâmica afirma ter sido revelado a Maomé ao longo de um período de 23 anos,[17] a Bíblia, por sua vez, foi escrita por cerca de 40 pessoas em um intervalo de quase dois milênios. Ademais, os estudiosos consideram que a Bíblia levou cerca de mil anos para ganhar sua forma atual com ambos os Testamentos completos.

Como as primeiras páginas da Bíblia foram escritas? O maior risco que há no processo de transmissão oral é a própria limitação humana em se lembrar daquilo que lhe foi transmitido, e, logo, comunicar eficazmente a outrem a mensagem recebida. Ainda que a capacidade dos antigos em memorizar textos e reproduzi-los com fidelidade seja muito maior do a nossa, que vivemos no século XXI, sempre há um risco de inconsistência. O desenvolvimento da escrita há mais de 5 mil anos, na Suméria, possibilitou o registro gráfico daquilo que antes habitava apenas na mente das pessoas. A

escrita tornou-se o meio mais prático para que as informações pudessem ser transmitidas de geração em geração de forma fidedigna, precisa e consistente. De acordo com Miller e Huber,

> Enquanto os hebreus passavam a sua cultura adiante de boca em boca, os primeiros sistemas de escrita do mundo estavam entrando em uso. Na Mesopotâmia, onde Abraão recebeu o chamado do Senhor, um tipo de escrita chamada cuneiforme estava sendo usada. No Egito, onde os descendentes de Jacó trabalhavam como escravos, estavam em uso os hieróglifos.[18]

Diz uma antiga lenda judaica que, antes de Deus ter criado o mundo, ele formou a língua hebraica. Mas as coisas não aconteceram exatamente assim. As diferentes escritas passaram por um processo de desenvolvimento que se confunde com a própria história dos povos que as desenvolveram. O registro bíblico, pelo menos no Antigo Testamento, foi-se transformando e tomando diversas formas e tipos. Em primeiro lugar, temos a *escrita cuneiforme*. Tal forma gráfica faz referência a alguns tipos de escrita feitos com o auxílio de objetos em formato de cunha, geralmente pedaços roliços de madeira cortados em "V" em sua extremidade, usados para cunhar sinais gráficos em superfícies macias como argila e argamassa. Essa é considerada por muitos estudiosos um dos primeiros códigos escritos da humanidade, tendo sido inventada pelos sumérios aproximadamente em 3500 a.C. Os pictogramas foram ao longo do tempo sendo simplificados e combinados uns com os outros para expressar sentidos de palavras e ideias completas. A peça literária mais relevante nessa forma de escrita foi a *Epopeia de Gilgamesh*, preservada em 12 placas de argila e que contém, entre outros, o mito de um dilúvio e de um homem que construiu uma arca para sobreviver à catástrofe.

Já a *escrita hieroglífica* foi utilizada prioritariamente pelos egípcios, que a usaram como sistema gráfico por muitos milênios. Essa forma de escrita foi desenvolvida em um período muito próximo ao desenvolvimento da escrita cuneiforme na Mesopotâmia. Diferente dos escritos cunhados, os hieróglifos eram símbolos desenhados e entalhados em pedra. Entretanto, devido à riqueza do sistema pictográfico, ele foi finalmente decifrado por Jean-François Champollion (1790 — 1832) só em 1822. Isso foi possível porque na *estela* — coluna ou placa de pedra em que os antigos faziam inscrições, para fins de registro histórico ou para funerais — utilizada estavam escritos

três textos iguais em hieróglifo, grego e demótico. A comparação dessas três línguas possibilitou a codificação final do sistema gráfico dos egípcios.

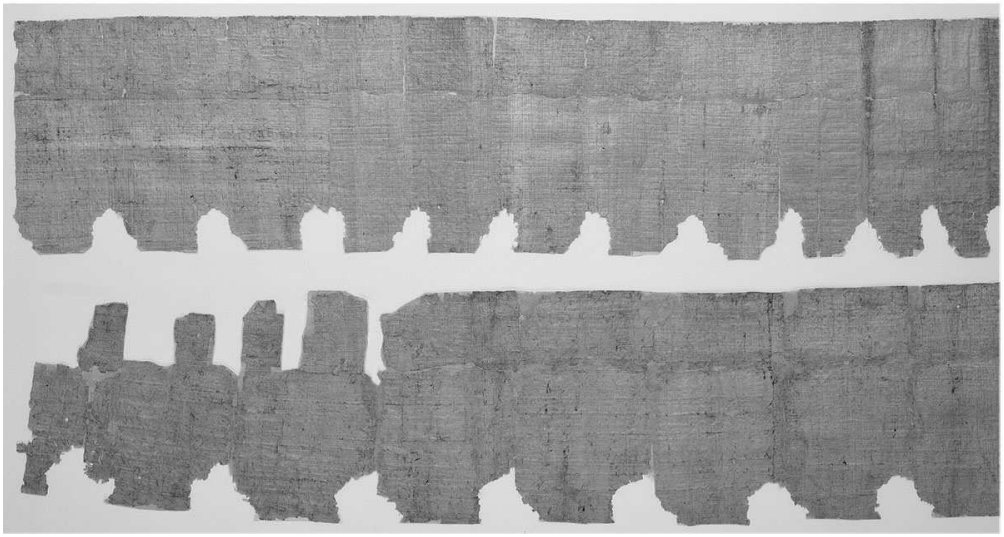


Estela de Merneptá (ca. 1200 a.C.) e, em destaque, a frase: “Israel, povo estrangeiro”. Museu Egípcio, Cairo, Egito (© Wellcome Images/Wikimedia Commons).

Podemos constatar o desenvolvimento da transmissão escrita dentro da própria Bíblia. Quando a narrativa avança de Gênesis para Êxodo, vemos que a questão do registro e da transmissão escrita vai ganhando destaque. Em Êxodo, por exemplo, encontramos a primeira menção do registro gráfico de

algo considerado como Palavra de Deus. Na verdade, o próprio Deus fez isso, ou seja, ele mesmo escreveu os seus mandamentos nas duas tábuas de pedra: “E, tendo acabado de falar com ele no Monte Sinai, deu a Moisés as duas tábuas do Testemunho, tábuas de pedra, escritas pelo dedo de Deus” (Êxodo 31:18, ARA). Posteriormente, Deus ordenou que o conteúdo da Lei fosse escrito, preservado e transmitido como tal (Deuteronômio 31:9-13).

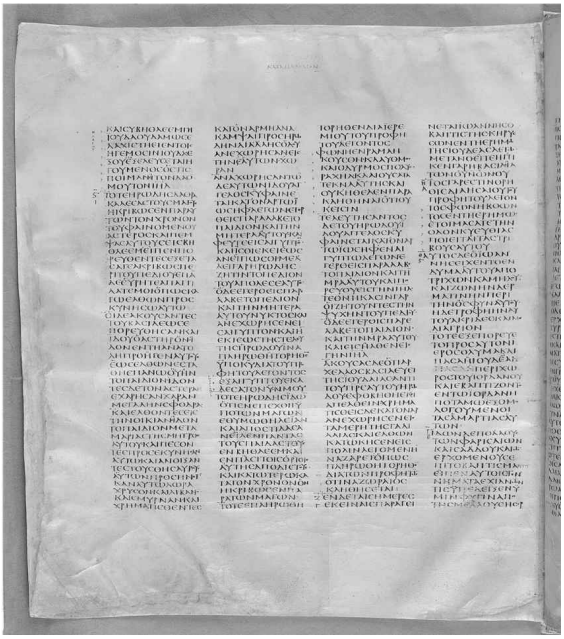
Entre as formas primitivas em que se escreveram os textos bíblicos está o *papiro*.[19] O papiro era uma folha feita de fibras de uma planta aquática (*Cyperus papyrus*) que nasce às margens do rio Nilo, no Egito, e em algumas regiões da Galileia. Essas fibras eram entrelaçadas, prensadas e secas de modo a formar uma superfície favorável ao registro gráfico. A própria palavra de origem grega *biblion* (βιβλίον) que dizer, entre outras coisas, papiro. O texto bíblico também faz menção do uso desse tipo de material para a escrita: “No quarto ano do reinado de Jeoaquim, filho de Josias, rei de Judá, o Senhor dirigiu esta palavra a Jeremias: ‘Pegue um rolo [χαρτίον βιβλίου, *chartion bibliou*] e escreva nele todas as palavras que falarei’” (Jeremias 38:18 [43:18, LXX]). Mais adiante, é relatado que Baruque, cooperador do profeta Jeremias, escreveu a mensagem do profeta endereçada ao rei Jeoaquim em um rolo de papiro, que depois foi cortado e queimado pelo rei (cf. Jeremias 36:23): “Ele ditou todas essas palavras, e eu as escrevi com tinta no *rolo* [ἐν βιβλίῳ, *en biblio*]” (Jeremias 36:18 [43:18, LXX]).



Folha de papiro em branco. The Metropolitan Museum of Art, Nova York, EUA (© Metropolitan Museum of Art/ Wikimedia Commons).

Posteriormente, outros materiais foram usados para o registro bíblico. As folhas de papiro eram materiais bons para a escrita, no entanto, deterioravam-se com facilidade. Então, na busca por um material durável, desenvolveu-se o uso do *pergaminho* (μεμβράνα, *membrana*), que consiste na escrita sobre folhas feitas de couro animal tratado (ovelha, bode etc.). Os mais importantes manuscritos bíblicos escritos a partir do século IV e a maioria dos textos que compõem a coleção dos Manuscritos do Mar Morto foram escritos em pergaminhos, cujos textos e fragmentos são mantidos até hoje em um bom estado de conservação. O apóstolo Paulo conhecia o uso do pergaminho, pois tal qual registrado em 2Timóteo 4:13, ele solicita que lhe sejam trazidos “os *livros*, especialmente os *pergaminhos*” (τὰ βιβλία μάλιστα τὰς μεμβράνας, *ta biblia malista tas membranas*).

O livro, tal como conhecemos hoje, foi desenvolvido por volta do século II, quando folhas de papiro foram encadernadas para o uso dentro das igrejas.[20] Já a partir do século IV ou V esses mesmos códices começaram a ser produzidos utilizando-se o pergaminho, um material muito mais durável e resistente ao manuseio. O *Codex sinaiticus* (séculos IV-V), por exemplo, foi a primeira Bíblia em pergaminho completa, com Antigo e Novo Testamentos (e mais a adição de alguns apócrifos) encadernados em formato de códice.[21]



Códice Sinaítico (século IV ou V), contendo o trecho de Mateus 3:7—4:9 (© The Codex Sinaiticus Project).

Quais são as vantagens da comunicação *escrita* da Palavra de Deus? De acordo com Ward, são três.[22] Primeiramente, temos a questão da *transmissão*. Por mais que levemos em consideração que as sociedades do Oriente Próximo priorizavam a transmissão oral de seus costumes e tradições, não podemos negar que esse tipo de comunicação possui um risco inerente: a inexatidão da informação original transmitida ao longo do tempo. É como se brincássemos de telefone-sem-fio. Por mais que eu me atente ao conteúdo daquilo que ouço, não há garantias de que que transmitirei fielmente a outrem o que fora falado no início. Nesse sentido, a forma escrita garante a transmissão e a preservação mais precisa do conteúdo revelado originalmente.

Em segundo lugar, temos a oportunidade para *examinarmos, de maneira repetida, um mesmo texto*. Esse ponto é facilmente atestado no estudo e na leitura da Bíblia. Não se espera de um estudante sério das Escrituras que tenha uma compreensão holística e detalhada do conteúdo bíblico com uma única e simples leitura. O faro teológico é desenvolvido à medida que um mesmo texto é lido e relido. Esse exame repetido só se torna possível quando o conteúdo a qual estamos recorrendo não muda, ou seja, está registrado em forma escrita.

Por fim, temos a questão da *acessibilidade*, possibilitada pelo texto bíblico impresso. Já imaginou dependermos apenas da transmissão oral de conhecimento para termos acesso à mensagem bíblica? Como já discutimos, essa realidade bateu à porta da igreja primitiva à medida que os apóstolos e as testemunhas oculares morriam. O processo da escrita da revelação divina, além de possibilitar a preservação da mensagem apostólica original, permitiu também que cada vez mais pessoas tivessem acesso a essas informações de forma confiável.

Os três fatores apresentados anteriormente resumem bem a ideia do motivo pelo qual Deus, na sua soberania, dirigiu a história da transmissão de sua própria revelação a fim de que ela se tornasse, em primeiro lugar, textos escritos e, posteriormente, um livro contendo toda a Palavra de Deus ao ser humano. Wayne Grudem afirma: “É mais proveitoso para nós estudar as palavras de Deus *escritas* na Bíblia. É a Palavra *escrita* de Deus que ele nos ordena estudar”.[23]

A BÍBLIA COMO LIVRO COMPOSTO DE LIVROS

A Bíblia é um livro e, como tal, é uma obra literária. Nas mãos do leitor, talvez ela seja um livro semelhante a qualquer outro que se encontre em uma biblioteca. Contudo, basta abri-la e folhear algumas páginas para descobrir que a divisão desse livro é peculiar. Diferente das obras literárias "normais", divididas em capítulos, por exemplo, a Bíblia é dividida em livros, divisão essa que o próprio texto bíblico atesta: *lei* de Moisés como um bloco, ou seja, a Torá (por exemplo, em 2Reis 14:6); *livro* de Moisés (Marcos 12:26); *livro* das palavras do profeta Isaías (Lucas 3:4; cf. 4:17); *livro* dos profetas (Atos 7:42); *livro* dos salmos (Atos 1:20); *Evangelho* de João como uma obra literária (cf. João 20:30); *Evangelho* de Lucas como o primeiro volume de uma obra literária maior (cf. Atos 1:1 e Lucas 1:1-4) etc.

A Bíblia é composta de vários tipos de documentos produzidos em diversos estilos da linguagem escrita. Nós chamaremos esses estilos de *gêneros literários*. Gênero literário é uma categoria de composição de texto cuja classificação pode ser feita de acordo com critérios semânticos, sintáticos, fonológicos, formais, contextuais e outros. É muito fácil constatar esse fato na Bíblia: temos, por um lado, textos narrativos como a história de Davi e Golias em 1Samuel 17:1-58; por outro, temos também livros como o de Eclesiastes, que apresenta uma redação, um arranjo de ideias e um tom bem diferente dos textos narrativos e prosaicos por se tratar de uma coletânea sapiencial.

A Bíblia também é organizada de maneira teológica, ou seja, tendo como critério a compreensão humana da ação de Deus na sua revelação especial-redentiva.[24] No plano de análise macro, ela é dividida em Antigo Testamento e Novo Testamento. O Antigo Testamento é também chamado de *Bíblia Hebraica* por ser a Escritura dos judeus, escrito majoritariamente na língua hebraica. O conjunto completo Antigo e Novo Testamentos compõe a Escritura Sagrada dos cristãos. De fato, dentro dessa divisão teológica, existem várias outras subdivisões que diferem em metodologia e de acordo com a tradição cristã em questão. De acordo com Zilonka e Gorman,

> Juntar os livros da Bíblia entre duas capas de um livro faz com que eles estejam disponíveis a nós todos ao mesmo tempo. Mesmo que eles tenham muita coisa em comum, não podemos esquecer que cada livro tem a sua própria história do desenvolvimento e sua própria perspectiva peculiar. A despeito de várias amarras literárias entre elas, a maioria dos livros da Bíblia

> é relativamente independente um do outro, como os livros que estão em qualquer biblioteca.[25]

Não é, portanto, um exagero afirmar que a Bíblia é, em si, uma biblioteca. Uma biblioteca não é simplesmente um lugar em que um amontoado de livros é guardado. Quando percorremos os corredores formados por estantes cheias de livros, podemos perceber que há uma organização racional dividida por temas, autores, títulos e, muitas vezes, até gêneros literários. Se existe um lugar em que a organização é tudo, esse lugar é a biblioteca. Agora, seria interessante o leitor fazer um simples exercício: vá para o índice da sua Bíblia. Corra os olhos pela lista dos 66 livros (conforme a tradição protestante). Note que os livros estão agrupados de forma organizada. Os livros do Antigo Testamento não se misturam com os do Novo. Gênesis vem sempre primeiro que Apocalipse.

No Novo Testamento, os escritos apostólicos passaram a ter o mesmo valor dos ensinos orais apostólicos. Assim, foram aceitos pelos cristãos, inicialmente espalhados pelo mundo mediterrâneo, junto com os textos da Bíblia Hebraica. Ao fim do processo canônico, já no fim do século V, os escritos de ambos os Testamentos foram aceitos definitivamente como inspirados. Ward conclui dizendo: “Nosso único acesso às palavras que o Pai entregou aos profetas e a seu Filho, e às palavras que Cristo transmitiu a seus primeiros discípulos, se dá, de modo geral, pela Bíblia”.[26]

Antigo Testamento

O *discurso oral* é a forma predominante por meio da qual Yahweh se comunicava com o seu povo. Nos estágios iniciais — abundantemente no Pentateuco e em Josué — Yahweh expressava sua vontade através de *discurso direto*. É isso que podemos ver, por exemplo, na primeira vez em que Deus dirigiu-se ao ser humano criado: “Então Deus os abençoou (וּיְבָרֶךְ, *wayḇārek̲*) e lhes disse (וּיֹאמֶר, *wayyōʾmer*):[27] ‘Frutificai e multiplicai-vos; enchei a terra e sujeitai-a; dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todo o animal que se move sobre a terra’” (Gênesis 1:28, ARC).

No decorrer do desenvolvimento histórico do Antigo Testamento, Yahweh escolheu para si mensageiros (profetas) que passaram a ter como tarefa principal transmitir fielmente sua vontade a Israel, ou àqueles a quem ele queria se dirigir (por exemplo, aos pagãos). Nesse sentido, Moisés é

considerado o mais importante deles. Aliás, Deuteronômio 34:10-12 faz questão de deixar claro a função profética de Moisés junto ao povo de Israel:

> Em Israel nunca mais se levantou profeta (נביא, *nāḇiyʾ*; προφήτης, *prophētēs* [LXX]) como Moisés, a quem o Senhor conheceu face a face, e que fez todos aqueles sinais e maravilhas que o Senhor o tinha enviado para fazer no Egito, contra o faraó, contra todos os seus servos e contra toda a sua terra. Pois ninguém jamais mostrou tamanho poder como Moisés nem executou os feitos temíveis que Moisés realizou aos olhos de todo o Israel.

A partir de Moisés, a figura dos profetas ganhou cada vez mais espaço no processo de revelação da vontade de Yahweh para o seu povo. De acordo com Ward, “À medida que o Antigo Testamento se desenrola, uma forma de falar divino ganha proeminência: Deus fala, por meio de seus profetas escolhidos, com palavras que eles proferem em línguas humanas comuns”.[28] Deus falava aos profetas por meio de discurso direto, e os profetas, por sua vez, transmitiam a mensagem divina ao restante do povo de forma indireta. Essa forma de comunicação indireta fica clara, por exemplo, no comissionamento do profeta Jeremias: “Mas o Senhor me disse: Não digas: Eu sou um menino; porque a todos a quem eu te enviar, irás; e tudo quanto te mandar, falarás” (Jeremias 1:7, ARA). A forma mais característica de o profeta expressar a origem divina de seus oráculos passou a ser a declaração (fórmula declaratória, ou chamada fórmula do mensageiro) “Assim diz Yahweh”.[29]

Para os judeus, apenas o Antigo Testamento é considerado Escritura Sagrada. A Bíblia Hebraica é dividida dentro dessa tradição em três partes: a *Instrução* ou *Tradição* (תורה, *torāh*), os *Profetas* (נביאים, *nᵉḇîʾim*) e os *Escritos* (כתובים, *kᵉṯûḇim*).[30] Baseado nessa divisão tripartite, a Bíblia Hebraica também é chamada pelo acrônimo *Tanakh* (תנ״ך, acróstico das primeiras letras dos nomes das divisões do Antigo Testamento em hebraico).[31]

Depois do retorno dos judeus do exílio babilônico já sob o domínio do Império Medo-Persa, Filipe II da Macedônia e Alexandre, o Grande, expandiram as fronteiras do Império Greco-Macedônico e posteriormente derrotaram os persas, impondo seu domínio sobre todo o Oriente Próximo. Nessa expansão, o aramaico deixou de ser a língua franca, dando lugar ao grego. Foi dentro desse contexto histórico que a Bíblia Hebraica foi pela

primeira vez traduzida para um vernáculo, ou seja, para o grego. Comumente chamamos essa tradução de Septuaginta (LXX), uma denominação mais geral em relação às várias traduções gregas surgidas em grandes comunidades judaicas da diáspora, como em Alexandria, nos séculos II e III a.C.[32]

Colocando em perspectiva a época de Jesus, encontramos a seguinte situação: os judeus, em sua maioria, não falavam mais o hebraico como língua corrente. Agora, a língua falada era o grego no seu dialeto comum (κοινή, *koinē*), embora dentro dos círculos da elite religiosa o hebraico ainda fosse utilizado para fins litúrgicos e literários. Então, com o passar do tempo, desde a tradução da Septuaginta, a escritura oficial dos judeus passou a ser, em muitos lugares, a Bíblia Hebraica em sua versão grega. É a essa tradução, ou tradição de tradução, que Jesus e os apóstolos recorrem na maioria das vezes para citar textos veterotestamentários. Segundo Zilonka e Gorman, posteriormente, "A igreja cristã nasceu com uma Bíblia em seu berço — a saber, a Septuaginta grega".[33]

Novo Testamento

O Novo Testamento, à semelhança do Antigo, começa com uma intensa rede de comunicação de mensagens divinas: anjos são enviados como portadores de desígnios específicos de Deus para anunciar o nascimento de Jesus. O próprio Deus fala quando Jesus está sendo batizado e no monte da Transfiguração. Entretanto, o elemento *novo* dentro do Novo Testamento é a própria pessoa de Jesus. O apóstolo João, diferente dos demais evangelistas, situa Jesus presente desde o "princípio" como sendo o próprio Verbo de Deus ("aquele que é a Palavra"): "No princípio era o verbo [λόγος, *logos*], e o verbo estava com Deus, e o verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e sem ele nada do que foi feito se fez" (João 1:1-3, ARA). Ao identificar Jesus como o Verbo, João não estava se referindo prioritariamente ao conceito filosófico de *logos*, presente nos clássicos gregos, mas sim relacionando Jesus ao conceito hebraico da Palavra de Deus (דבר יהוה, *ḏᵉḇar yhwh*).[34] Assim, o elemento novo do Novo Testamento é a própria Palavra do Deus encarnado, que veio ao mundo — de forma direta e pessoal (cf. João 1:14) — para anunciar *tête-à-tête* à própria humanidade a mensagem definitiva para a salvação do ser humano.

Entretanto, os discursos de Jesus não são a única forma de o divino se

comunicar no Novo Testamento. Depois de morrer, ressuscitar e ascender aos céus, Jesus enviou ao mundo os seus agentes previamente comissionados (os apóstolos) para levar adiante sua mensagem. Nesse sentido, os apóstolos estão para o Novo Testamento como os profetas estão para o Antigo. Em termos de estrutura geral, o Novo Testamento pode ser dividido em três partes: 1) *Evangelium*, ou seja, o quaternário dos Evangelhos (Mateus, Marcos, Lucas e João); 2) *Paulinium*, composto pelas treze cartas atribuídas ao apóstolo Paulo (Romanos, 1 e 2Coríntios, Gálatas, Efésios, Filipenses, Colossenses, 1 e 2Tessalonicenses, 1 e 2Timóteo, Tito e Filemom); e, por fim, o *Apostolos* (Atos dos Apóstolos, as cartas gerais com a adição de Hebreus e o Apocalipse de João).[35]

O conceito de aliança é um dos mais centrais dentro do Antigo Testamento.[36] É por meio dela que Yahweh estabelece relacionamentos com indivíduos e com o seu povo particular, Israel. É notável que a própria Escritura judaica já previa o advento de uma "nova aliança":

> Eis que dias vêm, diz o Senhor, em que farei uma *aliança nova*[37] com a casa de Israel e com a casa de Judá. Não conforme a aliança que fiz com seus pais, no dia em que os tomei pela mão, para os tirar da terra do Egito; porque eles invalidaram a minha aliança apesar de eu os haver desposado, diz o Senhor (Jeremias 31:31,32, ACF).

Além do uso veterotestamentário do conceito de nova aliança, essa ideia já era conhecida e foi registrada nos escritos de Cumrã (cf. CD 6.19; 8.21; 19.33-34; 20.12) como interpretação e variação da profecia de Jeremias supracitada. Além disso, a literatura apócrifa do Antigo Testamento também se refere à Bíblia Hebraica no geral como "aliança de nossos pais" (1Macabeus 2:50, cf. 1Macabeus 7:17). Posteriormente, os cristãos associaram a nova aliança que Yahweh prometeu a Jeremias com a própria pessoa e obra de Jesus Cristo, dentro do entendimento de que a Bíblia Hebraica fora toda cumprida nele.[38] Por fim, as próprias palavras de Jesus (repetidas também por Paulo em 1Coríntios 11:25) em sua refeição derradeira, relacionam seu ministério com o oráculo de Jeremias: "Da mesma forma, depois da ceia, tomou o cálice, dizendo: 'Este cálice é a nova aliança no meu sangue, derramado em favor de vocês'" (Lucas 22:20).

Hebreus, uma defesa cabal da superioridade de Cristo sobre a "antiga aliança", também se refere à "nova aliança" nesses termos: "E, por isso, é

Mediador de um novo testamento, para que, intervindo a morte para remissão das transgressões que havia debaixo do primeiro testamento, os chamados recebam a promessa da herança eterna" (Hebreus 9:15, ARC). Também, o autor de Hebreus interpreta a "nova aliança" como "melhor aliança": "De tanto melhor aliança Jesus foi feito fiador" (Hebreus 7:22, ACF); "Mas agora alcançou ele ministério tanto mais excelente, quanto é mediador de uma melhor aliança que está confirmada em melhores promessas" (Hebreus 8:6, ACF).

O Novo Testamento, que seria posteriormente acrescentado à Bíblia Hebraica, foi produzido pelos primeiros cristãos a partir de escritos de alguns apóstolos e de pessoas diretamente relacionadas a eles. Aliás, a própria denominação *Antigo Testamento* só existe por causa do *Novo Testamento.* Pelos registros que temos da tradição antiga da Igreja, é provável que o primeiro a usar a denominação "antiga aliança" tenha sido Melito de Sardes (?-180), por volta de 170.[39] De acordo com o testemunho de Eusébio de Cesareia, Melito de Sardes teve contato e aprendeu na Palestina o número e a ordem dos livros da Antiga Aliança,[40] mas não chamou a Bíblia Hebraica como tal.[41] Irineu de Lião (130-202) também fez uso frequente das expressões "antiga aliança" e "nova aliança", sem ter nomeado oficialmente a Bíblia Hebraica e seu completo cristão dessa forma.[42] É provável que o primeiro a usar a palavra *testamento* para se referir ao Antigo e ao Novo Testamento tenha sido Tertuliano, já no começo do século II: "Se eu não esclarecer esse ponto com perguntas feitas pelas antigas escrituras (*scripturae veteris*), retirarei do novo testamento (*novum testamentum*) a confirmação de nossa interpretação".[43] A palavra "testamento" vem do latim *testamentum*, que significa "aliança" (,ברית*bᵉriyṯ*; em grego, διαθήκη, *diathēkē*).

Um pouco mais tarde, Orígenes de Alexandria (184-253) deixou registrado em grego mais um testemunho da dupla divisão testamental da Bíblia cristã: "As divinas escrituras do assim chamado Antigo Testamento e do chamado Novo".[44] Ele acrescenta também em seu *Comentário de João* o seguinte: "A harmonia dos ensinamentos que são comuns a ambos os assim chamados Antigo e Novo Testamento".[45] A junção do termo *Antigo Testamento*, da primeira citação, a *Novo Testamento*, da segunda, indica seguramente que, já na época de Orígenes, essas denominações eram comumente usadas pelos cristãos para separar as Escrituras judaicas do acréscimo escriturístico apostólico cristão.

Assim, podemos concluir que somente dentro da interpretação cristã acerca da excelência do ministério de Cristo sobre a aliança anterior, o Antigo Testamento, é que podemos estabelecer a presença de um Novo Testamento. Vale ressaltar, porém, que os cristãos não têm o Novo Testamento como seu único cânon sagrado. Ambos, Antigo e Novo Testamentos, são reconhecidos como Palavra de Deus e Escritura inspirada.

DIVISÃO *ARTIFICIAL* DA BÍBLIA

Nem sempre tivemos dentro do texto bíblico divisões de capítulos e versículos ou versos, no caso de livros poéticos. Na verdade, os textos foram originalmente escritos em hebraico, aramaico e grego quase sem as marcas de divisão às quais estamos tão acostumados hoje. O texto foi escrito de forma corrente, sem espaçamento, e quase sem marcação diacrítica.[46]

A divisão moderna do texto bíblico em capítulos remonta à Idade Média com Stephen Langton (1150-1228), arcebispo da Cantuária, que empreendeu as primeiras divisões sobre a Vulgata Latina. Posteriormente, o método de Langton foi aprimorado pelo Cardeal Hugo de Saint-Cher (1220-1263). A partir desse processo, a divisão em capítulos foi sendo gradualmente assimilada e adotada, permanecendo nas Bíblias traduzidas já no contexto da Reforma Protestante do século XVI.

A divisão dos capítulos em versos ou versículos partiu das mãos de um rabino judeu chamado Isaac Nathan ben Kalonymus (1450-?), cerca de duzentos anos depois de Langton. Em 1440, ele dividiu e numerou os versículos da Bíblia Hebraica para a elaboração de uma concordância. Entretanto, o sistema que adotamos hoje foi desenvolvido em meados do século XVI por Robert Stephanus Estienne (1503-1559), que dividiu o texto da Vulgata (incluindo os apócrifos) em versículos em 1555.[47] É importante ressaltar que a divisão do texto bíblico em capítulos e em versos ou versículos, na maioria das vezes, é coerente ao conteúdo e às segmentações temáticas do próprio texto. Entretanto, nem sempre essa divisão foi aplicada de forma perfeita. Por exemplo, 1Coríntios 11:1, embora seja o início de um novo capítulo de acordo com a divisão moderna, é, de fato, a conclusão e o último versículo do capítulo 10.

A grande vantagem de usarmos o sistema de divisões do texto empreendido dentro de um período de quase 700 anos é a facilidade da

localização de qualquer porção das Sagradas Escrituras. Com essa divisão, ficou fácil achar na Bíblia, por exemplo, o salmo que começa com a seguinte frase: “O Senhor é meu pastor”, ou seja, Salmos 23:1 (Salmos 22:1, LXX).

A BÍBLIA COMO UMA HISTÓRIA

Muitos têm considerado a Bíblia apenas como um livro de regras ou de normas legais de uma determinada religião. Outros encaram o texto bíblico como fonte de respostas para todas as questões da existência humana, inclusive aquelas que fazem parte do nosso mundo e não do mundo de milênios atrás, quando esse texto foi inspirado e escrito. Podemos, sim, ter passado a vida inteira lendo a Bíblia sem ter entendido que as Sagradas Escrituras narram uma história linear e coesa.

A Bíblia é, com certeza, um livro. Entretanto, não é um livro qualquer. Ela narra fatos relacionados não apenas à dimensão espiritual da existência, mas sobretudo como um Deus, que é espírito, relaciona-se com pessoas inseridas em contextos reais. Nesse sentido, a Bíblia lida com fatos e dados, com uma história muito mais real e palpável do que qualquer um de nós consegue imaginar. Nas palavras de Michael Gorman,

> A Bíblia simplesmente não “caiu do céu”, nem foi escrita numa linguagem especial com uma forma única de literatura por uma estranha classe de seres humanos não afetados por seu contexto social e histórico. Não, a Bíblia foi escrita por pessoas reais, vivendo em contextos específicos da história, para tratar do indivíduo em particular e das necessidades da comunidade.[48]

A Bíblia é um livro formado por vários outros, cujo primeiro é Gênesis e o último, Apocalipse.[49] Encontramos peças de diferentes gêneros, estilos e extensões. Entretanto, a Bíblia nos conta uma e única grande história. Em inglês, chamamos essa grande história de *big picture*, ou seja, o grande quadro da história de Deus com a humanidade.[50] Parafraseando João Calvino, é como se estivéssemos em uma grande peça de teatro, atuando no palco de Deus. Cada parte da história consiste em atos separados que, juntos, formam uma narrativa completa e lógica.[51] Essa palavra de Deus, conforme Bartholomew e Goheen, “Nos fornece a história básica de que precisamos a fim de entender o nosso mundo e viver nele como povo de Deus”.[52]

Podemos considerar que a Bíblia narra o *verdadeiro mito* (μυθός, *mythos*).

Esta palavra vem revestida de suspeita, porque fomos ensinados que “mito” está necessariamente ligado a uma história fictícia, a um conto de fadas. Entretanto, o sentido original do termo “mito”, dentro do contexto clássico, está relacionado a uma história, uma narrativa que mescla pontos histórico-factuais, simbologias e imagética com a finalidade de explicar os fatores mais profundos e, muitas vezes, misteriosos e transcendentes da existência humana e do cosmos.[53] Nesse sentido, a narrativa bíblica é o mito verdadeiro que explica e nos situa dentro do propósito daquele que criou todas as coisas para um determinado fim. Como o grande redator do mito verdadeiro é Deus, por definição, aceitamos que a transcendentalidade e, por conseguinte, nossa incapacidade de compreender todos os aspectos dessa história estão *na conta* ao lermos e tomarmos essa história básica como a nossa própria.

Entretanto, a história bíblica não é uma colcha de retalhos de história dos deuses e semideuses, heróis e humanos, que, dentro de uma teia caótica de relações, vão construindo narrativas paralelas e conflituosas entre si. A Bíblia constitui-se como uma só história que, a despeito da sua heterogeneidade quanto à sua forma, apresenta-se coesa quanto à sua mensagem. De acordo com Richard Bauckham, quando lemos a Bíblia, precisamos entender que as Escrituras são uma pluralidade de narrativas que, juntas, constituem uma única e coerente história.[54] Ao abrirmos a Bíblia e nos depararmos com a declaração “No princípio Deus criou os céus e a terra” (Gênesis 1:1) e percorrermos todas as páginas até onde está escrito “Então vi um novo céu e uma nova terra” (Apocalipse 21:1), temos a exata noção de que tudo o que está entre esses dois extremos alinha-se de forma coesa, coerente e lógica. Céus e terra conformam o *locus* da santa História. O que acontece no meio até o final é o *drama das Escrituras*, o enredo que tem o Deus Trino como seu ator principal e a humanidade como coadjuvante. A forma pela qual nós devemos ler esse grande enredo salvífico e divino é localizando-nos dentro desse drama que começa com o ato da criação, desenvolve-se por meio da Queda, do evento-Cristo e, por fim, da redenção final.

Wright afirma que o estudo do Novo Testamento envolve três disciplinas em particular: literatura, história e teologia.[55] Arrisco-me a expandir essa tríade para toda a Bíblia Sagrada. O aspecto literário envolve a forma e a história da transmissão. A teologia é o resultado final, fruto do labor exegético e interpretativo sobre o texto. O aspecto da história se resume a como a revelação de Deus se acomodou à nossa forma de melhor entender o

Criador e seus propósitos, ou seja, por meio da história, ou melhor, do enredo salvífico que nos é narrado de Gênesis a Apocalipse.

A Bíblia é a Palavra de Deus

Voltemos à pergunta central deste capítulo: *o que é a Bíblia*? A Bíblia é um livro formado de vários outros, escritos em um intervalo de mais de quase dois mil anos, envolvendo mais de 40 autores. Um livro que apresenta uma única história, a saber, a história de Deus e seu relacionamento redentivo com a humanidade. Para além da forma de livro que a Bíblia tenha, cremos como cristãos que ela é a Palavra de Deus e, de acordo com Bavinck: "A Bíblia é a palavra de Deus em linguagem humana".[56]

Sim, a Bíblia é a Palavra de Deus escrita de forma acessível para que todo o povo de Deus possa obedecer fielmente à sua vontade. É o livro em que toda a revelação que Deus fez sobre si, revelação suficiente para a salvação do seu povo, foi registrada. A Bíblia não é um livro de mistérios insondáveis à mente humana, mas um livro cuja mensagem é inteligível. Sem dúvidas, temos muitos pontos que não são de fácil entendimento. Também é verdade que temos problemáticas dentro do texto bíblico sobre as quais nós provavelmente nunca teremos respostas conclusivas e finais, mesmo aplicando a máxima hermenêutica *scripture interprets scripture*.[57] Mas em linhas gerais, tudo que é essencial para que o ser humano conheça a Deus e seja levado de volta à sua presença por meio da aliança redentiva está escrito de forma clara, limpa e transparente.

A Bíblia é uma diversidade de escritos pertencentes aos mais variados gêneros literários que apresentam, tal qual um teatro, uma única e coerente história. Conforme Bartholomew e Goheen, "A Bíblia certamente é uma única história que se desenrola".[58] Mas a história de quem? Uma história que envolve quais personagens? Uma história que acontece em que ambiente? Em que tempo? Essas são as perguntas básicas que tentaremos responder ao longo desta obra. O objetivo deste livro, por fim, não será a apresentação de um panorama bíblico, no sentido de explicar as características básicas de cada um dos 66 livros (autor, data de composição ou redação, mensagem principal, pontos teológicos relevantes etc.), mas conhecer a fundo a história completa da obra que nos conta a história de Deus com o ser humano.

3 PACKER, J. I. *Knowing God.* Downers Grove: IVP, 1993, p. 109.
4 A diagramação foi baseada no Texto Massorético e tem como finalidade mostrar que a ausência do fator comunicativo (ou seja, falar e emitir som) abre e fecha, respetivamente, a caracterização feita em relação aos ídolos. Infere-se que Yahweh possua o exato oposto das características atribuídas aos falsos deuses: a comunicação.
5 BEALE, G. K. *We Become What We Worship: A Biblical Theology of Idolatry*. Downers Grove: IVP, 2008, p. 142-143.
6 ROBERTSON, O. Palmer. *O Cristo dos Pactos.* São Paulo: Cultura Cristã, 2018, p. 15. Ênfase nossa.
7 BAVINCK, Herman. *Dogmática Reformada: Prolegômena*. Vol. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2002, p. 404.
8 Disponível em <www.guinnessworldrecords.com/world-records/best-selling-book-of-non-fiction>. Acesso em 18 de fevereiro de 2020.
9 Dentro de alguns círculos acadêmicos, os estudiosos preferem usar "Bíblia" (e não Bíblia Sagrada) por soar religiosamente mais neutro do que "Escritura". Ver ZILONKA, Paul P. e GORMAN, Michael J. "The Bible: A Book, a Library, a Story, an Invitation" em GORMAN, Michael J. (ed.). *Scripture and its interpretation: a global, ecumenical introduction to the Bible*. Grand Rapids: Baker Academic, 2017, p. 3.
10 Ver LSJ, s.v. "βιβλίον", II.
11 Cf. estatística apresentada em AccordanceBible.
12 No singular ou no plural, αἱ γραφαί (*hai graphai*).
13 CHAPMAN, Stephen B. "Collections, Canons and Communities" em CHAPMAN, Stephen B. e SWEENER, Marvin A. (eds.). *The Cambridge Companion to the Hebrew Bible/Old Testament. Cambridge*: CUP, 2016, p. 31.
14 MILLER, Stephen N. e HUBER, Robert V. *A Bíblia e sua história: o surgimento e o impacto da Bíblia.* Barueri: SBB, 2006, p. 12.
15 "E o Presbítero [João] costumava dizer: Marcos se tornou intérprete de Pedro e escreveu com exatidão tudo de que lembrava, mas não na ordem do que foi dito ou feito pelo Senhor. Porque ele não havia ouvido o Senhor, nem o seguido, mas apenas depois, como eu disse, seguiu Pedro, que costumava ensinar conforme a necessidade, sem fazer, como era, um arranjo dos oráculos do Senhor, de maneira que Marcos nada fez de errado em escrever dessa forma resumida, conforme as lembrava. Pois ele se atentou para uma coisa: em nada deixar de fora daquilo que ele ouvira e não fazer falsas declarações sobre elas" (CESAREIA, Eusébio de. *História Eclesiástica*, 3.39, tradução nossa).
16 BAUCKHAM, Richard. *Jesus e as testemunhas oculares: os evangelhos como testemunhos oculares.* São Paulo: Paulus, 2011, p. 21.
17 O islamismo ensina que o seu livro sagrado, o Alcorão, foi revelado ao profeta Maomé (Muhammad) durante um curto período de tempo, cerca de 23 anos. Para mais detalhes, ver GUELLOUX, Azzedine. *O Alcorão*. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.
18 MILLER, Stephen N. e HUBER, Robert V. *A Bíblia e sua história*, p. 14.
19 Os primeiros registros bíblicos (narrativas) e inscrições que fazem referência a eventos do Antigo Testamento foram escritos em proto-hebraico e registrados em tábuas de argila (escrita cuneiforme), placas de metal, tábuas de pedra, óstraco (fragmento de cerâmica, normalmente de um vaso quebrado) e, posteriormente, em papiro e pergaminho. Para saber mais, ver BROTZMAN, Ellis R. e TULLY, Eric J. *Old Testament Textual Criticism: A Practical Introduction.* 2ª ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2016, p. 12-33.
20 METZGER, Bruce M. e EHRMAN, Bart D. *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration.* 4ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 12.
21 Ibidem, p. 62-67.
22 WARD, Timothy. *Teologia da revelação*. São Paulo: Vida Nova, 2017, p. 59-115.

23 GRUDEM, Wayne. *Teologia Sistemática atual e exaustiva*. Nova edição com índices. São Paulo: Vida Nova, 2010, p. 15. Ênfase nossa.
24 Nesse termo, incorporo as categorias sistemáticas apresentadas em ERICKSON, Millard. *Teologia Sistemática.* São Paulo: Vida Nova, 2015, p. 162-187.
25 ZILONKA, Paul P. e GORMAN, Michael J. "The Bible: A Book, a Library, a Story, an Invitation", p. 8-9.
26 WARD, Timothy. *Teologia da revelação*, p. 55.
27 A sequência desses dois verbos (*wayyiqtol*) indica que o ato de "abençoar" está intrinsecamente ligado ao que Yahweh "diz" na sequência.
28 WARD, Timothy. *Teologia da revelação*, p. 39.
29 A forma verbal predominante do verbo אמר (*ʾāmar*, falar, dizer) no uso dessa expressão é o *qal*. A primeira ocorrência dessa expressão está em Êxodo 4:22, tendo como mensageiro (profeta) Moisés ao Faraó. Essa expressão ocorre nas versões em português cerca de 400 vezes, concentrada nos livros proféticos, de acordo com a classificação canônica protestante (estatística apresentada por *Accordance Bible*).
30 GOSWELL, George. "The Two Testaments as Covenant Documents". *JETS* 62 [2019]: 677.
31 Uma pequena fração do Antigo Testamento foi escrita em aramaico, cerca de 250 versículos (usos incontestáveis em Gn 31:47; Jr 10:11; Dn 2:4b—7:28 e Ed 4:8—6:18; 7:12-26; usos contestáveis em Gn 15:1; Nm 23:10; Jó 36:2a; Sl 2:12).
32 Para mais detalhes, ver HARL, Marguerite; DORIVAL, Gilles e MUNNICH, Olivier. *A Bíblia grega dos Setenta: do judaísmo helenístico ao cristianismo antigo.* São Paulo: Edições Loyola, 2007; de forma resumida, em SOARES, Esequias. *Septuaginta: Guia histórico e literário.* São Paulo: Hagnos, 2009; e o clássico JOBES, Karen H. e SILVA, Moisés. *Invitation to the Septuagint*. Grand Rapids: Baker Academic, 2000.
33 ZILONKA, Paul P. e GORMAN, Michael J. "The Bible: A Book, a Library, a Story, an Invitation", p. 10. Para uma análise detalhada do uso de textos do Antigo Testamento, mais especificamente da Septuaginta, no Novo Testamento, ver BEALE, G. K. e CARSON, D. A. *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2014.
34 Ver BEASLEY-MURRAY, George R. *John.* WBC 36; Accordance electronic ed. Grand Rapids: Zondervan, 1987, p. 10.
35 WRIGHT, N. T. e BIRD, Michael. *The New Testament in Its World*. Grand Rapids: Zondervan, 2019, p. 702. Uma divisão alternativa é: 1) Evangelhos; 2) Histórico (Atos dos Apóstolos); 3) Cartas Paulinas; 4) Cartas Gerais + Hebreus; 4) Apocalíptico, também chamado de Profético (Apocalipse de João).
36 BARTHOLOMEW, Craig G. e GOHEEN, Michael W. *O drama das Escrituras: encontrando o nosso lugar na história bíblica.* São Paulo: Vida Nova, 2017, p. 30.
37 Hebraico: ברית חדשה, *bᵉriṯ ḥaḏāšâ*, (TM); grego: διαθήκην καινήν, *diathēkēn kainēn* (LXX).
38 CHAPMAN, Stephen B. "Collections, Canons and Communities", p. 28.
39 CESAREIA, Eusébio de. *História Eclesiástica*, 4.26.13-14.
40 A denominação "Palestina" é usada de forma intercambiável a Canaã, englobando tanto a Transjordânia como a Cisjordânia. Ver LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 675-684; e PRICE, Randall e HOUSE, H. Wayne. *Manual de arqueologia bíblica Thomas Nelson*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020, p. 18-19.
41 Ibidem.
42 LIÃO, Irineu de. *Contra Heresias*, 3.17.2; 4.32.2; 4.33.14.
43 TERTULIANO. *Tratado contra Práxeas*, XV.
44 ALEXANDRIA, Orígenes de. *Os princípios*, 4.1.1.

45 Idem. *Comentário de João*, 5.8.
46 Isso se deve, entre outras coisas, ao elevado preço dos materiais de escrita como tinta e papel (papiro ou pergaminho). Assim, cada espaço salvo dentro do texto era, literalmente, um ganho financeiro.
47 ZILONKA, Paul P. e GORMAN, Michael J. "The Bible: A Book, a Library, a Story, an Invitation", p. 17.
48 GORMAN, Michael J. *Introdução à exegese bíblica.* Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 89.
49 LONGMAN III, Tremper. *How to Read Genesis.* Downers Grove: IVP, 2005, p. 15.
50 Uma ótima iniciativa de explorar a relação do *grande quadro* da obra de Deus na Bíblia com a nossa vida cotidiana é o curso on-line "Reframe", oferecido pelo Regent College (Vancouver, Canadá).
51 BARTHOLOMEW, Craig G. e GOHEEN, Michael W. *O drama das Escrituras*, p. 33.
52 Ibidem, p. 27.
53 REINKE, André. *Os outros da Bíblia: história, fé e cultura dos povos antigos e sua atuação no plano divino.* Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019, p. 28-30.
54 BAUCKHAM, Richard. "Reading Scripture as a Coherent Story" em BAUCKHAM, Richard. *The Bible in the Contemporary World: Hermeneutical Ventures*. Grand Rapids: Eerdmans, 2015, p. 6.
55 WRIGHT. N. T. *The New Testament and the People of God.* Minneapolis: Fortress Press, 1992, p. 31.
56 BAVINCK, Herman. *Reformed Dogmatics*, p. 389.
57 *A Escritura interpreta a Escritura.* De acordo com a *Confissão de fé de Westminster*, "A regra infalível de interpretação da Escritura é a mesma Escritura (sentido que não é múltiplo, mas único), esse texto pode ser estudado e compreendido por outros textos que falem mais claramente" (*Símbolos de Fé de Westminster: Confissão de Fé, Catecismo Maior e Breve Catecismo.* São Paulo: Cultura Cristã, 2018, 1.IX, p. 26).
58 BARTHOLOMEW, Craig G. e GOHEEN, Michael W. *O drama das Escrituras*, p. 33.

2. OS CÂNONES DO ANTIGO E NOVO TESTAMENTOS

E a todos quantos andarem
conforme esta regra [κανόνι,
canoni], paz e misericórdia sobre
eles e sobre o Israel de Deus.
Gálatas 6:16, ARC

Uma das dúvidas mais comuns ao nos ocuparmos da Bíblia Sagrada relaciona-se com a sua autoridade.[59] Como saber, afinal, se o que temos em mãos é um texto divinamente inspirado? Poderia esse livro tão antigo, que passa por um processo de transmissão que dura até os dias de hoje, ter lacunas e falhas que o desqualificam como *escritura* autoritativa? O questionamento não ocorre por haver algum tipo de dúvida na questão da inspiração verbal-plenária (o fato de o texto ser inspirado quando ao conteúdo e quanto à forma).[60] O problema se configura a partir do momento em que essa revelação é registrada e transmitida. A dúvida central, então, está relacionada à credibilidade dos documentos que compõem a Bíblia, tal qual a temos hoje.

Neste capítulo, abordaremos apenas o aspecto introdutório da questão dos cânones de ambos os Testamentos. Responderemos à simples questão: como os judeus e os cristãos reconheceram que os livros que temos hoje em nossa Bíblia são textos divinamente inspirados e revestidos de autoridade (autoritativos). A lista reconhecendo os documentos bíblicos considerados autoritativos é chamada de *cânon*. O cânon bíblico é um assunto extenso e complexo, e cada tradição cristã tem sua maneira de interpretar o processo de canonização dos livros. Não é à toa que a lista canônica difere sensivelmente em relação às diversas tradições do cristianismo (católicos romanos, ortodoxos, protestantes etc.). Quando falamos do cânon do Antigo e do Novo Testamentos estamos lidando com um tema que é peculiar ao judaísmo e ao cristianismo, pois ambas as religiões têm como Escritura Sagrada o Antigo Testamento (Bíblia Hebraica, para os judeus). Por isso, muitos estudiosos

acreditam que, embora tenhamos dois Testamentos e, consequentemente, duas listas canônicas, o processo de formação dessas listas é contínuo.[61] De acordo com a definição de Carson, Moo e Morris,

> Etimologicamente, κανών (*kanōn*, "cânon") é o empréstimo semítico de uma palavra que originalmente significa "junco", mas passou a significar "vara de medir" e, por conseguinte, "regra" ou "padrão" ou "norma". Com o correr do tempo passou a ter o sentido meramente formal de "lista" ou "tabela". No uso eclesiástico, durante os três primeiros séculos, o vocábulo se referia ao conteúdo normativo, doutrinário e ético da fé cristã. Por volta do século IV, passou a designar a lista de livros que constituem o Antigo e o Novo Testamentos. É este último sentido que predomina hoje em dia: a palavra "cânon" passou a designar a coleção encerrada de documentos que constituem Escritura autorizada.[62]

É provável que um dos primeiros pensadores cristãos a usar termo "cânon" com o sentido anteriormente apresentado foi Atanásio, bispo de Alexandria (296-373) que menciona o livro *Pastor de Hermas* como "não pertencente ao cânon".[63] Existe um debate muito grande na academia que envolve a definição do termo "cânon". Duas perspectivas básicas podem ser elencadas: o cânon como uma construção comunitária e como uma construção histórica. No primeiro sentido, o cânon é um processo que surge dentro das comunidades, ou seja, igrejas, no sentido de aceitar determinado documento como Escritura Sagrada. Assim, seria uma forma de a Igreja se autodefinir,[64] conforme afirma Michael Horton: "Toda aliança tem um cânon e toda a comunidade é definida pela sua constituição".[65] No segundo sentido, ainda que a recepção da comunidade seja algo a ser considerado, o que conta para a aceitação de um documento bíblico como canônico estaria relacionado à sua importância histórica individual, levando em conta, preponderantemente, a origem histórica de um livro.[66]

Considero que essas duas variáveis, tanto a comunitária como a histórica fizeram parte do processo canônico integral do Antigo e do Novo Testamentos. Entretanto, um terceiro fator — esse mais relacionado às evidências internas — deve ser considerado, a saber: a própria Bíblia como um todo se autoatesta como palavra de origem divina com o propósito de alcançar o ser humano, redimindo-o. Em outros termos, considerando o próprio testemunho do apóstolo Paulo em 2Timóteo 3:16 (NVT), "Toda a

Escritura é inspirada por Deus e útil para nos ensinar o que é verdadeiro e para nos fazer perceber o que não está em ordem em nossa vida. Ela nos corrige quando erramos e nos ensina a fazer o que é certo", a maior evidência da autoridade bíblica é o fato de as Escrituras serem divinamente inspiradas. É por causa dessa inspiração que as comunidades recebem o texto como sagrado e que este, em si, possui uma relevância histórica que o qualifica como canônico. Como bem condensa a *Confissão de fé de Westminster*,

> Pelo Testemunho da Igreja podemos ser movidos e incitados a um alto e reverente apreço da Escritura Sagrada; a suprema excelência do seu conteúdo, e eficácia da sua doutrina, a majestade do seu estilo, a harmonia de todas as suas partes, o escopo do seu todo (que é dar a Deus toda a glória), a plena revelação que faz do único meio de salvar-se o homem, as suas muitas outras excelências incomparáveis e completa perfeição são argumentos pelos quais abundantemente se evidencia ser ela a Palavra de Deus; contudo, a nossa plena persuasão e certeza da sua infalível verdade e divina autoridade provêm da operação interior do Espírito Santo que, pela Palavra e com a Palavra, testifica em nosso coração.[67]

Assim, podemos entender que a Bíblia é autoritativa porque a igreja crê, com base no próprio texto sagrado, que ela é a Palavra de Deus. Essa crença vem da ação divina no homem que testemunha a inspiração como tal, ou seja, do *testimonium Spiritus Sancti*,[68] e que se torna material na comunidade na medida em que ela aceita e reconhece o texto como sagrado. Portanto, tendo em vista que a Bíblia é uma coleção de livros que são a Palavra de Deus, a próxima pergunta é: como os judeus e, posteriormente, os cristãos chegaram à conclusão de que determinados livros poderiam ser denominados "Escritura" e seriam divinamente inspirados, conforme 2Timóteo 3:16?

Tanto antes como depois da época do Novo Testamento, circulava uma vasta literatura religiosa e não religiosa. Se por um lado pessoas inspiradas por Deus escreveram seus livros, outras, por sua vez, escrevam outros tipos de literatura que não necessariamente tinham relação com os relatos bíblicos. Dentro dessa miríade de textos e peças literárias da Antiguidade, como definir que um texto é autoritativo em termos religiosos e o outro não? A esse processo de escolha denominamos *processo canônico*. Assim, o cânon é a coleção de textos sagrados que molda a vida de uma determinada comunidade religiosa.[69] De acordo com Lasor, "Desde o século IV d.C., esse

termo tem sido empregado em círculos cristãos para designar a lista regulamentar ou oficial dos livros que forma a Bíblia como regra de fé e prática para o povo de Deus".[70] O cânon escriturístico, tanto do Antigo como do Novo Testamento, está profundamente atrelado ao uso dos documentos sagrados considerados autoritativos nas comunidades judaica e, posteriormente, cristã.

Contrário ao que muitas pessoas acreditam, os cânones de ambos os Testamentos não foram decididos em um dado momento histórico ou por meio de uma decisão monocrática. Afirmar, por exemplo, que alguns Concílios Ecumênicos da Igreja, como Niceia (325) ou Calcedônia (451), *criaram* o cânon bíblico não é de todo correto, já que esses concílios observaram princípios anteriores para afirmar os livros que já eram utilizados. Herman Bavinck explica: "O cânon não foi formado por algum decreto conciliar: 'O cânon não foi produzido, como alguns dizem, por um ato de seres humanos, mas pouco a pouco por Deus, o diretor das mentes e do tempo'".[71] Ademais, é importante citar Baker, Lane e Michaels:

> O fato de que a igreja como um todo veio substancialmente a reconhecer os mesmos 27 livros como canônicos é notável quando se lembra de que o resultado não foi imposto. Tudo o que as diversas igrejas espalhadas pelo Império podiam fazer era darem testemunho de suas próprias experiências com os documentos e partilharem todo e qualquer conhecimento que pudessem ter sobre a origem e o caráter desses documentos. Quando se leva em conta a diversidade de contextos culturais e de orientações quanto aos aspectos essenciais da fé cristã dentro das igrejas, o fato de terem concordado quanto a quais livros pertenciam ao Novo Testamento serve para indicar que essa decisão final não teve origem no nível humano apenas.[72]

A lista de livros autoritativos tanto do judaísmo como do cristianismo foi sendo formada ao longo de séculos, tendo como base a aceitação dessa literatura dentro das comunidades espalhadas no mundo, particularmente no mediterrâneo. De acordo com Achtemeier, Green e Thompson, "A formação do cânon foi resultado da atuação de forças já presentes na comunidade cristã primitiva, que tornavam a criação de uma forma qualquer de cânon uma tarefa praticamente inevitável".[73]

FORMAÇÃO DO CÂNON DO ANTIGO TESTAMENTO

O processo de formação do cânon veterotestamentário é relativamente mais “simples” do que o do Novo Testamento. De acordo com Philip Davies,

> O cânon escriturístico judaico não é uma cuidadosa seleção da literatura hebraica antiga, mas representa, mais ou menos, tudo o que havia. Assim, esta se tornou o cânon religioso não por exclusão de obras inapropriadas, mas, quando necessário, por emenda. [...] O cânon escriturístico judaico representa, até onde podemos saber, e à luz do corpo de textos de Cumrã, quase a totalidade da literatura hebraica clássica.[74]

Não é possível encontrar evidências internas ou pistas que nos indiquem a existência de um trabalho para a criação de um cânon da Bíblia Hebraica. Não seria exagero dizer que os autores bíblicos não tinham essa preocupação em mente. Os antigos judeus e israelitas não carregavam a Bíblia Hebraica debaixo do braço. Entretanto, tais documentos sempre foram considerados *Escritura.* Nesse sentido, de acordo com Chapman, havia uma *consciência canônica* que guiava o uso dos documentos veterotestamentários na vida religiosa de Israel (cf. Deuteronômio 34:10-12; Juízes 1:7-80).[75] Assim, a formação da lista canônica do Antigo Testamento foi fruto do trabalho das gerações que sucederam os últimos autores bíblicos. Daí nosso dever de analisar as evidências externas posteriores e descobrir quais livros eram usados pelos judeus no pós-exílio como livros que tinham alguma autoridade religiosa.

Defendia-se a ideia de que em 90, depois da destruição do Templo de Jerusalém e da “dissolução” do Sinédrio, houve a reunião de notáveis rabinos na cidade de Jâmnia (ou Yavneh) sob a liderança do rabino Yohanan Ben Zakkai (30 a.C.-90 d.C.). Ali, teriam deliberado, entre outras coisas, o reconhecimento e a fixação de uma lista canônica dos livros da Bíblia Hebraica como uma forma de reagir ao movimento dos cristãos e de buscar uma afirmação religiosa judaica após a traumática destruição do Templo, ocorrida em 70. Alguns estudiosos opinam que esse “concílio” sequer ocorreu, tratando-se de um mito.[76] Entretanto, há hoje um consenso na academia quanto ao que é dito por J. J. Collins, a saber: não há nenhuma evidência de que os rabinos se juntaram para promulgar uma lista de livros canônicos nem no período anterior e nem no período posterior ao ano 90.[77] Lasor, Hubbard e Bush afirmam que,

> A controvérsia [sobre a questão da inspiração de Eclesiastes e Cântico dos Cânticos] deu provas de desconforto em certos grupos com a presença desses livros num cânon que já havia recebido reconhecimento geral. Deve-se notar que em tais debates a frase empregada para falar da inspiração dos livros canônicos era “tornar impuras as mãos”. Essa regra rabínica, que refletia o valor dos livros, desencorajava o manuseio errado e irreverente, insistindo em que se lavassem as mãos depois de tocá-los.[78]

A discussão em Jâmnia girou provavelmente em torno de deliberar se os livros que estavam disponíveis dentro daquele contexto “tornavam as mãos impuras”, ou seja, se eram livros de inspiração profética, isto é, divina. Livros que hoje são considerados *apócrifos* dentro da tradição protestante e *deuterocanônicos* dentro da tradição católica, a exemplo de Eclesiástico, não passaram na avaliação dos notáveis quando à sua inspiração. Outros, como Ester e Cântico dos Cânticos, foram intensamente analisados dado que, nesses dois livros, por um lado, não há menção ao nome de Deus; por outro, ambos apresentam respectivamente verdades acerca do cuidado e do amor de Deus para com o povo de sua aliança.[79] Então, o concílio de Jâmnia não deliberou o fechamento de uma lista canônica dos livros da Bíblia Hebraica, mas simplesmente analisou o status dos documentos que já eram utilizados pelos judeus em suas práticas religiosas.[80]

Evidências externas

Vamos analisar agora as evidências externas ao texto hebraico que nos confirmam a ideia de um cânon das Escrituras Judaicas. A Bíblia Sagrada protestante tem 39 livros no Antigo Testamento. Entretanto, existem pelo menos duas tradições diferentes de contagens desses mesmos livros. Alguns contam 22, outros, 24. Para descobrir se há, de fato, uma diferença que afete o cânon hebraico, vejamos a razão dessa disparidade. Primeiramente, há de se observar o testemunho mais antigo sobre o número de livros que compõem a Bíblia Hebraica. Para isso, citaremos o texto de 2Esdras 14:44-48:

> Assim, durante os quarenta dias, noventa e quatro livros foram escritos. E quando os quarenta dias terminaram, o Altíssimo falou comigo, dizendo: “Torne público os vinte e quatro livros que você escreveu primeiro e deixe o digno e o indigno lê-los; mas mantenha os setenta que foram escritos por último a fim de dá-los ao sábio entre o teu povo. Porque neles está a fonte do entendimento, a fonte da sabedoria e o rio do conhecimento”. E assim o

> fiz.

Nessa passagem, composta aproximadamente no ano 100, o autor menciona um tipo de separação entre os 24 livros (presumidamente o cânon da Bíblia Hebraica) e o restante da literatura que fora ordenada. Outra evidência que corrobora para o número de 24 está no registro tanaítico *Baba Bathra* 14b, no qual lemos: "Nossos rabis ensinaram: A ordem dos Profetas é: Josué, Juízes, Samuel, Reis, Jeremias, Ezequiel, Isaías e os Dozes Profetas Menores [...] A ordem dos *hagiographa* [ou seja, "escritos sagrados"] é: Rute, o Livro dos Salmos, Jó, Profetas, Eclesiastes, Cântico dos Cânticos, Lamentações, Daniel, e o rolo de Ester, Esdras e Crônicas".[81] Note que, além de apresentar as tradicionais divisões Profetas e Escritos, a contagem final dos livros da Bíblia Hebraica chega ao número de 24 (contando com os livros da Torá não mencionados na citação). Observe também que alguns livros estão agrupados em um só: o livro de Samuel (1 e 2Samuel), o livro dos Reis (1 e 2Reis) e os Doze Profetas Menores.

Na segunda forma de contagem, temos o número de 22.[82] Inicialmente, esse número é referenciado em uma tradução grega do livro de Jubileus escrita por volta de 104 a.C. A cópia se perdeu, mas foi atestada por Orígenes e Jerônimo nos séculos III e IV.[83] A evidência textual de Flávio Josefo (37-100) menciona um cânon veterotestamentário de 22 livros:

> Não temos miríade de livros, discordando e conflitando entre si, mas apenas *vinte e dois*, contendo o registro de todo o tempo, e justamente dignos de crédito. Desses, cinco são os livros de Moisés, contendo as leis e a história transmitida desde a criação raça humana até a morte do autor. Esse período fica pouco aquém de três mil anos. Da morte de Moisés até o tempo de Artaxerxes, que reinou sobre a Pérsia depois de Xerxes, os profetas que se seguiram a Moisés escreveram em treze livros as coisas que transcorreram em seus dias. Os outros quatro livros restantes contêm hinos a Deus e princípios de vida para os seres humanos. Desde o tempo de Artaxerxes até o nosso tempo um registro detalhado dos acontecimentos foi feito, mas não foi considerado de igual crédito como o dos registros anteriores, pois desde então não houve uma sucessão exata dos profetas.[84]

Note que a citação de Josefo dá a entender que ele sabia de outros documentos que não deveriam ser considerados autoritativos e que nenhuma outra palavra de Deus fora escrita após o tempo de Artaxerxes (464-423

a.C.), o que nos leva a concluir que Malaquias, escrito em 435 a.C., era, na opinião do mesmo Josefo, o último livro que deveria ser considerado Escritura. Ademais, mesmo que alguns dos relatos historiográficos de Josefo sejam duvidosos quanto à sua veracidade, é provável que, no que tange ao número dos livros que compõe a Bíblia Hebraica, ele simplesmente estivesse registrando aquilo que era senso comum. Por fim, Josefo também atesta a divisão tripartite da Bíblia (Lei, Profetas e Escritos). Essa divisão também é acompanhada por Fílo de Alexandria (ca. 20 a.C.-50 d.C.), filósofo judeu-helenista.[85]

O número de 22 pode ser explicado pelo fato de que, em algumas tradições textuais, os livros de Esdras, Neemias e Ester eram registrados juntos, ou Rute como parte de Juízes e Lamentações como parte de Jeremias.[86] Alguns pensadores cristãos, como Jerônimo, doutor da Igreja (347-420),[87] tradutor da Vulgata Latina, tendo sido treinado por alguns rabinos, também defendeu o número de 22 livros dentro do cânon hebraico.[88] Porém, deixou registrado em seu prefácio à Vulgata uma segunda tradição judaica de contagem dos livros da Bíblia Hebraica, segundo a qual Rute é separado de Juízes e Lamentações é separado do livro do profeta Jeremias. Então, em suma, a variação dos números 22 e 24 é explicada quanto ao arranjo dos livros, e não propriamente quanto ao seu conteúdo.

A concluir, Provan organiza a divisão tripartite considerando todos os 22 (ou 24) livros da Bíblia Hebraica da seguinte maneira:

> Nós podemos então preencher as categorias que vêm na sequência dos "cinco livros de Moisés" da seguinte forma: seus "treze" livros proféticos que registram "os eventos de seus próprios tempos" são formados por Josué, Juízes-Rute, Samuel, Reis, Crônicas, Esdras-Neemias, Ester, Isaías, Jeremias-Lamentações, Ezequiel, Daniel, os Profetas Menores e Jó. Seus "quatro" livros de "hinos a Deus e preceitos para a vida humana" seriam então Salmos, Provérbios, Cântico dos Cânticos e Eclesiastes.[89]

A partir da contagem dos livros da Bíblia Hebraica, podemos chegar a uma divisão tripartite, como vimos, na sequência do capítulo 1, que a Bíblia Hebraica tem sido dividida tradicionalmente em três partes, a saber: a Lei, os Profetas e os Escritos. Essa divisão é atestada em escritos anteriores ao Novo Testamento, como o apócrifo *Eclesiástico*, escrito entre 190-124 a.C., pelo neto de Jesus ben Siraque, e traduzido para o grego por volta de 130 a.C.:

> Visto que a Lei, os Profetas e os demais escritores [νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων, *nomou kai tōn profētōn kai tōn allōn*], que se seguiram a eles, deram-nos tantas e grandes lições [...] meu avô Jesus, depois de dedicar-se intensamente à leitura da Lei, dos Profetas e dos outros livros [τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων] dos antepassados.[90]

O próprio Novo Testamento confirma a divisão tripartite da Bíblia Hebraica: “A seguir, Jesus lhes disse: São estas as palavras que eu vos falei, estando ainda convosco: importava se cumprisse tudo o que de mim está escrito na *Lei de Moisés*, nos *Profetas* e nos *Salmos* [parte dos Escritos]” (Lucas 24:44, ARA). Em outra parte, a divisão da Bíblia Hebraica é atestada pela expressão “Lei e os Profetas” (Mateus 7:15, cf. Romanos 3:21), em que a parte dos profetas poderia ser entendida como a junção dos Profetas e dos Escritos.[91] Atestar a divisão tripartite da Bíblia Hebraica é importante, pois há uma certeza consolidada ao longo do tempo, quando os últimos livros do cânon hebraico foram concluídos, de que cada divisão possui uma quantidade determinada de livros. É consensual, por exemplo, que a Torá seja formada por cinco livros, a saber: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio.

Por fim, cabe mencionar os Manuscritos do Mar Morto como fonte que atesta a divisão tripartite da Bíblia e, consequentemente, a ideia de que, já na virada da Era Cristã, os judeus essênios consideravam a Bíblia Hebraica, com seus 22 (ou 24) livros, literatura autoritativa. Trechos e comentários de todos os livros da Bíblia Hebraica, com exceção do rolo de Ester, são mencionados. Entretanto, vale lembrar que dentro do *corpus* dos manuscritos de Cumrã há citações e menções de outras literaturas, como diversos apócrifos (Eclesiástico, Tobit) e pseudepígrafos (Jubileu).[92] De acordo com Johan Lust, “A comunidade de Cumrã parece ter dado status especial, que podemos chamar de ‘canônico’, aos livros da Bíblia Hebraica conhecidos a nós, e não a outros livros religiosos”.[93]

Em ordem cronológica e de importância está a Torá, os cinco livros chamados “de Moisés”, a base legal e normativa de todo o Israel. A partir do desenvolvimento histórico — iniciado na fase final da própria peregrinação no deserto até a consolidação da monarquia unida, com a derrocada na destruição tanto do Reino do Norte (722 a.C.) como do Sul (586 a.C.) — os judeus foram assimilando diversos outros tipos de literatura (cf. 1Samuel

10:25; 1Reis 16:7; 1Crônicas 29:29; 2Crônicas 20:34; 26:22; 32:32; Jeremias 30:20). O registro dos profetas e demais escritos foram sendo acrescentados à Torá, ao serem compilados e agrupados principalmente depois do período exílico, mais especificamente até o século I a.C., quando o livro de Daniel tomou a sua forma final. É razoável afirmar, então, que o cânon hebraico já estava consolidado na época de Jesus e dos apóstolos.[94]

Portanto, as evidências supracitadas revelam que, antes da época de Cristo, o cânon hebraico não apenas estava fixado, como os livros das três partes da Bíblia Hebraica eram usados de forma extensiva principalmente no que diz respeito às atividades religiosas do povo judaico. É certo que, dentro da divisão tripartite, a Torá sempre manteve posição de proeminência. Entretanto, no relato de Lucas 4:16-30, podemos ver Jesus lendo publicamente, dentro da sinagoga, o rolo do profeta Isaías: "Então, lhe deram o livro do profeta Isaías, e, abrindo o livro, achou o lugar onde estava escrito" (Lucas 4:17, ARA). Ademais, a própria tradição posterior à destruição de Jerusalém, a partir da era tanaítica, atesta a utilização dos Escritos, especificamente dos *mᵉgillôt (*מגילות, "os rolos"), em festas e ocasiões importantes na vida da sociedade judaica.[95]

<u>Os livros apócrifos do Antigo Testamento</u>

Nós, protestantes, aprendemos desde cedo, nas aulas da Escola Dominical ou nos catecismos pré-batismais, que a Palavra de Deus, a Bíblia Sagrada, é formada por 66 livros chamados canônicos, sobre os quais nenhum acréscimo ou decréscimo é admitido. A primeira grande confrontação a esse dogma, ou doutrina, vem com a descoberta de que a Bíblia católica[96] tem 73 livros: sete a mais do que a Bíblia protestante: Tobias, Ben Sirach (Eclesiástico), Baruc, Carta de Jeremias, 3Ezra, 1 e 2Macabeus, as adições ao livro de Ester e de Daniel (Susana, Bel e o Dragão, Oração de Azarias, O Cântico dos três homens), e a posterior Oração de Manassés. Por quê?

O termo *apócrifo* pode soar na mente do leitor como algo heterodoxo, diferente, com "cheiro de heresia".[97] Talvez a primeira reação do leitor em relação a esses livros seja de distância e um certo receio até de lê-los. A palavra "apócrifo" vem do adjetivo grego ἀπόκρυφον (*apokryphon*), que significa "oculto" ou "escondido". Os livros apócrifos são todos aqueles que ficaram de fora do cânon final, tanto do Antigo como do Novo Testamento, sendo considerados relevantes em termos históricos, porém não inspirados

por Deus e, portanto, impróprios para leitura devocional ou para construção doutrinária. De acordo com Martin Goodman,

> O termo “apócrifo” nunca fora usado na Antiguidade para denotar o *corpus* separado dos livros diferentes que são impressos sob esse título em algumas Bíblias modernas. O uso atual do termo foi popularizado por meio da prática dos acadêmicos protestantes durante a Reforma de distinguir esses livros, que eram padrão em Bíblias Católicas, a partir dos escritos bíblicos canônicos.[98]

A grande transformação do cânon hebraico ocorreu com o advento do domínio do Império Grego-Macedônio a partir do século III a.C. Alexandre, o Grande, estendeu o domínio grego desde onde hoje é a Grécia até as portas da Índia. Nesse período, o grego tornou-se a língua franca e houve um florescimento na produção literária para os judeus. Nessa época, a Bíblia Hebraica foi sendo traduzida para o vernáculo grego. É dentro desse contexto que nascem as literaturas apócrifas, que podem ser datadas no intervalo entre o século IV a.C. até o século I d.C.[99]

Alguns eruditos levantaram, principalmente durante os séculos XVIII e XIX, a possibilidade da existência de um cânon alexandrino ou grego (também chamado de cânon estendido), independente do cânon palestino, ou seja, o cânon desenvolvido dentro da tradição judaica na região da Palestina (Judeia). Estudiosos como Francis Lee e F. C. Movers defendiam a teoria de que o cânon alexandrino abarcava um número maior de livros do que o palestino, e isso seria provado pela sua presença nos grandes manuscritos unciais,[100] que continham a Septuaginta e o texto grego do Novo Testamento. Esses documentos a mais dentro do hipotético cânon grego são justamente os livros apócrifos do Antigo Testamento, escritos todos eles em grego. Entretanto, como salienta Provan, nunca se evidenciou de forma cabal a existência desse cânon, uma vez que os unciais em questão são mais recentes do que qualquer livro da Bíblia Hebraica, datados do século IV da Era Cristã em diante. Ademais, não há evidência textual de que os judeus helenizados e residentes em grandes centros como Alexandria consideravam essa literatura autoritativa.[101] É bem provável que esses códices produzidos dentro do contexto cristão, e não judaico, refletiam os próprios hábitos de leitura dos cristãos primitivos que consideravam os apócrifos literatura eclesiástica ou de edificação pessoal (e não pública).

Os livros apócrifos foram escritos por judeus que habitavam tanto a própria terra de Israel (Palestina) como por aqueles espalhados pela diáspora: Antioquia (Síria), Alexandria (Egito) e talvez na Pérsia. Essa literatura é prova da riqueza cultural desse povo e destaca que a interpretação dos livros canônicos do Antigo Testamento não era padronizada, e sim reflexível ao ponto de deixar os leitores de hoje atônitos! Alguns originais foram possivelmente escritos em hebraico ou aramaico, mas a maioria foi escrita em grego *koinē*.[102]

Escritos em um determinado período histórico, particularmente para os judeus no pós-exílio, de grande agitação política (queda do Império Medo-Persa e ascensão do Império Grego-Macedônico) e efervescência cultural sem precedente (helenismo), esses livros, de acordo com deSilva, "Testemunham sobre o que significava permanecer fiel ao Deus de Israel durante períodos tumultuosos da História".[103] Em um mundo onde a influência grega estava corroendo as bases da fé e da própria nacionalidade dos judeus, os apócrifos revelam como os judeus responderam aos desafios impostos pelo seu tempo no sentido de se manterem fiéis à Torá e sua tradição.

O que definiu quais eram os livros inspirados e quais não eram foi o longo processo de formação do cânon do Antigo Testamento. A questão do cânon é tão complexa que ainda hoje divide as três maiores tradições do cristianismo: católicos, ortodoxos e protestantes. Nas palavras de Sharon Pace,

> Para os judeus, nenhum dos livros apócrifos é considerado canônico. Os católicos referem-se a essa coleção como "livros deuterocanônicos (segundo cânon)" e a Igreja Ortodoxa como ἀναγιγνωσκόμενα (*anagignōskomena*, aquilo que é lido ou digno de leitura). Nas Bíblias católicas e ortodoxas, esses livros estão espalhados entre os livros do Antigo Testamento ou são encontrados em capítulos adicionais de livros canônicos. Pela razão de os apócrifos não serem considerados canônicos pelos protestantes, eles são ou omitidos na sua Bíblia impressa ou colocados em seções separadas.[104]

Uma razão muito simples é que, onde há letra, há literatura. É um equívoco sério pressupor que a literatura judaica do período do segundo templo se resuma aos processos de compilação e edição das Escrituras Sagradas.

Partindo de uma perspectiva canônica, os livros apócrifos não são

considerados literatura “inspirada por Deus”, mas ainda assim, essa literatura é capaz de abrir uma grande janela por onde podemos espiar como era a vida e a fé dos judeus, partícipes de uma época em que a própria Bíblia canônica se cala, ou seja, os quase quatrocentos anos do período intertestamentário! Por esse motivo, muito do nosso entendimento do Novo Testamento e dos escritos rabínicos posteriores à queda do templo em Jerusalém em 70 é enriquecido com o conhecimento do conteúdo histórico e teológico dessa literatura. Também, de acordo com David A. deSilva, o conhecimento desse tipo de literatura é importante para os cristãos em geral, pois “Sem os apócrifos o estudante moderno das Escrituras tem uma visão limitada do judaísmo dentro do qual Jesus nasceu e dentro do qual seus discípulos se moveram”.[105]

Posição do Catolicismo Romano com relação aos apócrifos do Antigo Testamento

A Igreja Católica Apostólica Romana reconheceu os apócrifos do Antigo Testamento como canônicos desde o final do século IV, sendo essa posição afirmada nos sucessivos concílios: Concílio de Hipona (393); Concílio de Cartago (397 e 419); Concílio Unido de Florença (1442); e, finalmente, no Concílio de Trento (1546). Também, continuou-se a transmissão dos textos de 3 e 4Ezra e o salmo 151 nas versões da Vulgata.

Posição da Igreja Ortodoxa com relação aos apócrifos do Antigo Testamento

De maneira semelhante às decisões da Igreja Católica, a Igreja Ortodoxa manteve, após o Cisma de 1054, os apócrifos veterotestamentários como literatura canônica. O Concílio de Jerusalém e o Concílio de Constantinopla, ambos realizados a partir de 1672, adicionaram ao cânon do Antigo Testamento mais dois livros: Odes e 3Macabeus, tornando a lista canônica em 33 livros.[106]

Posição do Protestantismo com relação aos apócrifos do Antigo Testamento

Os livros apócrifos do Antigo Testamento foram desde cedo considerados não canônicos. Embora muitas edições antigas e modernas das Bíblias protestantes tenham em seu corpo os livros apócrifos, eles foram relegados à categoria de livros para edificação e conhecimento pessoal. As três principais confissões de fé do protestantismo histórico confirmam a exclusão dos apócrifos do cânon.

A Confissão Belga (Luteranismo) de 1562 diz no artigo VI:

> Nós distinguimos esses livros sagrados dos livros apócrifos, ou seja, o terceiro e o quarto livro de Esdras, os livros de Tobias, Judite, Sabedoria, Jesus Ciríaco, Baruque, o apêndice ao livro de Ester, O Cântico das Três Crianças na Fornalha, a História de Suzana, de Bel e o Dragão, a Oração de Manassés e os dois livros dos Macabeus. Todos estes a igreja pode ser e tirar proveito deles, desde que eles concordem com os livros canônicos. Porém, eles estão longe de terem o poder e a eficácia para que nós possamos, a partir deles, confirmar qualquer ponto da fé ou da religião cristã, e muito menos depreciar a autoridade dos outros livros sagrados.[107]

Os Trinta e Nove Artigos da Religião (Anglicanismo) de 1562 também assenta, em seu artigo VI:

> Os livros chamados comumente "Os Apócrifos" não formam parte das Escrituras Canônicas; e, portanto, não devem ser usados para estabelecer doutrina alguma; nem devem ser lidos publicamente na Igreja. Recebemos e contamos por canônicos todos os Livros do Novo Testamento, segundo comumente são recebidos. [...] E os outros Livros (como diz Jerônimo) a Igreja os lê para exemplo de vida e instrução de costumes; mas não os aplica para estabelecer doutrina alguma; tais são os seguintes: Terceiro livro de Esdras, De Bel e o Dragão, Quarto Livro de Esdras, Oração de Manassés, Livro de Tobias, Segundo Livro de Macabeus, Livro de Judite, o restante dos livros de Ester, Livro da Sabedoria, Jesus ben Siraque, o Profeta Baruch, o Cântico dos Três Mancebos, a história de Suzana.[108]

A *Confissão de fé de Westminster* (Presbiterianismo) de 1646 diz: "Os livros geralmente chamados apócrifos, não sendo de inspiração divina, não fazem parte do cânon da Escritura; não são, portanto, de autoridade na Igreja de Deus, nem de modo algum podem ser aprovados ou empregados senão como escritos humanos (Lucas 24:27,44; Romanos 3:2; 2Pedro 1:21)".[109]

Em termos gerais, a visão do Protestantismo com relação à literatura apócrifa do Antigo Testamento pode ser resumida em cinco pontos.[110] Primeiramente, temos o problema da *incompatibilidade teológica*. Os reformadores, a começar por Martinho Lutero, estavam comprometidos com uma interpretação teológica das Escrituras que diferisse da Igreja Católica. Nesse contexto, a literatura apócrifa e o uso que o Catolicismo faz dela eram incompatíveis com as bandeiras teológicas levantadas a partir do século XVI,

e ela deveria ser excluída do cânon do Antigo Testamento.[111]

Em segundo lugar, consideremos as *disputas canônicas pré-Concílio de Trento (1445-1463)*. Os reformadores tinham uma posição divergente da Igreja Católica com respeito à canonicidade dos livros apócrifos. Segundo Lutero (originalmente um monge agostiniano), o cânon defendido inicialmente por Jerônimo[112] era preferível ao próprio cânon de Agostinho.[113, 114] Jerônimo defendia um cânon do Antigo Testamento que continha apenas os livros da Bíblia Hebraica (24 na contagem da *Tanakh* e 39 na contagem da Bíblia da tradição protestante).

Em terceiro lugar, temos a *ênfase nos estudos linguísticos da língua hebraica*. A preferência dos reformadores ao texto hebraico em detrimento da versão grega (Septuaginta) ou da versão latina (Vulgata) possibilitou a aproximação da tradição protestante à tradição rabínica com relação ao cânon do Antigo Testamento. Segundo essa tradição, os escritos canônicos eram assim considerados apenas dentro do intervalo entre a época de Moisés e a do rei persa Artaxerxes I (contemporâneo a Esdras). Soma-se a esse fato a declaração de Flávio Josefo de que não havia uma sucessão confiável dos profetas a partir de então.

Em quarto lugar, temos as *evidências do Novo Testamento*. Os apócrifos não poderiam ter o *status* de canonicidade por não serem citados nenhuma vez por Jesus ou pelos apóstolos. Daí conclui-se que o cânon hebraico seria o mesmo cânon da época de Jesus.

Por fim, temos o princípio da *autoatestação*. Baseado nessa premissa, os livros apócrifos deveriam ser excluídos do cânon do Antigo Testamento, uma vez que tais obras não teriam a atestação, ou seja, o apoio teológico de nenhum outro livro canônico.

CÂNON DO ANTIGO TESTAMENTO		
Bíblia Hebraica	Antigo Testamento Protestante	Antigo Testamento Católico Romano
Torá: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio ***Profetas (anteriores)***: Josué, Juízes, Samuel (1 e 2), Reis (1 e 2) ***Profetas (posteriores)***: Isaías, Jeremias, Ezequiel ***Profetas menores ("os doze")***: Oseias, Joel, Amós, Obadias, Jonas, Miqueias, Naum, Habacuque, Sofonias, Ageu, Zacarias, Malaquias ***Escritos***: Salmos, Provérbios, Jó, Cântico dos Cânticos, Rute, Lamentações, Eclesiastes, Ester, Daniel, Esdras-Neemias, Crônicas (1 e 2)	***Pentateuco***: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio ***Históricos***: Josué, Juízes, Rute, Samuel (1 e 2), Reis (1 e 2), Crônicas (1 e 2), Esdras, Neemias, Ester ***Poético/Sabedoria***: Jó, Salmos, Provérbios, Eclesiastes, Cântico dos Cânticos ***Profetas***: Isaías, Jeremias, Lamentações, Ezequiel, Daniel, Oseias, Joel, Amós, Obadias, Jonas, Miqueias, Naum, Habacuque, Sofonias, Ageu, Zacarias, Malaquias	A.T. Protestante + apócrifos: Esdras (1 e 2), Tobias, Judite, adições a Ester, adições a Daniel, Sabedoria Eclesiástico, Baruque, Carta de Jeremias, Susana, Bel e o Dragão, Oração de Manassés, Macabeus (1 e 2). I. O. Grega: 1Esdras, 3Macabeus, salmo 151, Oração de Manassés I. O. Russa: Esdras (1 e 2), 3Macabeus, salmo 151, Oração de Manassés

FORMAÇÃO DO CÂNON DO NOVO TESTAMENTO

Desde os primeiros momentos do cristianismo, a Bíblia Hebraica foi tomada como grande herança do judaísmo. É dentro da Bíblia Hebraica que os principais conceitos em relação a Deus, por exemplo, o monoteísmo, serão assimilados pelos cristãos.[115] Entretanto, a partir da nova revelação em Cristo Jesus, a Escritura Sagrada (em todo o Novo Testamento com referência à Bíblia Hebraica), passou a ser chamada de *Antigo Testamento*. O problema está na aceitação dos documentos apostólicos posteriores com o mesmo status das Escrituras judaicas; em outras palavras, como os 27 livros do Novo Testamento vieram a ter o seu status reconhecido como "Escritura Sagrada"? [116] A resposta não é tão simples assim. O passo inicial é analisar as evidências dentro do Novo Testamento. A seguir, veremos a posição dos Pais da Igreja e como surgiram as listas de livros considerados autorizados.

Evidências internas: as cartas paulinas

Dentro do processo de desenvolvimento do corpo canônico do Novo Testamento, os primeiros textos que tiveram aceitação como sendo ou tendo igual importância às "Escrituras" foram as cartas de Paulo (*corpus paulinum*). Alguns textos do próprio Novo Testamento nos apresentam como essas cartas eram lidas e apreciadas pelas igrejas no mundo mediterrâneo.

O primeiro texto é 1Timóteo 4:13: "Até a minha chegada, dedique-se à leitura pública da Escritura (πρόσεχε τῇ ἀναγνώσει, *proseche tē anagnōsei*), à exortação e ao ensino".[117] Esse texto nos ajuda a vislumbrar como era o culto público do século I da Era Cristã.[118] Entre os elementos básicos como a eucaristia, a leitura pública em voz alta dos textos paulinos e a sua explicação eram as tarefas principais daqueles que presidiam as celebrações.

Outro texto neotestamentário relevante é 2Pedro 3:15,16:

> Tenham em mente que a paciência de nosso Senhor significa salvação, como também o nosso amado irmão Paulo lhes escreveu, com a sabedoria que Deus lhe deu. Ele escreve da mesma forma em todas as suas cartas, falando nelas destes assuntos. Suas cartas contêm algumas coisas difíceis de entender, as quais os ignorantes e instáveis torcem, como também o fazem com as demais Escrituras, para a própria destruição deles.

O escritor de 2Pedro confirma a existência e a circulação de "todas" as cartas paulinas.[119] Ainda que não saibamos ao certo quais eram essas cartas, é evidente que esse relato confirma que a leitura do *corpus paulinum* era prática corrente nas igrejas cristãs desde a redação delas. À semelhança de 2Timóteo 4:13, é destacado o fato de que as cartas de Paulo estão à altura das "demais Escrituras", ou seja, do Antigo Testamento. Larry Hurtado conclui, dizendo: "Claramente, o *status* escritural das cartas de Paulo havia sido amplamente afirmado por vários grupos cristãos já por volta da data de 2Pedro (ca. 70-140), mesmo entre cristãos que discordavam fortemente uns com os outros sobre assuntos relacionados à fé".[120]

Evidências externas: os Evangelhos

Um dos primeiros relatos extrabíblicos sobre a circulação de escritos redigidos por cristãos nos foi dado por Justino Mártir (100-165). Ao descrever as reuniões semanais dos cristãos realizadas aos domingos, ele diz: "No dia que se chama do sol, celebra-se uma reunião de todos os que moram

nas cidades ou nos campos, e aí se leem, enquanto o tempo o permite, as memórias dos apóstolos ou os escritos dos profetas. Quando o leitor termina, o presidente faz uma exortação e convite para imitarmos esses belos exemplos".[121] Conforme Hurtado, o termo "memórias" (ἀπομνημονεύματα, *apomnemoneumata*)[122] refere-se especificamente aos escritos cristãos, em particular aos Evangelhos.[123] Também é interessante notar que, juntamente com o registro escrito dos Evangelhos, os Profetas, ou seja, os textos do Antigo Testamento, também eram lidos pela comunidade durante o culto público.

Mas quais eram esses "Evangelhos"? Justino também nos dá pistas mais específicas sobre o uso dos Evangelhos: "Porque nas memórias que eu digo que foram nos dadas pelos seus apóstolos e por aqueles que os sucederam [...]".[124] Esses diálogos — os Evangelhos (no plural) — são divididos em dois grupos em termos de autoria: os que foram escritos pelos próprios apóstolos de Cristo e os escritos pelos seus sucessores. Embora não tenhamos nenhuma menção literal aos nomes dos Evangelhos, a classificação de Justino se encaixa com os Evangelhos tradicionais: Mateus e João foram escritos pelos próprios apóstolos, e Marcos e Lucas foram escritos pelos sucessores de Paulo e Pedro respectivamente.[125]

Papias de Hierápolis (70-163) é o primeiro que os nominará. Embora seus escritos originais não tenham chegado aos nossos dias, sua obra *Exposição dos ditos do Senhor* (escrita provavelmente entre 130-140) é citada na *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia:

> O presbítero dizia o seguinte: "Marcos, intérprete de Pedro, escreveu cuidadosa, não porém ordenadamente, as recordações das palavras ou ações do Senhor. Efetivamente, ele jamais ouvira, ou seguira o Senhor. Mas, conforme disse, mais tarde ele conviveu com Pedro, que pregava segundo a necessidade dos ouvintes, mas não elaborou uma síntese das palavras do Senhor. Assim, ao escrever Marcos de acordo com suas lembranças, não cometeu erros. Tivera o único propósito de nada omitir do que ouvira, nem impingir algo de falso." É isto o que Papias narra acerca de Marcos. A respeito de Mateus assevera o seguinte: "Mateus escreveu os oráculos divinos na língua hebraica; cada qual os interpretou como pôde".[126]

Dois Evangelhos são identificados: Marcos e Mateus. Quanto ao escrito de Marcos, é atribuído ao "intérprete de Pedro", e quanto ao de Mateus, é dito

que fora escrito originalmente em “hebraico”,[127] língua materna de Jesus e dos apóstolos.[128]

Por fim, Irineu de Lião, em sua obra *Contra as Heresias*, citado por Eusébio de Cesareia, detalha mais a relação dos Evangelhos com os seus autores:

> E em primeiro lugar as pertencentes aos santos evangelhos. São as seguintes:
>
> “Mateus, no entanto, publicou entre os hebreus e em sua própria língua um Evangelho escrito, enquanto Pedro e Paulo anunciavam a boa nova em Roma e lançavam os fundamentos da Igreja. Mas, após a morte deles, Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, transmitiu-nos por escrito igualmente o que Pedro pregara. Lucas, porém, companheiro de Paulo, deixou num livro o Evangelho pregado por este último. Enfim, João, o discípulo que reclinou sobre o peito do Senhor (João 13:25, 21:20), publicou também ele um evangelho, enquanto residia em Éfeso, na Ásia”.[129]

Além de fixar em quatro o número dos Evangelhos, Irineu foi o primeiro a estabelecer um padrão para o reconhecimento dos livros canônicos: os livros de maior valor são os que têm ligação com os apóstolos.[130]

As evidências apresentadas por Justino, Papias e Irineu são alvo de intenso debate dentro dos círculos acadêmicos. Entretanto, para fins do nosso estudo, podemos concluir que os Evangelhos (múltiplos e identificados direta e indiretamente a figuras apostólicas) eram largamente copiados e transmitidos entre as comunidades cristãs do mundo mediterrâneo a partir do século I da Era Cristã.

Portanto, pelas evidências externas e internas apresentadas até aqui, podemos chegar à conclusão de que, por volta do século II, os vários Evangelhos e algumas cartas de Paulo gozaram do mesmo status que as Escrituras judaicas tinham dentro das comunidades e, sobretudo, dentro das celebrações litúrgicas, onde seu conteúdo era lido e explicado. Ademais, é possível dizer que o primeiro estágio da formação do cânon do Novo Testamento se deu pela aceitação dos textos em sua utilização didática e litúrgica dentro das igrejas.

Listas canônicas

A partir do século II, as listas canônicas propriamente ditas começaram a ser formadas. A primeira delas é feita por Marcião de Sinope (ca. 85-160).

Proponente da heresia chamada *marcionismo*,[131] ele separou os livros bíblicos que considerava inspirados daqueles que não. Em suma, a lista canônica de Marcião incluía uma edição do Evangelho de Lucas,[132] Atos, edição das dez cartas de Paulo, com exceção de 1 e 2Timóteo e Tito (cartas pastorais). Na formação de seu cânon neotestamentário, Marcião considerava que qualquer menção ao Antigo Testamento, à antiga aliança e ao Deus dos hebreus bastava para que o texto analisado fosse desconsiderado. Marcião considerava que a "mensagem secreta" dada por Jesus aos seus doze discípulos fora preservada apenas por Paulo. A lista de Marcião foi o impulso inicial para que outras listas fossem publicadas com a finalidade de englobar os demais livros excluídos por ele (15 de 12).

CÂNON MARCIANO
Lucas (editado)
Atos
Gálatas, Coríntios (1 e 2), Romanos, Tessalonicenses (1 e 2), Efésios, Colossenses, Filemom, Filipenses

O Cânon Muratoriano,[133] também conhecido como Fragmento Muratoriano ou Fragmento de Muratori, escrito por volta da década de 170, é uma importante evidência história que indica uma lista de livros do Novo Testamento muito semelhante àquela que temos hoje. A terceira parte desta lista se perdeu, de modo que Mateus e Marcos nela não aparecem. Entretanto, como salienta Carson, Moo e Morris, o terceiro evangelho é identificado como Marcos e o quarto como João.[134] Em suma, 22 livros do Novo Testamento já são reconhecidos.[135] Entretanto, já sabemos por outras fontes que as cartas de 1Pedro e Hebreus já eram aceitas nas igrejas do mundo mediterrâneo nessa época. As chamadas epístolas católicas (Tiago, 1 e 2Pedro, 1—3João e Judas) são citadas por Eusébio no século III, embora a autoridade de algumas delas, como Tiago, Judas, 2 Pedro, 2 e 3João, seja colocada com certa ressalva.[136] Ademais, todos os escritos marcionitas, montanistas e de outros movimentos similares são rejeitados. O Pastor de Hermas é citado para leitura particular, mas não pública:

> [...] ao qual ele [Marcos?] foi apresentado e assim os registrou. O terceiro

livro do Evangelho é aquele segundo Lucas. Lucas, o médico, quando, após a ascensão de Cristo, Paulo o tomou como um estudioso [ou, provavelmente, como companheiro de viagem] escreveu em seu próprio nome aquilo que lhe tinha sido dito, embora não tivesse visto o Senhor em carne. Ele colocou em ordem os eventos como lhe foi possível averiguar, começando sua narrativa com o nascimento de João.

O quarto Evangelho é o de João, um dos discípulos. [...] Solicitado por seus discípulos e por bispos, o venerável ancião respondeu: "Jejuai comigo três dias a partir de agora e começarei a relatar para todos tudo quanto cumpra ser revelado a cada um de nós".

Na mesma noite foi revelado a André, um dos doze, que João devia pessoalmente narrar todas as coisas conforme as podia recordar [...].

Além disso, temos ainda, incluídos num livro, os Atos de todos os Apóstolos. Lucas os endereçou ao excelentíssimo Teófilo, pois em sua presença ocorreram muitos dos acontecimentos relatados. Ele tomou isso claro ao omitir a paixão de Pedro e a viagem de Paulo de Roma à Espanha.

Quanto às epístolas de Paulo [...] este só escreveu a sete igrejas, na seguinte ordem: a primeira aos coríntios, a segunda aos efésios, a terceira aos filipenses, a quarta aos colossenses, a quinta aos gálatas, a sexta aos tessalonicenses, a sétima aos romanos [...].

Além destas, escreveu a carta a Filemom, outra a Tito e duas a Timóteo.

Estas últimas foram escritas a título de amizade pessoal, mas se tornaram consagradas pelo alto apreço que lhes deu a igreja católica, que nelas viu as pautas de sua disciplina eclesiástica. Circula ainda uma carta aos laodicenses e outra aos alexandrinos, atribuídas espuriamente a Paulo para promover a heresia de Marcião. Existem ainda outras que não podem entrar no cânon católico, porquanto não é bom misturar fel com mel.

Entretanto, a epístola de Judas e as duas cartas com o nome de João são recebidas na igreja católica; também o livro da Sabedoria, escritos por amigos de Salomão em sua honra. Igualmente aceitamos o Apocalipse de João e também o de Pedro,[137] embora muitos não aceitem a leitura deste na igreja. O Pastor, no entanto, foi escrito bem recentemente em nossos dias por Hermas, na cidade de Roma, quando seu irmão, o bispo Pio, ocupava a igreja de Roma. Eis porque deve ser lido, mas não publicamente na igreja em presença do povo, nem entre os profetas cujo número é completo [?], nem entre os apóstolos [...].[138]

CÂNON MURATORIANO
Mateus e Marcos (o registro se perdeu), Lucas, João e Atos
Paulinas: Romanos, Coríntios (1 e 2), Gálatas, Efésios, Filipenses, Colossenses, Tessalonicenses (1 e 2), Timóteo (1 e 2), Tito e Filemom (cartas pessoais)
Tiago
João (1 e 2)
Judas
Apocalipse de João
Apocalipse de Pedro
Sabedoria de Salomão

Por volta do ano 180, já temos praticamente a lista canônica neotestamentária em sua forma final, com a exceção de Hebreus, 1 e 2Pedro e 3João. Já entre 220-230, com base na descrição feita por Eusébio (cf. *H.E.* 6:25.3-14), temos uma coleção que Orígenes de Alexandria compilou. Há textos acrescentados que eram razão de disputa, segundo o próprio Orígenes (Hebreus, Tiago, 2Pedro, 2 e 3João, Judas, Pastor de Hermas, Epístola de Barnabé, Didaquê e Evangelho aos Hebreus).

Eusébio de Cesareia traz detalhes importantes e pormenorizados da forma com que os livros do Novo Testamento eram classificados. Nesse sentido, a citação em extenso pode ser útil:

> As divinas Escrituras reconhecidas e as que não o são.
>
> A esta altura, parece-nos oportuno recapitular os escritos do Novo Testamento a que nos referimos. Sem dúvida, importa pôr em primeiro lugar o sagrado quaternário dos Evangelhos, seguido do livro dos Atos dos Apóstolos.
>
> Em seguida, sejam mencionadas as Cartas de Paulo, na continuação das quais seja sancionada a primeira atribuída a João e igualmente a primeira carta de Pedro. No prosseguimento destas obras, colocar-se-á, se conveniente, o Apocalipse de João, a respeito do qual explanaremos alguns pareceres, quando oportuno.
>
> Tais são os livros recebidos. Entre os contestados, mas apesar disso recebidos pela maioria, existe a carta atribuída a Tiago, a de Judas, a segunda carta de Pedro e as cartas enumeradas como segunda e terceira de João, quer sejam do evangelista ou de outro, com idêntico nome.[139]

Em suma, Eusébio segrega os livros do Novo Testamento em dois grupos: os chamados livros reconhecidos (ὁμολογουμένα, *homologoumena*) e os livros contestados ou em disputa (ἀντιλεγομένα, *antilegomena*)[140]. A lista de Eusébio parece ter sido criada com base na lista feita por Orígenes entre 220-230.[141]

CÂNON EUSEBIANO	
Homologoumena	Antilegomena
Quaternário dos Evangelhos (Mateus, Marcos, Lucas e João)	Tiago, Judas
Atos	2Pedro
14 cartas paulinas (+ Hebreus)	João (2 e 3)
1Pedro	
1João	
Apocalipse de João	

À época em que Eusébio escreve, os Evangelhos, Atos, as 13 cartas de Paulo, 1Pedro e 1João eram universalmente aceitos nas igrejas. Ao longo do século seguinte, os demais livros contestados foram sendo aceitos e ratificados nos sucessivos concílios ecumênicos. Em 397, no II Concílio Ecumênico de Cartago, foi finalmente estabelecido que somente esta lista seria inspirada, com a relação de todos os 27 livros que hoje compõe o Novo Testamento, ratificado em Cartago em 419.

CÂNON DO II CONCÍLIO DE CARTAGO (419)
4 Evangelhos: Mateus, Marcos, Lucas e João
Atos
Corpus paulinum: Romanos, Coríntios (1 e 2), Gálatas, Efésios, Filipenses, Colossenses, Tessalonicenses (1 e 2), Timóteo (1 e 2), Tito, Filemom
Hebreus
Tiago
Pedro (1 e 2)
João (1, 2 e 3)
Judas
Apocalipse de João

Parâmetros para determinar a canonicidade do Novo Testamento

Conforme Carson, Moo e Morris, três parâmetros ou critérios foram desenvolvidos ao longo dos quatro séculos iniciais da Era Cristã para determinar se um determinado livro poderia ou não ser considerado canônico.[142]

1. **Ortodoxia ou *regula fidei* (regra da fé)**. Segundo esse parâmetro, nenhum escrito neotestamentário poderia apresentar dissonância doutrinária, ou seja, diferenciação da ortodoxia em relação à heresia.
2. **Apostolicidade**. Após "aprovado" pelo primeiro crivo, a próxima questão era se determinado documento fora ou não escrito por um apóstolo (ou por alguém diretamente ligado a um apóstolo: por exemplo, Marcos e Lucas).
3. **Catolicidade**. Aceitação disseminada e contínua do documento por entre as igrejas "em toda parte". Em outras palavras, o quanto um documento é relevante no uso eclesiástico.

CONCLUSÃO

Na primeira aula em que tive contato com a questão do cânon das Escrituras durante os meus anos no seminário, o Dr. Estevan Kirshner nos apresentou a seguinte máxima: "A igreja não decide qual livro faz parte dos inspirados, mas sim reconhece".[143] Ao final de tal processo de reconhecimento, que durou pelo menos quatro séculos e que envolveu não apenas a cúria romana, mas partiu de cada comunidade eclesiástica que usava

um determinado número de livros como base de sua prática religiosa, a igreja pôde manifestar oficialmente o reconhecimento dos 27 livros do Novo Testamento.

Tanto a Bíblia Hebraica como o Novo Testamento são constituídos de documentos que ao longo do tempo foram considerados autoritativos pelos judeus e cristãos. Nenhum desses grupos tomou decisões radicais para tal direção. Os documentos já existiam e estavam circulando e sendo usados de maneira extensiva. Assim, a perspectiva protestante do cânone difere da católica romana em considerar que o cânon, seja ele hebraico-palestino, seja cristão, precede a existência da própria igreja e por ele é decisivamente moldada. O magistério que o interpreta é posterior aos textos e também à sua aceitação por parte das comunidades espalhadas pelo mundo mediterrâneo. Como Stephen Dempster assevera: "A igreja cristã nasceu com a Bíblia em suas mãos".[144] Assim, tomando a expressão de Tertuliano, a Bíblia sempre será a *regula fidei* que normatiza e caracteriza a comunidade daqueles que se submetem a ela.

---

59 Sobre o termo autoridade, sigo a definição de Millard Erickson: "Com autoridade da Bíblia queremos dizer que as Escrituras, como expressão da vontade de Deus para nós, têm o supremo direito de definir no que devemos crer e como devemos viver. [...] Autoridade é o direito de impor crenças e/ou ações" (*Teologia Sistemática*, p. 232).

60 Para um conhecimento mais sistemático sobre o tema da inspiração bíblica, ver HORTON, Michael. *Doutrinas da fé cristã: uma Teologia Sistemática para os peregrinos no Caminho.* São Paulo: Cultura Cristã, 2016, p. 122-197; e ERICKSON, Millard. *Teologia* Sistemática, p. 188-207; 230-254.

61DAVIES, Philip R. "The Jewish Scriptural Canon in Cultural Perspective", em MCDONALD, Lee Martin e SANDERS, James A. (eds.). *The Canon Debate.* Peabody: Hendrickson, 2002, p. 37.

62 CARSON, D. A.; MOO, Douglas J. e MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2006, p. 541.

63 BRUCE, F. F. *O cânon das Escrituras: como os livros da Bíblia vieram a ser reconhecidos como Escrituras Sagradas?* São Paulo: Hagnos, 2017, p. 70.

64 KRUGER, Michael J. *Canon Revisited: Establishing the Origins and Authority of the New Testament Books* Wheaton: Crossway, 2012, ed. Kindle, posição 655.

65 HORTON, Michael. *Doutrinas da fé cristã,* p. 162.

66 KRUGER, Michael J. *Canon Revisited*, posição 1837. Um dos principais eruditos dessa forma de pensamento é Brevard Childs.

67 *A confissão de fé de Westminster,* 1.V, p. 20.

68 BERKHOF, Louis. *Teologia Sistemática*, p. 38.

69 ZILONKA, Paul P. e GORMAN, Michael J. "The Bible: A Book, a Library, a Story, an Invitation", p. 12.

70 LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento* 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2012, p. 651.

71 BAVINCK, Herman. *Dogmática Reformada: Prolegômena*. Vol 1, p. 404.
72 BAKER, Glenn W.; LANE, William L. e MICHAELS, J. R. *The New Testament Speaks.* San Francisco: Harper and Row, 1969, p. 29 em CARSON, D. A.; MOO, Douglas J. e MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*, p. 549-550.
73 ACHTEMEIER, Paul J.; GREEN, Joel B. e THOMPSON, Marianne M. *Introducing the New Testament: Its Literature and Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001, p. 589 em WITHERINGTON III, Ben. *Histórias e histórias do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2005, p. 97.
74 DAVIES, Philip R. "The Jewish Scriptural Canon in Cultural Perspective", p. 48-49.
75 CHAPMAN, Stephen B. "Collections, Canons and Communities", p. 31.
76 Ver LEWIS, Jack P. "Jamnia Revisited" em MCDONALD, Lee Martin e SANDERS, James A. (eds.). *The Canon Debate*, p. 146-162.
77 COLLINS, John J. *Introduction to the Hebrew Bible.* 2ª ed. Minneapolis: Fortress Press, 2014, p. 2.
78 LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 653.
79 BRUCE, F. F. *O cânon das Escrituras*, p. 33-34.
80 Atualmente, não há um consenso sobre a data precisa da conclusão do cânon do Antigo Testamento. Neste sentido, Jacob Neusner sustenta que a noção de um cânon bíblico no judaísmo rabínico não foi preeminente no século II, nem mesmo posteriormente. Por outro lado, o conceito de Torá fora ampliado para incluir a Mishná, a Tosefta, o Talmude e o vários Midrashim. Ver NEUSNER, Jacob. *Judaism and Christianity in the Age of Constantine*. Chicago: Chicago University Press, 1987, p. 128-145.
81 NEUSNER, Jacob (ed.). *The Talmud of Babylonia: An American Translation XXVII: Tractate Baba Batra*, vol. C. Florida: University of South Florida, 1992, p. 241.
82 Alguns consideram que esse número está associado à quantidade de letras do próprio alfabeto hebraico. Ver PROVAN, Iain. *The Reformation and the Reading of Scripture*. Waco: Baylor University Press, 2017, p. 61.
83 LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 655.
84 JOSEFO, Flávio. *Contra Apião*, 1.38-41.
85 ALEXANDRIA, Fílo de. *Da vida contemplativa*, 1f., 25, 28f. (Lei, Oráculos e Hinos e os Restantes).
86 BRUCE, F. F. *O cânon das Escrituras*, p. 32.
87 Este título é conferido por uma variedade de igrejas cristãs a indivíduos de reconhecida importância, particularmente nos campos da teologia ou doutrina católica.
88 LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 656.
89 PROVAN, Iain. *The Reformation and the Reading of Scripture*, p. 64.
90 Eclesiástico, Prólogo, 1, 2, 7-10 (BJ).
91 De acordo com F. F. Bruce, "Não se percebiam problemas em incluir os livros da terceira divisão (i.e., os Escritos) entre os 'profetas': Davi é chamado de profeta em Atos 2:30, o mesmo acontecendo com Daniel em Mateus 24:15, e até mesmo Jó, por implicação, em Tiago 5:10,11" (*O cânon das Escrituras*, p. 31). Ver PROVAN, Iain. *The Reformation and the Reading of Scripture*, p. 60-61.
92 VERMES, Geza (ed.). *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, rev. ed. Londres: Penguin Books, 2011, p. 639-667.
93 LUST, Johan L. "Quotation Formulae and Canon in Qumran" em KOOIJ, Arie van der e TOORN, Karel van der (eds.). *Canonization and Decanonization*. Leiden: Brill, 1998, p. 67-77.
94 Vale observar que, nos tempos de Cristo, os samaritanos, que haviam desenvolvido uma forma alternativa de adorar o Deus de Israel no monte Gerizim, admitiam apenas o uso religioso de sua versão do pentateuco (Pentateuco Samaritano). Veja também o que está registrado no tratado talmúdico *Yomah 9b*: "Após a morte dos últimos profetas, Ageu, Zacarias e Malaquias, o Espírito Santo afastou-se de

Israel". De acordo com a tradição judaica posterior à queda do Templo de Herodes, que reflete uma tradição oral anterior, considerava-se então que a revelação divina (profética) havia cessado com Malaquias.

95 Cântico dos Cânticos, lido no tempo da Páscoa; Rute, lido na manhã do *Shavuot*; Lamentações, lido no dia memorial da queda do templo (*Tisha B'av*); Eclesiastes, lido na festa do *Sukkot*; e Ester, lido na festa do Purim.

96 P. ex. Bíblia de Jerusalém, Bíblia Ave-Maria, entre outros.

97 Ou *deuterocanônicos*. Essa designação é utilizada pelos católicos romanos e ortodoxos para aquilo que os protestantes chamam de apócrifos. Embora haja distinção dessa lista suplementar de livros da lista canônica do Antigo Testamento, os deuterocanônicos são considerados *Escritura*. Ambas as tradições usam o termo *apócrifo* com relação a outro tipo de literatura conhecido como *pseudepígrafos*. Ver DESILVA, David A. *Introducing the Apocrypha: Message, Context and Significance*. Grand Rapids: Baker Academic, 2002, p. 15.

98 GOODMAN, Martin. "Introduction to the Apocrypha," em GOODMAN, Martin (ed.). *The Oxford Bible Commentary: The Apocrypha*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 1.

99 LAW, T. M. *When God Spoke Greek: The Septuagint and the Making of the Christian Bible*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 58.

100 Grandes livros feitos, na sua maioria, de pergaminho, escritos em caracteres gregos maiúsculos (por exemplo, o *Codex sinaiticus*, *Codex vaticanus* etc).

101 PROVAN, Iain. *The Reformation and the Reading of Scripture*, p. 68-69. Ver SUNDBERG JR., Albert C. "The Septuagint: The Bible of Hellenistic Judaism" em MCDONALD, Lee Martin e SANDERS, James A. (eds.). *The Canon Debate*, p. 68-90.

102 DESILVA, David A. *Introducing the Apocrypha*, p. 16.

103 Ibidem, p. 16.

104 PACE, Sharon. "Deuterocanonical/apocryphal books" em CHAPMAN, Stephen B. e SWEENER, Marvin A. (eds.). *The Cambridge Companion to the Hebrew Bible/Old Testament*, p. 349.

105 DESILVA, David A. *Introducing the Apocrypha*, p. 26.

106 CHASTOUPES, A. P. *Eisagoge eis ten Palaian Diatheken.* Atenas: Christanike, 1981, p. 560-562.

107 BEEKE, Joel R. e FERGUSON, Sinclair B. (orgs.). *Harmonia das Confissões Reformadas*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 18.

108 Disponível em <igrejaanglicana.com.br/2014/os-39-artigos/>. Acesso em 26 de outubro de 2016. Ver *Livro de oração comum da Igreja Episcopal do Brasil* (1950), p. 601-611.

109 *Confissão de fé de Westminster*, I.3, p. 18-19. Ver DIXHOORN, Chad Van. *Guia de Estudos da Confissão de Fé de Westminster*. São Paulo: Cultura Cristã, 2017, p. 34-37.

110 Aqui, reproduzo os itens assinalados em TATE, Marvin E. "The Old Testament Apocrypha and the Old Testament Canon". *Review & Expositor* 65 [1968]: 340-344.

111 KAISER, Otto. *The Old Testament Apocrypha: An Introduction.* Peabody: Hendrickson, 2004, p. 2.

112 Ver Jerônimo. *Incipit Prologus Sancti Hieronymi in Libro Regnum* (Prólogo de Jerônimo ao Livro dos Reis) em *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983, p. 364-366. Embora inicialmente Jerônimo tenha defendido a exclusão dos apócrifos do cânon, sua versão da Vulgata incluía esses livros. Para Jerônimo, ainda que os apócrifos fossem não canônicos e, portanto, não pudessem ser base de doutrina, considerava-os úteis para edificação pessoal.

113 Agostinho concordava com Irineu e Justino que o cânon alexandrino (com o Antigo Testamento contendo 46 livros, incluindo os apócrifos) era o mais adequado.

114 As edições da Bíblia em alemão de Lutero de 1534 e 1545 traziam os livros apócrifos segregados em apêndice intitulado "Apócrifos: Esses são livros que, embora não sejam considerados como Escritura Sagrada, são úteis e bons para a leitura". Ver VOLZ, H. "Die Übersetzung des

Apokryphenteils des Alten Testaments" em *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: Böhlau, 1961, p. 2-3, 290-291. Citado por KAISER, Otto. *The Old Testament Apocrypha*, p. 2.

115 BRAY, Gerald. *História da Teologia Cristã.* São Paulo: Shedd Publicações, 2017, p. 77.

116 Com exceção da Igreja ortodoxa etíope, que inclui no cânon neotestamentário alguns livros de ordem eclesiástica, todas as tradições cristãs, como a católica (romana e ortodoxa) e as igrejas protestantes, adotam o cânon que contém 27 livros. Ver CARSON, D. A.; MOO, Douglas J. e MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*, p. 549.

117 Note que a palavra "Escritura", embora não faça parte do texto grego, pode ser facilmente deduzida

118 Há uma disputa entre os eruditos referente à datação e à autoria de 1Timóteo (bem como às demais epístolas pastorais). J. N. D. Kelly defende, por exemplo, que 1Timóteo foi escrito posteriormente à execução de Paulo (ca. 64 d.C.), em Roma (ver Kelly, J. N. D. *I e II Timóteo e Tito*. Série Cultura Bíblica, vol. 14. São Paulo: Vida Nova, 2008, p. 12). Por outro lado, John Stott advoga a autoria paulina das cartas a Timóteo (ver STOTT, John. *A mensagem de 1Timóteo e Tito*. Viçosa: ABU, 2004, p. 17). De qualquer maneira, seja a carta a Timóteo anterior ou posterior à virada do século I da Era Cristã, não restam dúvidas de que a presente citação reflete o costume litúrgico das comunidades cristãs daquela época.

119 Sobre a discussão da autoria e data de 2Pedro, ver GREEN, Michael. *II Pedro e Judas: introdução e comentário*. Série Cultura Cristã, v 19. São Paulo: Vida Nova, 2008, p. 12-44.

120 HURTADO, Larry W. *Destroyer of the Gods: Early Christian Distinctiveness in the Roman World*. Waco: Baylor University Press, 2016, p. 114.

121 MÁRTIR, Justino. *Primeira Apologia*, 67:3,4.

122 Ver LSJ, s.v. "ἀπομνημόνευμα".

123 HURTADO, Larry W. *Destroyer of the Gods*, p. 106.

124 MÁRTIR, Justino. *Diálogo com Trifo*, 103:8.

125 POKORNÝ, Petr. *From the Gospel to the Gospels: history, theology and impact of the biblical term 'euangelion'*. Série BZNW, 195. Berlim: Walter de Gruyter, 2013, p. 185.

126 CESAREIA, Eusébio de. *História Eclesiástica*. Patrística. São Paulo: Paulus, 2014, 3:39:15-16.

127 A terminologia "hebraico" também pode se referir à língua aramaica.

128 De acordo com Martin Hengel, é provável que, já na época de Papias, os evangelhos fossem identificados com o título "de acordo com" + nome do escritor (editor), por exemplo, "de acordo com Mateus" (κατὰ Μαθθαῖον). Ver Martin Hengel, *Die Evangelienübershriften.* SHAW 1984/3. Heidelberg: C. Winter, 1984, p. 17. Citado por POKORNÝ, Petr. *From the Gospel to the Gospels*, p. 184.

129 LIÃO, Irineu de. *Contra Heresias*, 3.1.1 em CESAREIA, Eusébio de. *História Eclesiástica*, 5:8:2-4.

130 Ibidem, 3.11.8.

131 Precursor do gnosticismo, essa heresia consistia na diferenciação dualística entre o deus do Antigo Testamento, chamado Demiurgo (um deus mal), e o deus do Novo Testamento, Jesus Cristo (um deus de amor).

132 CARSON, D. A.; MOO, Douglas J. e MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*, p. 157.

133 Foi descoberta pelo bibliotecário italiano Ludovico Antonio Muratori (1672-1750) e publicada em 1740 na biblioteca Ambrosiana em Milão (em latim).

134 CARSON, D. A.; MOO, Douglas J. e MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*, p. 547.

135 PROVAN, Iain. *The Reformation and the Reading of Scripture*, p. 73.

136 CESAREIA, Eusébio de. *História Eclesiástica*, 3:25, cf. 2:23:24-25.

137 Uma provável correção lê "Só uma única epístola de Pedro; uma segunda está circulando".

138 BETTENSON, H. *Documentos da Igreja cristã.* São Paulo: ASTE, 2001, p. 67-68.

139 CESAREIA, Eusébio de. *História Eclesiástica*, 3:25:1-3.
140 À categoria *antilegomena*, Eusébio também inclui os apócrifos cristãos o Evangelho dos Hebreus, os Atos de Paulo, o Pastor de Hermas, o Apocalipse de Pedro, a Epístola de Barnabé, a Didaquê e o Evangelho segundo os Hebreus (cf. *História Eclesiástica*, 3:25:4,5).
141 MCDONALD, Lee Martin e SANDERS, James A. (eds.). *The Canon Debate*, p. 591.
142 CARSON, D. A.; MOO, Douglas J. e MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*, p. 550-551.
143 Anotações de aulas.
144 DEMPSTER, Stephen G. "Canon and Old Testament Interpretation" em BARTHOLOMEW, Craig e BELDMAN, David J. H. (eds.). *Hearing the Old Testament: Listening for God's Address.* Grand Rapids: Eerdmans, 2012, p. 159.

3. E DEUS FALOU NA LÍNGUA DOS HOMENS

Pilatos mandou preparar uma placa
e pregá-la na cruz, com a seguinte
inscrição: Jesus Nazareno, o Rei
dos Judeus. Muitos dos judeus
leram a placa, pois o lugar em que
Jesus foi crucificado ficava próximo
da cidade, e a placa estava em
aramaico, latim e grego.
João 19:19-20

O grego, o hebraico e o latim têm
cada um o seu lugar; não à cabeça
da cruz, onde Pilatos o pôs, mas,
sim, ao pé da cruz, em humilde
serviço a Cristo.
Ditado escocês[145]

Certamente o leitor já deve ter visto um quadro que representa a cena da crucificação. Sobre a cruz de Cristo há um epíteto, que João relata em mais palavras que os sinóticos (cf. Mateus 27:37; Marcos 15:26; Lucas 23:38): "Jesus nazareno, o rei dos judeus".[146] Esta frase foi escrita nas três línguas mais usadas naquele momento e lugar: o aramaico (língua popular que os judeus utilizavam no dia a dia), o latim (língua do Império Romano) e o grego (língua franca do mundo mediterrâneo).[147] Talvez Pilatos quisesse dar total publicidade à pessoa que estava crucificada, Jesus de Nazaré. Na verdade, a inscrição indicava o crime de que Jesus fora acusado: dizer ser ele mesmo o rei dos judeus. Entretanto, outro modo de ver isso é Deus, na pessoa do seu Filho, fazendo com que o evangelho fosse comunicado para o entendimento de todos, uma vez que o Império Romano era poliglota.[148]

Uma das expressões mais comuns em toda a Bíblia Hebraica é a famosa

sentença “e disse Deus”.[149] Ao ler os capítulos anteriores, você, caro leitor, talvez tenha se maravilhado com o fato de Deus falar conosco e o entendermos. Aliás, Deus falou de forma audível às pessoas no Antigo e também no Novo Testamento. E para que fosse entendido, escolheu falar adequando a sua mensagem eterna às limitadas condições humanas. Em outras palavras, Deus não usou uma linguagem celestial para se comunicar com o ser humano, mas falou na língua dos homens, a saber, hebraico e aramaico no contexto do Antigo Testamento, e grego e aramaico no Novo. Então, falar da Bíblia como um todo é contar a história das línguas que foram utilizadas para narrá-la.

Todo texto conta uma história e tem sua própria história. Não há um livro cuja história seja tão rica quanto a Bíblia Sagrada. Sua história perpassa não apenas temporalidades, mas também lugares, pessoas e circunstâncias. Os rastros deixados por ela estão preservados dentro do texto. Desta forma, o objetivo deste capítulo é focalizar as línguas nas quais o texto sagrado foi registrado ao longo das eras e contar a *história do texto sagrado* a partir da *história das línguas* nas quais foi primeiramente escrito e posteriormente transmitido. Nesse sentido, apresentaremos aqui uma breve história sincrônica.[150]

Inicialmente, precisamos esclarecer alguns fatos que nos servirão de pressupostos. Em primeiro lugar, devemos levar em conta que o processo de redação de um texto na Antiguidade era muito diferente dos diversos processos que temos atualmente. Todo registro, e também sua transmissão, era manual. Em segundo lugar, não existe, em nenhuma parte do mundo, pelo menos que tenha sido descoberto até os dias de hoje, algo que poderíamos chamar de texto originalíssimo ou *autógrafo*. Autógrafo é texto original redigido diretamente pelo seu autor. Não temos nenhum documento, nem mesmo fragmentos, que tenha sido escrito, por exemplo, pelos evangelistas, ou por Moisés. O que temos é uma grande variedade de cópias que compõem o “quebra-cabeça” da formação do texto sagrado. A crítica textual é o ramo da Teologia que se detém na análise desses fragmentos ou textos completos: os manuscritos, que são testemunhas do texto autógrafo perdido[151] e que poderíamos considerar como texto original. Não é nosso objetivo aqui entrar nos pormenores da crítica textual, e sim apresentar de forma sucinta a história desses manuscritos a partir da história das línguas utilizadas para redigi-los, a saber, o hebraico e o aramaico, no Antigo Testamento, e o grego, como uma

versão do Antigo Testamento (Septuaginta) e como língua original do Novo Testamento.

Exploraremos a fascinante história de como Deus falou ao ser humano nos mais variados idiomas e contextos. A própria história do desenvolvimento do texto bíblico é uma metanarrativa de como Deus falou ao seu povo. As duas primeiras línguas receberão ênfase especial por serem os idiomas nos quais os textos bíblicos foram originalmente escritos. Descreveremos também como o latim tornou-se a língua dominante no contexto da igreja ocidental e como o grego manteve-se como língua da igreja oriental. Por fim, terminaremos o capítulo analisando a importância do conhecimento das línguas originais para melhor compreensão do texto sagrado.

QUANDO DEUS FALOU EM HEBRAICO

O hebraico, com suas evoluções e transformações, é falado e utilizado desde os tempos de Moisés, durante a Idade do Bronze Tardia (1400-1200 a.C.).[152] Porém, o que hoje conhecemos como hebraico, a língua falada pelos israelenses em seu país, Israel, não é a língua hebraica que se falava na época de Moisés ou de Davi. Aliás, o hebraico falado por Moisés, o *paleo-hebraico*, era diferente do falado por Davi no tempo do reino unificado, quatro séculos depois. Como toda a forma de linguagem humana, os tempos e os contextos exercem influências que modificam a linguagem de um período para outro. O hebraico sofreu diversas mudanças em termos fonológicos, lexicais, morfossintáticos, principalmente no contato com outras línguas, desde a de seus vizinhos mais próximos até a dos dominadores babilônicos e persas, no tempo exílico, e gregos e romanos, no pós-exílio.[153] É claro que, com um bom esforço, os israelenses de Tel Aviv podem entender o texto bíblico, assim como nós, brasileiros, somos capazes de compreender o português arcaico dos poemas de Gil Vicente ou de Camões.



Estela de Davi, descoberta em Tel-Dã, com destaque na frase: “casa de Davi” (בית־דוד, *bēṯ dāwiḏ*). Museu de Israel, Jerusalém, Israel (© Oren Rozen/Wikimedia Commons).

O que é a língua hebraica? Vamos começar recorrendo à sua classificação linguística. O hebraico faz parte da família das línguas *semíticas*, que, por sua vez, faz parte da superfamília de línguas afro-asiáticas. Dentro da família semítica, temos duas ramificações: a oriental e a ocidental. A língua acadiana praticada pelos mesopotâmicos é o único exemplar de uma língua semítica do ramo oriental. Já a língua semítica do ramo ocidental engloba o semítico árabe (língua sobre a qual se desenvolveu a religião e a cultura islâmica), sul (inclui algumas línguas árabes e também etíopes) e noroeste. É dentro da divisão semítica noroeste que está localizada a língua hebraica e aramaica.[154]

Uma das maiores ironias na ciência paleográfica é o fato de termos várias inscrições em hebraico de épocas anteriores e contemporâneas à redação do texto bíblico, mas não o texto bíblico propriamente dito. Todos os manuscritos da Bíblia Hebraica, pelo menos os que temos à disposição, são

cópias produzidas em tempos posteriores ao fim do Antigo Testamento, distantes das épocas em que foram originalmente redigidos. Como afirmam Waltke e O'Connor, "O material linguístico extrabíblico é principalmente epigráfico, quer dizer, textos escritos sobre materiais rígidos (cerâmica, pedras, paredes etc.). Os textos epigráficos do território israelita estão escritos em hebraico, numa forma de língua que pode ser chamada de *hebraico inscricional*".[155]

Podemos, segundo a obra de Gesenius, dividir a evolução do hebraico bíblico em dois momentos. O primeiro constitui-se no *hebraico usado até o exílio babilônico*, quando já havia registrado grande parte do Pentateuco e outros livros, a saber, Josué, Juízes, Samuel, Reis, parte dos Salmos e de Provérbios, Amós, Oseias, proto-Isaías (1—39), Miqueias, Naum, Zacarias, Habacuque, Obadias, Jeremias, Ezequiel e o deutero-Isaías (40—66). O segundo momento, já no período pós-exílico, apresenta um *hebraico com influência das línguas dos povos dominadores*, principalmente do aramaico. Nesse período, o povo que voltara do exílio já havia adotado o aramaico como língua cotidiana, enquanto o hebraico permaneceu como a língua da prática religiosa e da tradição. Também é nessa época que vemos um uso hebraizado da língua aramaica.[156]

De acordo com as contas mais conservadoras, o Antigo Testamento teria sido redigido dentro do intervalo de 1400 a.C.-400 a.C. Entretanto, em todo esse período, que compreende um milênio, a única forma de propagação do texto era a cópia manual dos textos autógrafos. Uma vez que nem textos nem evidências escriturísticas do tempo do Antigo Testamento estão disponíveis, seja de um hebraico mais arcaico como o de Êxodo 15 ou Juízes 5, seja de um hebraico mais recente, como o dos textos de Crônicas ou Daniel, é preciso fazer uma rápida investigação da época posterior ao período do Antigo Testamento a fim de se traçar uma linha histórica dos manuscritos e do desenvolvimento da própria língua e dos textos hebraicos.

A transmissão do texto do Antigo Testamento se deu basicamente em quatro momentos distintos:[157]

1. Antes de 300 a.C.: período do qual praticamente não há evidência textual;
2. 300 a.C.-135 d.C.: período da evidência textual mais antiga até a revolta de Bar Kokhba;
3. 135-1000: período de maior atividade dos massoretas;

4. 1000-1450: período que termina com a invenção da imprensa no Ocidente por Gutemberg.

Analisaremos cada divisão para vermos em detalhes como se deu o processo de transmissão do texto hebraico.

A transmissão textual anterior ao ano 300 a.C.

Não há qualquer evidência direta de textos transmitidos antes de 300 a.C. Em 1979, fora dos muros da cidade velha de Jerusalém, foram descobertos dois pequenos pergaminhos de prata contendo o texto de Números 6:24-26. No entanto, os estudiosos não consideram esse achado uma evidência de transmissão do texto bíblico, uma vez que os artefatos provavelmente foram usados como amuletos de sorte.[158]

Embora não restem evidências materiais desses documentos, esse primeiro momento foi o período em que o judaísmo chegou a suas principais conclusões em termos de reconhecimento da autoridade do texto. Nessa época houve uma intensa difusão dos documentos bíblicos por meio de processos manuais. Tais documentos eram divulgados nas comunidades judaicas ao mesmo tempo que eram aceitos como autoritativos. Talvez, como apontam Brotzman e Tully, várias cópias de um mesmo documento ou livro possam ter sido difundidas ao mesmo tempo, e coube principalmente à comunidade, junto com os seus notáveis, selecionar as “melhores cópias”. De acordo com Emanuel Tov, esse processo de transmissão concomitante provavelmente ocorreu com cópias de Josué, Ezequiel e Jeremias. No caso específico de Jeremias, as diferenças entre o Texto Massorético e a Septuaginta podem ser explicadas por essa variedade de famílias e tradições de cópias.[159] A tônica desse período está na variedade de textos e de tradições dos textos bíblicos.

O tipo de escrita desse período foi o paleo-hebraico. Além da forma arcaica do hebraico, o texto era consonantal, e cada palavra provavelmente era separada da outra pelo uso de pontos.[160] Evidências indicam que essa forma de escrita arcaica foi utilizada pelo menos até o final desse período, sendo substituída pela caligrafia quadrática (ou aramaica) comum atualmente. Isso significa que, durante essa primeira etapa, também houve um processo de redação e revisão do texto para adequá-lo à nova escrita. Além disso, é muito possível terem sido feitas revisões gramaticais com o passar do tempo,

as quais não alteraram o conteúdo da mensagem da Bíblia Hebraica.

Quanto ao material da escrita, nesse período os textos foram registrados e copiados em papiros ou em pergaminho. Cada livro era escrito em um único rolo. A extensão desses rolos variava de 5 a 44 metros, espaço suficiente para conter um livro inteiro.

A transmissão textual de 300 a.C. a 135 d.C.

A revolta de Bar Kokhba, terminada em 135, a última empreendida pelos judeus contra os romanos, é um marco importante, pois, após esse período, o texto bíblico ganha relativa estabilidade. Isso pode ser comprovado pelo fato de que, diferentemente do período anterior, dispomos de evidências materiais que apontam para um texto pouco alterado.

Foi dentro desse período que ocorreu a maior inovação no processo de transmissão da Bíblia Hebraica: sua tradução para o vernáculo grego, conhecida como Septuaginta, sobre a qual falaremos mais adiante neste capítulo. Outro documento importante que vale a pena mencionar é o *Pentateuco Samaritano* (𐤔𐤌𐤓), criado pelos samaritanos, os quais estabeleceram uma forma de culto a Yahweh no Monte Ebal e Gerizim (cf. João 4:20). Essa forma alternativa ao judaísmo centrado em Jerusalém aceitava apenas a Torá como livro autoritativo. O hebraico do Pentateuco Samaritano foi mudado, e as ênfases teológicas também foram alteradas de acordo com as convicções dos samaritanos.

Ao lado da Septuaginta, outra produção literária de destaque desse tempo foi a encontrada no complexo de ruínas chamado Khirbet Cumrã, localizado na região ocidental do Mar Morto, a doze quilômetros da cidade de Jericó. Hoje, esse complexo está situado em um local inóspito, uma das áreas mais baixas da Terra. Nessa região, há mais de dois mil anos floresceu uma comunidade religiosa ascética e sectária que produziu uma diversa gama de documentos.[161] Dentro desses manuscritos — muitos deles fragmentados pelo tempo — temos porções de textos de todos os livros da Bíblia Hebraica (alguns completos, como Isaías, por exemplo), com exceção do livro de Ester.[162] Há ainda citações e obras baseadas no Pentateuco, nos Livros Proféticos e nos Escritos, bem como a presença de alguns apócrifos (Tobit e Eclesiástico) e literatura pseudepígrafa.

Essa coleção de escritos, que data de 200 a.C. a 135 d.C., começou a ser descoberta no ano de 1947, quando um jovem beduíno chamado Muhammad

edh-Dhib encontrou, por acidente, alguns vasos contendo porções do grande *corpus* do que veio a ser chamado de Manuscritos do Mar Morto. O trabalho arqueológico em torno dos Manuscritos se prolongou até o ano de 1967, à medida que mais textos foram descobertos e publicados. Os MMM são os manuscritos bíblicos mais antigos encontrado até hoje. São importantes na análise comparativa entre o Texto Massorético e a Septuaginta, pois representam tradições de textos diferentes das preservadas pelos massoretas, usadas na tradução para o grego. Essa é uma evidência clara de que o Antigo Testamento teve várias formas de transmissão e também diversos desenvolvimentos intrínsecos.[163]



Trecho do rolo de Isaías encontrado em Cumrã. Museu de Israel, Jerusalém, Israel (© Dead Sea Scrolls Digital Project).

Uma última evidência escritural desse período são os manuscritos achados próximos a Wadi Marabba‘at, ao sul de Cumrã. Datam da revolta de Bar Kokhba e apresentam um texto hebraico que, de maneira geral, concorda com o texto da tradição massorética. Esse texto ganhou um *status* autoritativo a partir de sua redação e transmissão, prováveis frutos de uma seleção cuidadosa feita pelos fariseus e escribas. Podemos considerá-lo proto-massorético, pois seria a base para toda a empreitada dos massoretas na Idade Média.[164]

A transmissão textual de 135 a 1000

De acordo com Brotzman e Tully, a partir do “Período finalizado em 135, houve um movimento plural para a adoção de um texto padrão dentro dos círculos dos escribas judaicos”.[165] Para a melhor análise desse período tão importante, podemos dividi-lo em duas fases. A primeira, inicia-se em 135 e vai até cerca de 500, sendo chamada *período talmúdico*. Dentro dessa primeira fase, foi produzido o documento mais importante da tradição rabínica judaica, o Talmude (תלמוד). Ele consiste na coleção de ensinos dos rabinos divididos em duas partes: a *Mishná* (משנה) — uma coletânea de ensinos orais da Torá produzida pelos rabinos tanaítas (séculos I a III), constituída de um conjunto de registros nos quais o texto bíblico é intensamente comentado e discutido, refletindo as linhas de interpretação presentes no judaísmo de então — e a *Gemará* (גמרא), que é o comentário da *Mishná* e a base de todos os códigos da lei rabínica. O Talmude recebe um nome dependendo de onde foi redigido: Talmude Palestino ou Talmude Babilônico. Ele versa sobre inúmeros assuntos que fazem parte da vida cotidiana e religiosa dos judeus. As declarações talmúdicas podem ser classificadas em *Halaká* (הלכה) e *Hagadá* (הגדה). A primeira está relacionada às questões da prática da Torá, ao passo que a segunda relaciona-se maiormente com exegese, hermenêutica e ensino no campo mais amplo da ética e da história judaica.[166]

A segunda etapa abrange os anos entre 500 e 1000 e é chamada de *período massorético*. É nesse momento que um grupo de escribas profissionais da Idade Média, chamados de *massoretas*, criam uma série de mecanismos para a transmissão do texto sagrado.[167] A denominação *massorético* deve-se ao trabalho desses estudiosos, que produziram extensos aparatos críticos dispostos ao redor do corpo do texto hebraico — chamados *massorá* — para guiar a leitura e o estudo.[168] Desde as evidências epigráficas mais antigas, percebemos que a língua hebraica sempre foi uma língua consonantal, de acordo com as próprias características das línguas semíticas.[169] Como não poderia deixar de ser, o próprio texto bíblico foi escrito como texto consonantal, tal como pode ser visto nos MMM. De acordo com Brotzman e Tully, “Os massoretas foram tão cuidadosos transmissores do texto que criaram um sistema para preservar a leitura oral que havia sido transmitida a eles e de assegurar que o texto foi copiado com absoluta precisão”.[170]



Página do Códice de Alepo (século X) contendo os Profetas Menores. Museu de Israel, Jerusalém, Israel (© Wikimedia Commons).

Esse texto foi aperfeiçoado por volta dos séculos IX-X, substituindo pouco a pouco outras tradições textuais.[171] Os principais manuscritos da Bíblia Hebraica que temos à disposição hoje, comumente chamados de *Texto Massorético* (TM ou 𝔐), são fruto do labor dos massoretas. O TM não é um texto único, mas sim um grupo de manuscritos com características semelhantes.[172] O *Codex Aleppo* (A), produzido por volta de 930, é uma edição do TM que representa muito bem o esforço de padronização dos massoretas.

A transmissão textual de 1000 a 1450

A partir do ano 1000, quando o trabalho dos massoretas foi finalizado, o Texto Massorético, que se tornou o texto padrão, passou a ser transmitido de forma estável. A vocalização, a acentuação e as notas massoréticas foram mantidas nas edições posteriores em forma de códice. O *Codex leningradensis* (L), datado de 1008 e escrito sobre pergaminho, é a mais antiga versão da Bíblia Hebraica completa que temos à disposição. Esse importante códice, junto com o *Codex Aleppo*, tornou-se a base textual para as edições críticas de hoje: *Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)* e a *Biblia*

Hebraica Quinta (BHQ). Os manuscritos hebraicos posteriores a essa época não possuem alterações sensíveis em relação a A e L.

O fim dessa última fase de transmissão é marcado pela invenção da prensa com tipos móveis por Johannes Gutemberg em 1450.[173] A invenção da imprensa ocidental se transformou na maior revolução em termos de transmissão do texto bíblico em mais de dois milênios e meio de história. Assim, eventuais erros, comuns na cópia manual, foram praticamente eliminados.

Quando Deus falou em grego

A civilização grega é o berço dos elementos culturais axiais da civilização ocidental. Desde os grandes épicos de Homero, passando pelas obras filosóficas de Platão e chegando até as obras cristãs dos Pais Apostólicos, a literatura produzida em grego serviu de grande alicerce para a construção das civilizações oriental e ocidental. Digno de nota é que o cristianismo encontrou um lugar muito cômodo e valioso dentro desse caldo cultural. Foi exatamente na língua dos gregos que o mais importante documento do cristianismo, a saber, o Novo Testamento, foi originalmente escrito. E não somente isso. No contexto do helenismo, a mais importante tradução da Bíblia Hebraica foi produzida: a Septuaginta (LXX). Mas por que no idioma grego? Antes de respondermos a essa questão, outra se faz necessária: o que é a língua grega? Responderemos a essa questão contando a história da língua grega, história esta que se confunde com a própria história da civilização ocidental. Sem compreender a história da língua grega, entenderemos pouco acerca dos motivos que levaram os apóstolos e seus auxiliares a escrever seus evangelhos, cartas e documentos nesse idioma. Essa narrativa histórica é baseada em uma abordagem diacrônica do desenvolvimento da língua grega (grego *koine*), desde o estágio mais primitivo até o seu uso nos tempos de Jesus e dos apóstolos. Sobre a razão de o grego ter sido escolhido em detrimento das demais línguas, tal resposta também pode ser encontrada na análise histórica do período helenístico.

A língua grega faz parte da família linguística das indo-europeias (região que se estende desde a Europa até partes da Ásia). Nessa família, podemos incluir, além do grego, línguas como latim, português, inglês, russo e até línguas persas faladas no norte da Índia, bem como a maioria das línguas

europeias da atualidade. Afirmar que o grego faz parte da família das línguas indo-europeias implica que todas as línguas que fazem parte dessa família linguística têm um idioma ancestral em comum. Embora não saibamos qual seja, ele é designado como protoindo-europeu, cujo uso hipotético seria anterior ao século XIV a.C.[174]

Dentre as línguas indo-europeias, o grego é a mais antiga a ser registrada. As primeiras evidências escritas descobertas pelos arqueólogos são as plaquetas de argila gravadas com um tipo de escrita chamada *Linear B* ou *miceno*, datadas dos séculos XIV-XIII a.C., e decifrada por Michael Ventris em 1952. Foram descobertas nos palácios de Cnossos, na ilha de Creta, e em Pilos, Micenas, Tirinto e Tebas, na parte continental da Grécia. Essa escrita antiga e rudimentar não era alfabética, mas silábica, em que cada consoante tinha um som silábico.[175]



Tablete de argila com inscrições na escrita Linear B. Museu Britânico, Londres, Inglaterra (© BritishMuseum.org).

A partir de 1000 a.C., iniciou-se o chamado Período Clássico, também chamado de Era dos Dialetos. Nesse período, que se estende até 330 a.C., os diversos povos e cidades-estados (*pólis*) que viriam a formar o Império Greco-Macedônico, utilizavam diferentes dialetos. Alguns estudiosos listam a existência de quase vinte dialetos,[176] mas não há registro escrito da maioria delas. Entre os dialetos gregos há cinco considerados mais importantes:[177]

1. **Dórico ou grego ocidental**: dialeto falado pela maioria dos inimigos de Atenas na Guerra do Peloponeso (Rodes, Creta, Cária, Sicília, Dórida, Itália Meridional ou Grande Grécia). Empregado na literatura e na poesia

lírica coral.

2. **Arcádio-cipriota**: embora não haja registro documental desse dialeto, é considerado a forma mais próxima do que seria o grego primitivo.
3. **Eólico**: falado na Tessália, Beócia, Lesbos e nas colônias eólicas da Ásia Menor.
4. **Ático-jônico**: trata-se do dialeto mais importante, pois era o falado em Atenas no período de maior esplendor literário (500-300 a.C.).[178] Foi nesse dialeto que foram escritas as principais obras de Homero e dos grandes filósofos. A partir da expansão do helenismo com Alexandre, o Grande, uma forma popular do ático-jônico começou a ser usada coma língua franca em todo mundo mediterrâneo: o dialeto *koinē* (κοινή διάλεκτος, *koinē dialektos*). [179, 180] Embora a gramática e a sintaxe pouco mudaram em relação ao ático clássico, a grafia e a pronúncia das palavras sofreram sensíveis modificações.[181]
5. **Grego bizantino ou constantinopolitano**: era o grego falado no sacro Império Romano Oriental (com sede em Constantinopla) até a sua queda pelas mãos dos turcos-otomanos, em 1453. É o grego usado de forma litúrgica ainda hoje pela Igreja Ortodoxa Grega e se constituiu como base para a reformulação da língua grega moderna.

Analisando diacronicamente o desenvolvimento da língua grega, Rega e Bergmann nos oferecem uma divisão por períodos históricos:[182]

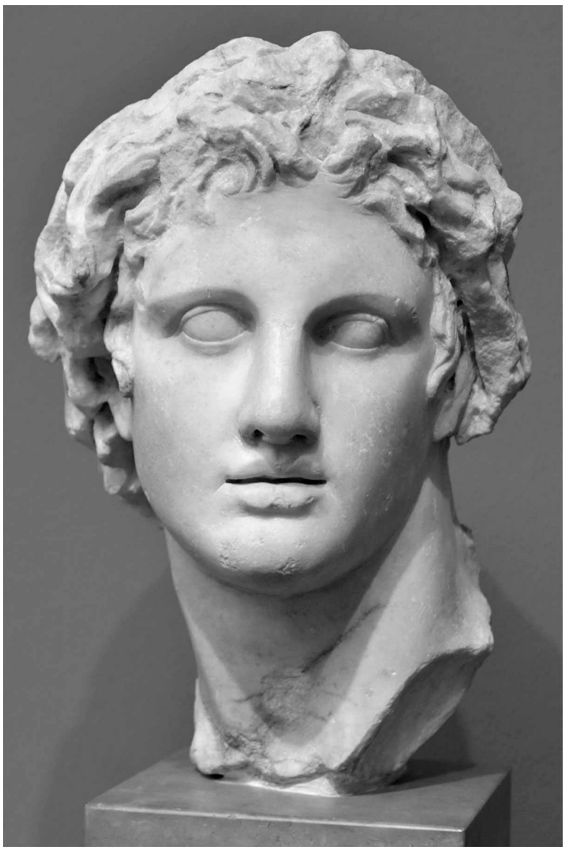
- **Formativo** (séculos XIV-VIII a.C.): período de formação dos principais dialetos (ocidental, eólico e o ático-jônico);
- **Clássico** (séculos VIII-II a.C.): período em que floresceram a maioria das obras clássicas gregas, a começar pelos textos de Homero, seguidos pelos grandes pensadores como Hesíodo (ca. 750-650 a.C.), Heródoto (485?-420 a.C.) e Platão (428/42-348/347 a.C.);
- **Helenístico** (também chamado *koinē*, 330 a.C.-330 d.C.): período que se inicia com o avanço do domínio do Império Greco-Macedônico, capitaneado por Alexandre, o Grande. Nessa época, o grego ático passou a ser falado na sua forma mais corriqueira, estabelecendo-se como língua franca dentro dos domínios do Império;
- **Bizantino** (século IV até 1453): período a partir da divisão do

Império Romano entre ocidente (sede em Roma) e oriente (sede em Constantinopla, também chamada de Bizâncio). Nesse período aconteceu a redação da maioria dos grandes manuscritos do Novo Testamento e a produção das obras dos Pais Apostólicos e demais teólogos da igreja em língua grega (grego bizantino). O fim abrupto desse período se deu com a queda de Constantinopla em 1453;

- **Moderno**: é o período posterior à queda de Constantinopla.[183] A partir de então, a língua grega foi mantida a despeito do domínio turco-otomano ao longo dos séculos. Hoje em dia, o uso do grego moderno tem dois níveis. O primeiro é o chamado literário (καθαρεύσα, *kathareusa*, "purificador"). É a forma literária que parte da tentativa de ressuscitar, de forma artificial, o grego ático.[184] O segundo nível é chamado de grego demótico (δημοτική, *demotikē*, "popular"), falado no dia a dia na Grécia.

O grego koinē como língua franca (de 330 a.C. a 330 d.C.)

O Império Medo-Persa floresceu dominando uma grande porção de terra que se estendia sobre o que hoje é o Oriente Médio. Entretanto, do outro lado do Mar Mediterrâneo, as cidades-estados gregas foram unificadas por Felipe II da Macedônia (cerca de 338 a.C.). O poder grego foi ganhando proporções cada vez maiores até que Alexandre III, também chamado de "o Grande" — aquele a quem Daniel se refere como o "bode peludo" (Daniel 8:21) — venceu definitivamente Dario III em 330 a.C., e assumiu o trono em 336 a.C. Logo, com o fim do Império Persa, emergiu na história o Império Greco-Macedônico. Alexandre e seus sucessores teriam influência direta sobre a história dos judeus pelos próximos duzentos anos.



Busto de Alexandre, o Grande (século III a.C.). Ny Carlsberg Glyptotek, Copenhagen, Dinamarca (© Richard Mortel/Wikimedia Commons).

Os judeus se viram sob o domínio de Alexandre em 331 a.C. Seguindo os moldes do domínio persa, aos judeus foi permitido o exercício de certa liberdade que atingia basicamente a religião e forma de governo. Dentro desse período histórico, as comunidades que não retornaram à Palestina depois da permissão de Ciro começaram a desenvolver vários centros judaicos em cidades recém-criadas por Alexandre, como por exemplo, Alexandria. Essa cidade é importante tanto pela presença de uma numerosa comunidade judaica, como pela presença posterior de uma comunidade relevante de cristãos.

A vida de Alexandre, o Grande foi breve. De acordo com Blomberg, “Em apenas treze anos (de 336 a.C. a 323 a.C.) ele conquistou e controlou virtualmente todo o Império Persa, mais alguns territórios que antes não estavam sob o seu controle. Seu domínio se estendia da Grécia à Índia, do sul da Rússia ao norte da África”.[185] Depois de chegar às portas das Índias, ele

morreu em 323 a.C., com apenas 33 anos de idade. Como o seu filho, herdeiro natural ao trono, não havia nascido, o Império foi dividido entre os quatro generais mais importantes, chamados *diádocos* (διάδοχοι, *diadochoi*, "sucessores"). Grosso modo, a Cassandro coube a região da Macedônia, a maior parte da Grécia e partes da Trácia. Lisímaco ficou com a Lídia, a Jônia, a Frígia e outras partes da região que hoje é a Turquia. Selêuco dominou sobre o que hoje é o Irã, o Iraque, a Síria e partes da Ásia Central. Finalmente, Ptolomeu herdou o domínio sobre o Egito e regiões adjacentes.

A despeito de todas as ações militares de Alexandre, o Grande, o maior legado que ele deixou foi o processo de helenização. Aliás, não seria incorreto dizer que esse processo foi um instrumento da política expansionista da Grécia. A helenização dos povos conquistados por Alexandre não significou a erradicação completa da cultura dos povos e nações dominados. Pelo contrário. A tentativa bem-sucedida consistiu em formar um amálgama entre a cultura local e a cultura grega para que, gradualmente, os povos das nações se "tornassem como" os gregos. Numa linguagem de hoje, poderíamos comparar a estratégia à ideia de *soft power*.[186] No primeiro estágio, a difusão da língua grega era importante, pois era o primeiro contato das elites locais com o modo de ser grego.[187] Uma vez aprendida a língua, estabelecia-se uma forma mais efetiva de dominação, cujos estágios subsequentes envolviam a difusão e a implantação das práticas e dos costumes dos gregos até que se chegasse a um estado de ordem e *unidade* (ὁμόνοια, *homonoia*) por meio da *comunidade* (κοινωνία, *koinōnia*) do mundo helenístico em separação ao mundo bárbaro.[188]

A influência da cultura grega foi se espalhando de tal modo por todos os domínios de Alexandre que até os judeus, por diversas vezes, se viram em situações em que assimilaram vários aspectos da cultura grega.[189] Dentro dessa seara, é inegável a importância da propagação do grego como língua franca. De acordo com Blomberg,

> Sem dúvida, o resultado mais penetrante das conquistas de Alexandre foi a expansão da língua grega. Todos aqueles que eram obrigados a tratar com os soldados e os comerciantes gregos, estabelecidos em todo aglomerado urbano, precisavam aprender um pouco de língua grega. Desenvolveu-se uma forma simplificada do grego ático (ateniense), hoje conhecida simplesmente como grego helenístico. Este era menos rebuscado e de menor precisão semântica do que seus antecessores clássicos. O grego dos tempos

> do Novo Testamento ficou conhecido como *koinē* (termo grego para "comum") e refletia o que os romanos chamavam de *lingua franca*. Assim, muitos judeus da Palestina, mesmo por volta do século I, podiam muito bem ser ao menos razoavelmente trilíngues, com algum conhecimento do hebraico (com certeza limitado ao uso da literatura religiosa); do aramaico, com seu vernáculo comum; e do grego, como a língua dos negócios, do comércio e das relações com as autoridades militares e políticas.[190]

Assim, podemos perceber como o grego *koinē* foi um instrumento fundamental para que o Império Grego-Macedônico pudesse, por meio da empreitada expansionista de Alexandre, o Grande, manter o controle político e cultural dos povos dominados. Por fim, um exemplo claro desse poderio está relacionado ao uso do grego como língua franca mesmo depois que o Império Romano veio a substituir o Grego-Macedônico como poder hegemônico na virada da era cristã. Basta notar que os autores neotestamentários escreveram em grego, e não em latim. E esse domínio do *koinē* se estendeu até pelo menos os três primeiros séculos da era cristã, sendo, a partir de então, gradualmente substituído pelo latim no mundo ocidental e mantido como tal no Império Bizantino.

O uso do *koinē* dentro do mundo mediterrâneo se arrastou até meados do século IV, alcançando o auge entre os séculos I a.C. e I d.C., período em que todos os livros do Novo Testamento foram escritos.[191] Alguns estudiosos consideram o *koinē*, o grego usado no Novo Testamento, como uma forma segregada e inferior ao grego ático, do qual se derivou. Entretanto, a despeito de todas as diferenças entre os dois tipos de grego,[192] vem ganhando força uma opinião majoritária entre os especialistas de que o *koinē* não era uma contaminação do grego clássico literário, mas sim o mesmo grego ático a serviço das massas, ou seja, o grego ático "das ruas".[193] Frederico Lourenço, ao analisar o emprego do grego *koinē* no Novo Testamento, afirma:

> Um mal-entendido que convém desde já esclarecer é a suposição, errônea (repetida por biblistas que desconhecem a forma como atualmente se encara a história da língua grega em âmbito da filologia clássica), de que o grego em que foi escrito o Novo Testamento é um grego diferente da língua que foi utilizada (a título de exemplo) por Aristóteles, Platão ou Xenofonte. Não é. A língua que escreveram Mateus, Marcos, Lucas e João é a mesma dos autores helênicos anteriores (e posteriores). É grego.[194]

Por fim, de acordo com Lourenço, o que de fato distingue o grego clássico do *koinē* está relacionado à intenção do seu uso por parte dos autores. Se por um lado Platão escreve suas obras com um grau de complexidade gramatical muito acima do que a maior parte dos gregos poderia entender, os autores no Novo Testamento partem de uma motivação contrária: seus textos deveriam ser de fácil leitura para alcançar a quantidade maior de pessoas espalhadas pelo mundo mediterrâneo do século I. Portanto, "O grego dos Evangelhos não é tanto, como em tempos se dizia de forma depreciativa, um grego de 'língua comum' (*koinē*), mas sim um grego perfeitamente normal. Claro, simples, despretensioso".[195]

A Septuaginta (LXX ou 𝔊)

A Septuaginta é a versão grega das escrituras judaicas, provavelmente, a primeira tradução do texto hebraico para uma língua estrangeira. Durante muito tempo, desde o período interbíblico até o período dos Pais Apostólicos, essa versão foi extensivamente utilizada. Sua autoridade foi reconhecida como semelhante ao próprio texto hebraico, não somente pelos judeus, mas também pelos cristãos nos três séculos iniciais da Era Cristã, quando paulatinamente o grego foi substituído pelo latim dentro da tradição cristã católica.

É difícil ponderar quando exatamente essa versão para o grego foi produzida. O mito mais famoso sobre o nascimento da LXX está registrado na carta de Aristeu (200 a.C. — 80 d.C.). Nesse documento, originalmente chamado de "Aristeu a Filócrato", é narrada uma história miraculosa sobre a ocasião e o processo de tradução da LXX.[196] De acordo com o mito, o rei Ptolomeu II Filadelfo, do Egito, interessado em ter um exemplar das Escrituras judaicas na grande biblioteca de Alexandria, patrocinou a empreitada enviando o seu bibliotecário Demétrio de Falero para uma missão na Palestina. Aristeu, pretenso autor desse documento, testemunhou o tal comissionamento real. Por meio de Demétrio, o rei enviou uma correspondência a Eleazar, sumo sacerdote em Jerusalém, para que mandasse à Alexandria um grupo de notáveis junto com uma cópia da Bíblia Hebraica para que eles pudessem traduzi-la. Em troca, o rei destinaria recursos ao Templo e libertaria da escravidão mais de 120 mil judeus. Chegando a Alexandria, o grupo, composto por setenta e dois notáveis — seis de cada tribo — foi recebido com toda a pompa e conduzido cada qual à sua cela,

onde traduziram o texto sagrado. Depois de exatos setenta e dois dias, os setenta e dois sábios terminaram suas traduções que, quando comparadas, eram *ipsis literis* iguais. Assim, Demétrio leu em voz alta o resultado da tradução para a comunidade judaica de Alexandria, que o recebeu como escritura e fez cópias para o uso religioso, ou seja, leitura na sinagoga, com a declaração de anátema sobre qualquer tipo de alteração no texto "aprovado".[197] A própria denominação LXX vem da palavra "setenta" no grego, referência a esses setenta e dois sábios.

Com base no mito de Aristeu, que parece ser a versão mais completa do relato da formação da LXX, outros vão trazer versões mais condensadas, como Filo de Alexandria em sua obra *Sobre a vida de Moisés*[198] e Flávio Josefo em *Antiguidade dos Judeus*.[199] Outro relato que vale mencionar está relacionado à citação de Aristóbulo — provavelmente o preceptor de Ptolomeu II — feito por Eusébio de Cesareia, na qual registra que poetas gregos, como Homero e Hesíodo, e filósofos, como Pitágoras, Sócrates e Platão, assimilaram muitas ideias de Moisés por meio das traduções já existentes do Pentateuco para a língua grega,[200] e que Demétrio de Falero capitaneou esforços para uma tradução completa da legislação judaica nos tempos de Ptolomeu.[201]

Já é consenso na academia que o mito descrito na carta de Aristeu nem é verdadeiro nem foi escrito no período em que os fatos narrados aconteceram. Esse documento pseudepigráfico foi produzido provavelmente em meados do século II a.C., para, por um lado, defender a prática do judaísmo e, por outro, legitimar o uso da tradução grega da Escritura Hebraica. O contexto histórico da helenização ajuda a explicar o porquê disso. Estamos falando de comunidades judaicas que, no período pós-exílico, estabeleceram-se em centros cosmopolitas de fala grega, como Alexandria, por exemplo, que teve uma comunidade numerosa de judeus. Esses judeus já haviam assimilado a cultura grega e era necessário que, para a prática de sua religião, os escritos originalmente em hebraico fossem traduzidos para o grego, uma vez que já não mais dominavam o hebraico. É dentro desse contexto que a carta de Aristeu foi escrita, a fim de igualar, em termos de legitimidade e aceitação, o uso da LXX junto com o texto original.

Embora o mito miraculoso de Aristeu não tenha apoio histórico como um todo, Jobes e Silva oferecem alguns pontos em que o relato da tradução da LXX encontra-se com a realidade. Em primeiro lugar, documentos religiosos

importantes do judaísmo, como a Torá, deveriam ter sido traduzidos primeiramente para fins religiosos. Aliás, antes mesmo do período helenista (330 a.C.-330 d.C.), papiros achados na região de Elefantina, no Egito, já mostram a presença de grupos judaicos vivendo lá por volta de 495 a.C. Então, seria factual que já no século III a.C., na época de Ptolomeu Filadelfo, pelo menos a Torá já tivesse sido traduzida para o grego, ato seguido pela tradução dos demais livros proféticos e escritos da *Tanakh*.[202] Outro fato interessante está relacionado ao número de setenta e dois (ou setenta, segundo variações da tradição).[203] De acordo com os textos de Êxodo 24:1-2,9-11 e Números 11:10-25, setenta anciãos teriam tido um encontro com Deus e recebido o seu Espírito. Nesse sentido, a tradução dos Setenta seria algo também divinamente inspirado, como foram as Escrituras Hebraicas, principalmente a Torá.

Mas, afinal, a LXX foi ou não uma tradução inédita? Será que outras traduções precederam o texto alexandrino? Existem duas posições divergentes na academia. A primeira, que se faz representar pelo hebraísta Paul Kahle, é que existiriam várias traduções parciais do texto hebraico para o grego que precederam o texto da LXX.[204] A segunda posição é representada pelo pensamento de Paul de Lagarde que, no século XIX, defendeu a ideia de haver apenas uma tradução inicial do texto hebraico para o grego por trás da LXX, que se chamaria *proto-Septuaginta*, ou *grego antigo*.[205] Como não há um testemunho assertivo sobre a origem da tradução da LXX nos autores posteriores à carta de Aristeu, permanece incógnita a real ocasião histórica para a feitura dessa versão que seria adotada não apenas pela comunidade judaica alexandrina, mas também pelos cristãos.

De acordo com Jobes e Silva,

> A LXX, não a Bíblia Hebraica, foi a o primeiro contexto teológico e literário dentro da qual os autores do Novo Testamento e a maioria dos cristãos primitivos trabalharam. Isso não significava que os autores do Novo Testamento eram ignorantes quanto à Bíblia Hebraica ou que eles não a usavam. Mas desde que os autores do Novo Testamento estavam escrevendo em grego, eles naturalmente citariam e aludiriam à versão grega e não à hebraica.[206]

Isso quer dizer que o conhecimento da LXX é fundamental para nos aprofundarmos não somente no texto do Novo Testamento, uma vez que o

seu vocabulário é, em vários trechos, dependente da versão grega, mas também para saber como os autores bíblicos utilizavam os textos sagrados judaicos com o propósito de defender a continuidade da aliança, agora por meio de Jesus, o Messias de Israel. É notável a forma com que os autores do Novo Testamento citaram textos e porções da LXX. São mais de 300 citações que, na sua maioria, seguem muito de perto o texto desta tradução. Além do uso de expressões comuns ao texto veterotestamentário grego como *sabbaton* (σάββατον, sábado) ou *pasa sarx* (πᾶσα σάρξ, lit. toda a carne), existem vários exemplos de citações literais ou quase literais como o texto de Isaías 7:14, comparado à sua citação no texto de Mateus 1:23. Das 15 palavras do texto de Isaías, 14 estão reproduzidas *ipisis literis* na citação de Mateus, com exceção da conjugação do verbo "chamar", conforme o quadro abaixo:

Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσεις (chamarás) τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ (Isaías 7:14, LXX)
A virgem ficará grávida e dará à luz um filho, e o chamará Emanuel.
Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν (chamarão) τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ (Mateus 1:23, NA28)
A virgem ficará grávida e dará à luz um filho, e lhe chamarão Emanuel.

Mesmo no exemplo apresentado, podemos dizer que Mateus adequou o conteúdo da profecia ao contexto de sua narrativa. Se a conjugação "chamarás", na segunda pessoa, faz sentido dentro da forma comunicativa de Yahweh ao profeta Isaías em particular, a conjugação "chamarão" evoca o fato de que muitas outras pessoas chamariam o filho da virgem desta maneira.[207] Ademais, não podemos nos esquecer de que o texto da LXX, como tradução, estava constantemente no alvo de revisões.[208]

Por fim, a compreensão da LXX nos ajuda a entender como o texto hebraico era lido e interpretado em uma época remota, anterior aos testemunhos da tradição judaica posteriores à queda do Templo em 70. A tradução das muitas palavras raras no texto hebraico nos revela como elas eram compreendidas. De acordo com Emanuel Tov, "A Septuaginta é importante como reflexão da antiga exegese bíblica, da cultura judaico-grega e da língua grega".[209]

Podemos chegar à seguinte conclusão: não existe algo que poderíamos chamar de *a Septuaginta.* A edição crítica é um texto que não foi composto em um único momento histórico ou por uma ou poucas mãos. As variações estilísticas e semânticas do extenso texto grego, composto pelos livros canônicos e apócrifos, revelam-nos que o Pentateuco foi o primeiro bloco traduzido, seguido pelos demais livros, esforço empreendido por muitas pessoas ao longo de pelo menos dois séculos. Em suma, o termo "Septuaginta" indica tanto a *tradição original* (ou as várias tradições) da Bíblia Hebraica traduzida para o grego como a coleção de escritos sagrados gregos em sua forma finalmente editada. Na avaliação de Timothy Law, "A tradução da Torá hebraica, a criação da Septuaginta, foi incontestavelmente uma das grandes conquistas culturais de um povo no mundo antigo. Foi seguida pela tradução de inúmeros outros textos hebraicos, incluindo aqueles que se tornaram 'canônicos' e outros que não".[210] Além de demonstrar o quanto os judeus espalhados pela diáspora no mundo mediterrâneo, sobretudo em Alexandria, estavam abertos a certos graus de assimilação e convergência em relação à cultura helênica dominante,[211] a produção da tradução grega da Bíblia Hebraica não apenas abriu a porta histórica para a difusão da cultura e da religião judaica, mas também preparou o caminho para a rápida acomodação dos escritos neotestamentários que se apoiariam sobre o texto grego produzido basicamente nessa época.

Outras traduções gregas

A Septuaginta não permaneceu como o único texto dentro da tradição judaica e cristã. Dentro do contexto judaico primeiramente houve uma série de esforços para revisões e novas traduções. Já havia dentro de alguns círculos judaicos, principalmente os localizados na Palestina, uma certa ressalva e dúvida envolvendo o texto produzido no Egito. O prólogo do livro de Eclesiástico deixa essa suspeita evidente:

> Sois, portanto, convidados a ler com benevolência e atenção e a serdes indulgentes onde, a respeito do esforço de interpretação, parecermos enfraquecer algumas expressões: é que não tem a mesma força, quando se traduz para outra língua, aquilo que é dito originalmente em hebraico; não é só nesse livro, mas a própria Lei, os Profetas e os outros livros têm grande diferença nos originais.[212]

Diante dessa falta de “força” da tradução grega, esforços para se chegar a uma tradução mais próxima foram empreendidos. Outro fator, também não menos importante, está relacionado com o próprio uso — um “sequestro” — da LXX pelo nascente cristianismo, sobretudo em textos messiânicos usados pelos apóstolos e seus sucessores. Isso deixou o texto numa situação não muito cômoda dentro do judaísmo, a partir da era tanaítica em diante. Diferente do entusiasmo da comunidade alexandrina refletida em mitos como o da carta de Aristeu, a tradição posterior vai desmerecer a LXX: “Não devem ser escritas [...] em língua grega. Setenta antigos escreveram a *Torá* para o rei Ptolomeu em grego, e esse dia foi tão ruim para Israel quanto o dia em que o bezerro de ouro foi fabricado, já que a Torá não poderia ser traduzida de maneira adequada”.[213] Diante dessa posterior rejeição da LXX pelo judaísmo, outros esforços em se traduzir o texto hebraico foram empreendidos, sendo os principais as versões de *Áquila*, *Símaco* e *Teodócio*, que, de acordo com Harry Freedman, foram versões feitas por judeus para judeus, uma vez que os cristãos adotaram irreversivelmente para si a LXX.[214]

Versão de Áquila (α)

De acordo com a tradição de Epifânio de Salamina (310-403), Áquila de Sinope, natural da província do Ponto, era parente do imperador Adriano e fora nomeado superintendente da reconstrução do Templo em Jerusalém — em homenagem a Zeus, nos idos de 128.[215] A princípio, ele teria se convertido ao cristianismo e, mais tarde, se tornaria um prosélito com grande interesse pela língua hebraica. Já dentro do judaísmo, foi aluno do rabino tanaíta Akiva ben Joseph (50-135) e, inspirado pelo seu mestre, procurou fazer uma tradução que seguisse a literalidade do texto hebraico (equivalência formal).[216] Sua tradução é considerada a “rival” da LXX mais antiga (ca. 150 a.C.). Um exemplo da discordância, ou variação estilística, entre a LXX e a versão de Áquila está justamente na tradução de Isaías 7:14: enquanto a LXX traduz a palavra hebraica עלמה (*ʿalmāh*) pelo grego παρθένος (*parthenos*), cujo sentido primário é “virgem”, a versão de Áquila traduz como νεανίας (*neanias*), ou seja, “jovem”. Outro exemplo é a tradução do vocábulo hebraico מׁשיח (*māšiyaḥ*), em Salmos 2:2: em vez do χριστός (*christos*, “ungido”) da LXX, Áquila escolheu ἠλειμμένος (*ēleimmenos*). Em ambos os exemplos, há uma tentativa de distanciação dos termos da LXX já assimilados e usados pelos cristãos.[217] Essa versão foi substituindo o uso da

LXX nas sinagogas. Essa tradução oferece um texto que, por vezes, é de difícil leitura, sendo útil mais como auxílio à exegese para aqueles com conhecimento restrito da língua hebraica do que propriamente como tradução.[218]

Versão de Símaco (σ)

Segundo o relato de Jerônimo e Eusébio de Cesareia, Símaco era um judeu ou samaritano ebionita[219] proveniente de Cesareia.[220] Ele fez a sua tradução grega por volta de 170, provavelmente tomando como base a versão de Áquila. Diferente da tendência mais literal de Áquila, Símaco traduz com maior qualidade estilística e leitura mais fluida. Sobre essa tradução, Salvesen diz que a versão do Pentateuco "Combinou o melhor do estilo grego bíblico, admiravelmente claro, a um alto padrão de precisão com relação ao hebraico e à exegese rabínica de seus dias: pode ser descrita como um Targum grego ou como uma LXX tanaítica".[221]

Versão de Teodócio (θ)

Teodócio foi um judeu helenizado que viveu na cidade de Éfeso por volta do século II a.C. De acordo com Jobes e Silva, a versão de Teodócio é especialmente problemática. Ela se alinha mais à tradição de Áquila, oferecendo uma tradução literal, mas com algumas peculiaridades, como, por exemplo, a transliteração em vez da tradução de algumas palavras do hebraico (nomes de animais, plantas, vestimentas e aparatos rituais, bem como outras palavras de significado incerto).[222] Em termos de tradução formal, encontra-se entre a versão de Áquila e a de Símaco.[223] De acordo com Soares, é a que mais se aproxima da versão da LXX, por ser possivelmente uma revisão (chamada de *kaige*-TE)[224] desta, seguindo o texto hebraico, e não propriamente uma nova tradução.[225] O trecho que foi preservado até os nossos dias é o do livro de Daniel, cuja tradução é considerada melhor que a da LXX, estando contido em antigos códices unciais como o *Codex Vaticanus* (B). A edição da LXX de Rahlfs-Hanhart mantém em paralelo tanto o texto da LXX como o seu correspondente na versão de Teodócio.

Héxapla de Orígenes

No final do século II, as comunidades judaicas e cristãs já tinham

disponíveis as quatro principais traduções do texto hebraico para o grego. Entretanto, nos aspectos explorados anteriormente, as versões eram divergentes, desde a metodologia da tradução até as nuances semânticas de palavras e expressões. Houve tentativas de se comparar ou até harmonizar essas diferenças para se chegar mais próximo ao texto original em hebraico. Era o início daquilo que na modernidade chamamos de crítica textual, ou seja, a tentativa de, a partir das cópias manuscritas antigas, reconstruir o texto original.

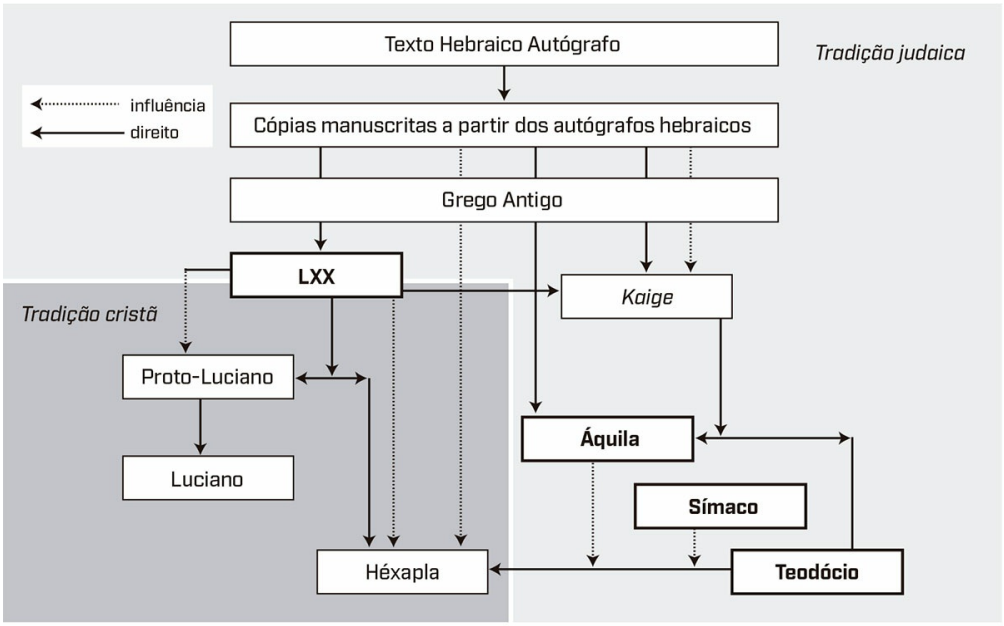
O primeiro que empreendeu essa tarefa foi Orígenes de Alexandria (184-253) em sua *Héxapla*, na metade do século III.[226] Originalmente, a Héxapla foi guardada na Biblioteca de Panfília, em Cesareia, destruída por um incêndio em 638 por ocasião da invasão dos sarracenos. Infelizmente, hoje temos apenas fragmentos dessa monumental obra que consistia, originalmente, em dezesseis volumes com uma quantidade total de páginas que ultrapassava a marca de seis mil.[227] A Héxapla foi um amplo trabalho de edição e colação de textos. Era formada por seis colunas, dispostas uma ao lado do outra, com os textos na seguinte ordem: na primeira coluna, o texto em hebraico; na segunda, uma transliteração em grego do texto em hebraico; na terceira coluna, a versão de Áquila; na quarta, a versão de Símaco; na quinta, a revisão do texto da LXX empreendida pelo próprio Orígenes — foram feitas várias marcas para identificar diferenças, omissões e leituras destoantes do texto em hebraico —; por fim, na sexta coluna, a versão de Teodócio. Podemos avaliar a importância da obra de Orígenes pelo fato de que a versão revista da LXX não demoraria a se tornar a versão oficial da igreja antes da dominância do latim, fato marcado pelo envio de cinquenta cópias da LXX, encomendadas por Constantino I, para as maiores igrejas do Império Romano.[228]

A obra monumental de Orígenes ganhou uma revisão por meio do trabalho de Luciano de Antioquia (240-312), mártir da Igreja. De acordo com Brotzman e Tully, “Essa revisão foi uma atualização estilística de um texto grego existente que não era o texto de Orígenes da quinta coluna da Héxapla”.[229] Provavelmente, Luciano se apoia em um texto grego antigo que convencionou-se chamar de *proto-Luciano.* Luciano tentou trazer o texto grego para mais perto do TM, corrigindo uma série de imprecisões gramaticais e incluindo uma série de auxílios que clarificavam o sentido do texto.

Em suma, podemos esquematizar toda essa história da tradução do texto hebraico para a língua grega separando essa história em quatro estágios:

1. Havia uma versão antiga (grego antigo) do Pentateuco, e esta se tornou a versão sobre a qual os primeiros trabalhos de tradução foram baseados;
2. Havia revisões antigas do texto grego antigo, como a revisão *kaige* e o texto proto-Luciano;
3. Desenvolveram-se traduções e revisões como as de Áquila, Símaco e Teodócio;
4. Orígenes ofereceu uma edição comparativa de todas as versões incluindo a sua própria revisão do texto da LXX.

O esquema a seguir mostra o desenvolvimento das traduções e revisões a partir do texto original em hebraico.[230]



QUANDO O LATIM COMEÇOU A DOMINAR NO OCIDENTE

A supremacia da língua grega durou, no Ocidente, quase o exato intervalo histórico do período helenista, ou seja, de 330 a.C. a 330 d.C. O desuso dessa língua foi observado no Império Romano, chegando ao ponto de se fazer uma nova tradução para o vernáculo, o latim. Embora o latim fosse amplamente utilizado pelos romanos, o grego era empregado como língua franca,

associada ao prestígio que a cultura grega tinha dentro do contexto romano. Entretanto, já na virada dos séculos II-III, a parte ocidental do Império começou a se apegar mais à língua latina. Enquanto isso, a parte oriental, na qual a Grécia estava inserida, mantinha firme sua tradição associada à língua grega. De acordo com Gerald Bray,

> Nos tempos antigos, a tradução do grego para o latim era uma preocupação importante da igreja ocidental. A necessidade de fazer isso bem passou a ser especialmente intensa depois da legalização do cristianismo no século IV, quando a controvérsia tornou desejável padronizar a terminologia teológica tanto quanto possível.[231]

Ainda no contexto do período helenista, a partir do século II, surgiram as primeiras evidências de traduções das Escrituras para o latim. Esses fragmentos consistiam na citação de trechos em latim que parecem ter sido copiados de uma versão já existente e produzidos a partir do texto grego da LXX. De acordo com Metzger, "Durante o século III, várias versões antigas em latim circularam no norte da África e na Europa, incluindo versões distintivas que eram usadas de forma comum na Itália, Gália e Espanha".[232] Essa tradução mais antiga para o latim é conhecida como *vetus latina* (antigo latim).[233] Com a oficialização do cristianismo, as traduções em latim começaram a ganhar mais espaço entre os cristãos. E como aconteceu com o processo de tradução para a língua grega, surgiu a necessidade de uma versão autoritativa para o seu uso nas comunidades espalhadas pelo mundo mediterrâneo ocidental.

A versão mais importante produzida em latim e rapidamente oficializada pela Igreja foi a *Vulgata* (𝔙)de Jerônimo (347-420). Além de versado em latim e em grego, Jerônimo nutria a convicção de que o texto do Antigo Testamento mais acurado seria o texto hebraico (*hebraica veritas*). Após ter se estabelecido na cidade de Belém, na Palestina, ele começou a discutir e a estudar com mais profundidade o texto hebraico com rabinos e professores da lei, tornando-se também proficiente na língua hebraica. Nesse início, o contato com os judeus criou um certo clima de desconfiança em relação ao trabalho de tradução de Jerônimo. Além se de apoiar no texto em hebraico, a tradução da Vulgata também se baseou na revisão de Jerônimo sobre o Saltério na *vetus latina* (*psalterium romanum*) e na Héxapla (*psalteroum gallicanum*).[234] Mas é devido à sua formação multilinguística que a tradução empreendida por Jerônimo de 390 a 405, a Vulgata — que significa

“comum”, expressando seu grau de popularidade — foi não somente a mais nova tradução latina com base no texto hebraico, como também, dentro de alguns séculos, suplantou a *vetus latina*, estabelecendo-se como a tradução mais utilizada dentro da cristandade ocidental na virada do século XIII para o XIV. Entretanto, o status oficial só foi alcançado no Concílio de Trento em 1546, quando a Vulgata passou a ser a versão oficial do Catolicismo Romano.

Tov avalia a importância da Vulgata nos seguintes termos:

> A 𝔳 é importante para a história da exegese da Bíblia, especialmente quando comparada com os comentários de Jerônimo sobre os Profetas Menores, Isaías e Jeremias, entre 406 e 420 EC. Nesses comentários, Jerônimo muitas vezes permitia a si mesmo se desviar da sua tradução mais antiga. Os comentários, bem como a tradução, mostram que Jerônimo não se baseou exclusivamente no 𝔐, mas foi muitas vezes guiado pela exegese da 𝔊, de Símaco, de Áquila, e do *kaige*-Te.[235]

Diferente do processo de tradução da Septuaginta, a Vulgata é fruto do trabalho de apenas uma pessoa, o próprio Jerônimo. Ele se baseou principalmente no TM, mas usou todas as versões em grego e em latim disponíveis para produzir uma tradução padrão para a língua latina. Jerônimo deixou registrado não apenas o produto final, a tradução para o latim, mas também a metodologia e a filosofia de seu trabalho. Embora a tradução do Antigo Testamento tenha se baseado no texto hebraico, Jerônimo traduziu as partes que considerava cristológicas com a devida ênfase teológica que favorecesse essa conexão.

LÍNGUAS ORIGINAIS, PARA QUÊ?

Victor Fontana, meu amigo, fez uma comparação que achei bem útil e parafraseio aqui: conhecer as línguas originais da Bíblia, a saber, o hebraico, aramaico e grego (e por que não o latim?) é como assistir a um filme em um aparelho de televisão de última geração. É claro que o conhecimento técnico dessas línguas não é *conditio sine qua non* para ler e compreender o texto bíblico que nos conduz ao conhecimento do Deus Trino. Mas ler a Bíblia no vernáculo seria como assistir ao mesmo filme em uma televisão de tubo. As imagens na TV digital em alta definição e a TV analógica são as mesmas, recebidas por sinais eletromagnéticos. Entretanto, as TVs digitais nos permitem atentar para detalhes que, em uma TV analógica, seria impossível

localizar. Talvez seja essa a razão da pergunta que me dirigem constantemente: Qual é a necessidade de se estudar as línguas originais dentro de um mundo tão complexo e dentro de realidades ministeriais tão atarefadas?

Para responder a essa questão, recorro a Martinho Lutero (1483-1546). Lutero foi um homem de seu tempo. O espírito do humanismo e do resgate dos padrões clássicos estava varrendo a Europa. O lema *ad fontes* foi uma das principais causas da redescoberta do texto bíblico não somente pelo monge alemão, mas também por João Calvino (1509-1564), Úlrico Zuínglio (1484-1531) e tantos outros. Voltar às fontes significou, dentro do contexto do estudo bíblico, retornar às línguas originais em detrimento do latim. Nesse sentido, Lutero nos ensina:

> E tenha certeza de que não preservaremos o evangelho por muito tempo sem as línguas [originais]. As línguas são a bainha em que esta espada do Espírito está contida; eles são o cesto em que joia está consagrada; são o vaso em que este vinho é guardado; eles são a despensa na qual esse alimento é armazenado; e, como o próprio evangelho aponta, eles são as cestas nas quais são mantidos esses pães, peixes e fragmentos. [...] Por esse motivo, até os próprios apóstolos consideraram necessário estabelecer o Novo Testamento e mantê-lo firme na língua grega, sem dúvida para preservá-lo para nós são e salvo como em uma arca sagrada. [...] Portanto, é inevitável que, a menos que as línguas permaneçam, o evangelho finalmente perecerá.[236]

Calvino, reformador genebrino, também estava especialmente preocupado com a alegorização desenfreada praticada dentro do catolicismo da época. Para ele, o principal antídoto era o estudo aprofundado das línguas originais.

> Este erro [da alegoria] tem sido a fonte de muitos males. Não só abriu o caminho para a adulteração do significado natural das Escrituras, mas também criou ousadia em considerar a alegorização como a principal virtude exegética. Assim, muitos dos antigos sem nenhuma restrição jogavam todo tipo de jogo com a sagrada Palavra de Deus, como se estivessem jogando uma bola para lá e para cá. Também deu aos hereges a chance de arremessar a Igreja numa turbulência, pois quando é aceita a prática de alguém interpretar qualquer passagem da maneira que desejar, qualquer louca ideia, por mais absurda ou monstruosa que seja, poderia ser introduzida sob o pretexto de alegoria. Até os homens bons se empolgavam com o gosto equivocado por alegorias, em formular um grande número de opiniões perversas.[237]

Faço minhas as palavras dos reformadores.

145 JÚNIOR, Manuel Alexandre. *Exegese do Novo Testamento: um guia básico para o estudo do texto bíblico.* São Paulo: Vida Nova, 2016, p. 32. Onde se lê "hebraico", leia-se "aramaico".
146 Em aramaico, ישוע הנצרי ומלך היהודים; em latim, *Iēsus Nazarēnus Rēx Iūdaeōrum* (por isso o acróstico INRI); em grego, Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ Βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.
147 Por "língua franca" me refiro ao idioma adotado deliberadamente por um grupo multilíngue para fins de comunicação com diversos propósitos (político, econômicos, religiosos etc.).
148 BRAY, Gerald. *História da teologia cristã*, p. 323.
149 A forma verbal *wayyiqtol*, também conhecida como *waw consecutivo*, é usada mais de 14 mil vezes na Bíblia Hebraica e é um recurso literário empregado para dar fluidez à narrativa histórica. Ver ROCINE, B. M. *Hebraico Bíblico: uma nova abordagem utilizando análise do discurso.* São Paulo: Cultura Cristã, 2019, p. 25-26.
150 *Breve* porque é virtualmente impossível trazer à tona todos os dados históricos que fazem parte do processo de composição do texto bíblico em um "curto" capítulo.
151 MAINVILLE, Odette. *A Bíblia à luz da história: Guia de exegese histórico-crítica*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 17.
152 WALTKE, Bruce K. e O'CONNOR, M. *Introdução à sintaxe do hebraico bíblico.* São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 3.
153 Para saber mais sobre as principais causas da mudança da língua hebraica com o passar do tempo, ver HENDEL, Ronald e JOOSTENI, Jan. *How Old is the Hebrew Bible: A Linguistic, Textual, and Historical Study.* New Haven: Yale University Press, 2018, p. 11-30.
154 WALTKE, Bruce K e O'CONNOR, M. *Introdução à sintaxe do hebraico bíblico,* p. 5.
155 Ibidem, p. 8.
156 KAUTZSCH, E. (ed.) *Gesenius' Hebrew Grammar*. Mineola: Dover, 2006, p. 8-17.
157 Exceto pelo quinto período, de 1450 até o presente, foi adotada a classificação de BROTZMAN, Ellis R. e TULLY, Eric J. *Old Testament Textual Criticism*, p. 22. Há que se mencionar que existem outras formas de se classificar os períodos de transmissão do texto. Nos círculos mais liberais, por exemplo, a redação dos últimos livros é localizada já dentro do período interbíblico, na época do governo dos Macabeus.
158 Ver BARKAY, Gabriel; LUNDBERG, Marilyn J.; VAUGHN, Andrew G. e ZUCKERMAN, Bruce. "The Amulets from Ketef Hinnom: A New Edition and Evaluation". *BASOR* 334 [2004]: 41-71.
159 TOV, Emanuel. *Crítica Textual da Bíblia Hebraica*. São Paulo, BV Acadêmico, 2017, p. 184-194.
160 MILLARD, Allan. "'Scriptio Continua' in Early Hebrew: Ancient Practice or Modern Surmise?". *JSS* 15 [1970]: 10.
161 VERMES, Geza (ed.). *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, p. 1.
162 BROTZMAN, Ellis R. e TULLY, Eric J. *Old Testament Textual Criticism*, p. 26.
163 Ver posições divergentes quanto à localização e à multiplicidade dos textos hebraicos em CROSS, Frank Moore. *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1998, p. 20; e TOV, Emanuel. "A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls". *Hebrew Union College Annual* 53 [1982]: 13.
164 CROSS, Frank Moore. *From Epic to Canon*, p. 31.
165 BROTZMAN, Ellis R. e TULLY, Eric J. *Old Testament Textual Criticism*, p. 31.
166 KLEIN, William W.; BLOMBERG, Craig L. e HUBBARD JR., Robert L. *Introdução à intepretação bíblica*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 88-93; e KAISER JR, Walter C. *Introdução à hermenêutica bíblica.* São Paulo: Cultura Cristã, 2014, p. 204-208.

167 De acordo com Edson F. Francisco, são cinco os parâmetros textuais fundamentais do TM: estrutura consonantal; elementos paratextuais ou ortografia irregulares; vocalização (uso de sinais vocálicos); acentuação (marcas diacríticas); e anotações textuais (a *massorá*). Ver. *Manual da Bíblia Hebraica*, p. 222.
168 Os comentários dos massoretas colocados ao lado do texto bíblico são chamados *massora parva.* Os comentários postos acima do texto são chamados *massora magna.* Por fim, os comentários postos no fim do texto são chamados *massora finalis.*
169 KAUTZSCH, E. (ed.) *Gesenius' Hebrew Grammar*, p. 3.
170 BROTZMAN, Ellis R. e TULLY, Eric J. *Old Testament Textual Criticism*, p. 32.
171 KALLEY, Page H. *Hebraico Bíblico: uma gramática introdutória.* São Leopoldo: Sinodal/EST, 1998, p. 444.
172 FRANCISCO, Edson de Faria. *Manual da Bíblia Hebraica: introdução ao texto massorético; Guia introdutório para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia*, 3ª ed. r.a. São Paulo: Vida Nova, 2008, p. 221.
173 Faço questão de ressaltar que a invenção de Gutemberg restringe-se ao mundo ocidental uma vez que, no Oriente, a primeira impressão com tipos móveis é datada de 1040, feita na China com tipos de porcelana; e a prensa de tipos móveis em metal foi primeiramente usada na Coreia, durante a dinastia Koryo, em 1377, mas já havendo indícios de seu uso em 1234. Para mais detalhes, ver BRIGGS, Asa e BURKE, Peter. *A Social History of the Media: from Gutenberg to the Internet.* Cambridge: Polity, 2002, p. 15-67.
174 KÖSTENBERGER, A. J.; MERKLE, B. J. e PLUMMER, R. L. *Going Deeper with the New Testament Greek: An Intermediate Study of the Grammar and Syntax of the New Testament*. Nashville: B&H Academic, 2016, p. 19.
175 Essa escrita consiste em cerca de 90 sinais silábicos e aproximadamente 100 sinais pictográficos.
176 BUCK, Carl D. *The Greek Dialects.* Londres: Bristol Classical Press, 1998.
177 Classificação adotada conforme JACT. *Aprendendo grego: Texto e vocabulário: gramática e exercícios*. 2ª ed. São Paulo: Odysseus, 2014, p. 733-735.
178 Segundo Antônio Freire, o dialeto jônico, também chamado de homérico, é uma classificação distinta do ático por se constituir basicamente de um dialeto literário presente nas obras *Ilíada* e *Odisseia*. Nesse sentido, o dialeto ático é considerado derivado do jônico. Cf. FREIRE, Antônio. *Gramática grega*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 250-255.
179 Forma feminina do adjetivo κοινός (*koinos*), que significa "comum" ou "corrente" (ver. LSJ, s.v. "κοινός"). Aplicado na expressão κοινή διάλεκτος significa "dialeto corrente", ou seja, o grego falado comumente pela população do Império Greco-Macedônico.
180 As designações a seguir se referem ao grego *koinē*, com algumas nuances de diferença (ver KÖSTENBERGER, A. J.; MERKLE, B. J. e PLUMMER, R. L. *Going Deeper*, p. 21-22):

- *Grego bíblico*: preservado na Septuaginta e no Novo Testamento;
- *Grego do Novo Testamento*: com o foco exclusivo no texto grego do Novo Testamento;
- *Grego comum*: designação menos comum, usada de forma intercambiável com a expressão "grego *koinē*";
- *Grego vulgar*: expressão ainda mais rara, que se refere ao grego *koinē* como língua comum;
- *Grego helenístico*: entendido no seu uso mais amplo, a incluir o grego falado e escrito dentro do Império Bizantino.

181 Ver as mudanças do dialeto *koinē* em relação ao ático em WALLACE, D. B. *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament.* Grand Rapids: Zondervan, 1996, p. 16-23.

182 REGA, Lourenço Stelio e BERGMANN, Johannes. *Noções do grego bíblico: Gramática fundamental*. 3ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 10-11.
183 Para mais detalhes, ver KÖSTENBERGER, A. J.; MERKLE, B. J. e PLUMMER, R. L. *Going Deeper*, p. 23-24.
184 WALLACE, D. B. *Greek Grammar Beyond the Basics*, p. 16.
185 BLOMBERG, Craig L. *Introdução aos Evangelhos*. São Paulo: Vida Nova, 2017, p. 22.
186 Expressão cunhada pelo cientista político Joseph Nye, que aplica o conceito à forma "branda" de os Estados Unidos exercerem influência sobre outros países por meio da difusão de sua cultura e do seu *way of life*. Ver NYE JR., J. S. *Soft Power: The Means To Success In World Politics.* Nova York: Public Affairs, 2005. Utilizo esse conceito como comparação, considerando o anacronismo de sua aplicação ao período helenístico.
187 DESILVA, David. A. *An Introduction to the New Testament: Contexts, Methods and Ministry Formation.* Downers Grove: IVP Academic, 2004, p. 40.
188 VOEGELIN, E. *Helenismo, Roma e Cristianismo Primitivo.* História das ideias políticas, vol. 1. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 126-127.
189 Um exemplo disso está no relato de 2Macabeus 4:10-16 (Bíblia Ave Maria): "O rei consentiu. Logo que subiu ao poder, Jasão arrastou seus concidadãos para o helenismo. Apesar dos privilégios obtidos do poder real por João, o pai de Eupolemo, que foi enviado aos romanos para concluir um pacto de aliança e de amizade, ele introduziu ímpios costumes, desdenhando das leis nacionais. Foi com alegria que fundou um ginásio ao pé da própria acrópole, alistou os mais nobres jovens e os educou ao pétaso. Por causa da perversidade inaudita do ímpio Jasão, que não era de modo algum pontífice, obteve o helenismo tal êxito e os costumes pagãos uma atualidade tão crescente, que os sacerdotes descuidavam o serviço do altar, menosprezavam o templo, negligenciavam os sacrifícios, corriam, fascinados pelo disco, a tomar parte na palestra e nos jogos proibidos. Não faziam caso das honras da pátria e amavam muito mais os títulos helênicos. Foi por essa razão que logo uma atmosfera penosa os cercou, porque naqueles mesmos, cuja forma de vida invejavam e a quem ambicionavam igualar-se em tudo, encontraram inimigos e os instrumentos para seu castigo".
190 BLOMBERG, Craig L. *Introdução aos Evangelhos*, p. 25.
191 WALLACE, D. B. *Greek Grammar Beyond the Basics*, p. 18.
192 Ver as diferenças mais fundamentais em FREIRE, *Gramática grega*, p. 255-260 e KÖSTENBERGER, A. J.; MERKLE, B. J. e PLUMMER, R. L. *Going Deeper*, p. 22-23.
193 Ver WALLACE, D. B. *Greek Grammar Beyond the Basics*, p. 18. Alternativamente, Freire defende que o *koinē* não era propriamente um dialeto, mas sim uma "fusão de vários dialetos", utilizados em um nível popular e comercial (cf. FREIRE. *Gramática grega*, p. 255).
194 LOURENÇO, Frederico. *Bíblia: Novo Testamento: Os quatro Evangelhos.* São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 39.
195 Ibidem, p. 40.
196 Para o texto completo da carta de Aristeu (pseudo-Aristeu), ver SHUTT, R. J. H., "Letter of Aristeas" em CHARLESWORTH, James H. (ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha.* Vol 2. Nova York: Doubleday, 1985, p. 7-34.
197 JOBES, Karen H. e SILVA, Moisés. *Invitation to the Septuagint*, p. 33-34.
198 De acordo com Esequias Soares, Filo reconta o mito de Aristeias com algumas variações: "Não mencionou o número de tradutores nem o tempo que a comissão levou para a tradução. Omitiu a leitura do texto para a comunidade judaica e o nome de Demétrio de Falero". Ver *Septuaginta: guia histórico e literário*. São Paulo: Hagnos, 2009, p. 16, cf. *Sobre a Vida de Moisés*, 2.23-44.
199 De acordo com Natalio F. Marcos, Josefo "Parafraseia dois quintos da carta reescrevendo a história em estilo aticista". Ver *Introducción a las Versiones Griegas de la Biblia*. Madrid: CSIC, 1979, p. 39, cf. *Antiguidade dos Judeus*, 12.2.

200 A própria Carta de Aristeu atestaria esse fato. De acordo com a carta, Demétrio convence o rei sobre a necessidade da tradução dos seguintes termos: “Além de alguns outros [livros], faltam-nos os livros da Lei dos judeus, pois eles se leem em caracteres e pronúncia hebraicos e foram *traduzidos* (lit. escritos) com muita negligência e inexatidões, segundo dizem homens competentes; faltou-lhes uma solicitude régia”. Tradução de A. Pelletier *apud* HARL, Marguerite; DORIVAL, Gilles e MUNNICH, Olivier. *A Bíblia grega dos Setenta*, p. 54).
201 Ver detalhes da narrativa em GMIRKIN, Russell E. *Berossus and Genesis, Manetho and Exodus: Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch*. Londres: T&T Clark, 2006, p. 82-84, cf. CESAREIA, Eusébio de. *Preparação para o Evangelho*, 13.12.13-16; 13.3-4.
202 JOBES, Karen H. e SILVA, Moisés. *Invitation to the Septuagint*, p. 34.
203 Ver o tratado do Talmude Babilônico *Sefer Torá*, 1.8.
204 HARL, Marguerite; DORIVAL, Gilles e MUNNICH, Olivier. *A Bíblia grega dos Setenta*, p. 56.
205 JOBES, Karen H. e SILVA, Moisés. *Invitation to the Septuagint*, p. 35.
206 Ibidem, p. 23.
207 Para uma visão mais detalhada das possibilidades que explicam a variante, ver BEALE, G. K. e CARSON, D. A. *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo* Testamento, p. 5.
208 SOARES Esequias. *Septuaginta: guia histórico e literário*, p. 53-54.
209 TOV, Emanuel. *Crítica Textual da Bíblia Hebraica*, p. 131.
210 LAW, Timothy M. *When God Spoke Greek: The Septuagint and the Making of the Christian Bible.* Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 18.
211 Os temas de assimilação e convergência dos judeus da diáspora do período helenista são tratados com profundidade na obra de BARCLAY, John M. G. *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE-11 CE)*. Berkeley: University of California Press, 1996, p. 19-47.
212 Eclesiástico, Prólogo 21-26, BJ.
213 *Sefer Torá*, 1.8.
214 FREEDMAN, Harry. *The Murderous History of Bible: Translations, Power, Conflict, and the Quest for Meaning.* Nova York: Bloomsbury Press, 2016, p. 19.
215 *De Pond. et Mens*. c. 15.
216 De acordo com Bentzen, “Áquila sacrifica o idioma grego a uma tradução servilmente verbal, vertendo palavra por palavra do hebraico” para que até o número de palavras correspondesse ao do texto hebraico. Ver BENTZEN, A. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Aste, 1968, p. 104; e TÁBET, Miguel Ángel. *Introducción General a la Biblia.* Madrid: Ediciones Palabra, 2004, p. 104, citado por SOARES Esequias. *Septuaginta: guia histórico e literário*, p. 57.
217 WRIGHT, N. T. *The New Testament and the People of God*, p. 164-165.
218 BROTZMAN, Ellis R. e TULLY, Eric J. *Old Testament Textual Criticism*, p. 68.
219 O ebionismo (אביונים, “pobres”) foi uma heresia originada no cristianismo primitivo que defendia, entre outras coisas, a necessidade da observância da Torá, considerando Jesus como aquele que veio cumprir a Lei e Paulo, como um apóstata.
220 SALVESEN, Alison. *Symmachus in the Pentateuch*. Manchester: University of Manchester, 1991, p. 296-297.
221 Ibidem, p. 297.
222 JOBES, Karen H. e SILVA, Moisés. *Invitation to the Septuagint*, p. 41-42.
223 BROTZMAN, Ellis R. e TULLY, Eric J. *Old Testament Textual Criticism*, p. 69.
224 A versão *kaige* (lê-se *káigue*) é uma das mais antigas de que temos notícia (do fim do século I a.C. até o começo do século I d.C.). A denominação vem da tradução peculiar da palavra hebraica גם (*gam*, “também”) e וגם (*w^{e}gam*, “e também”) para a expressão aditiva καί γε (*kai ge*). Nessa tradução, o tetragrama era mantido em paleo-hebraico. BROTZMAN, Ellis R. e TULLY, Eric J. *Old Testament Textual Criticism*, p. 67-68.

225 SOARES Esequias. *Septuaginta: guia histórico e literário*, p. 59.
226 Héxapla (ἑξαπλά) significa, lit. “sêxtuplo”. É uma referência às seis colunas de textos.
227 WÜRTHWEIN, Ernst. *The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica*. 3ª ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2014, p. 108.
228 FREEDMAN, Harry. *The Murderous History of Bible*, p. 25.
229 BROTZMAN, Ellis R. e TULLY, Eric J. *Old Testament Textual Criticism*, p. 70.
230 Adaptado de JOBES, Karen H. e SILVA, Moisés. *Invitation to the Septuagint*, p. 49.
231 BRAY, *História da Teologia Cristã*, p. 330.
232 METZGER, Bruce M. e EHRMAN, Bart D. *The Text of the New Testament*, p. 101.
233 KEDAR, Benjamin. “The Latin Translations” em MULDER, Martin Jan (ed.). *Mikra: Text, Translation, Reading & Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism & Early Christianity*. Peabody: Hendrikson, 2004, p. 300-301.
234 TOV, Emanuel. *Crítica Textual da Bíblia Hebraica*, p. 155.
235 Ibidem.
236 LUTHER, Martin. “To the Councilmen of All Cities in Germany That They Establish and Maintain Christian Schools” em BRANDT, Walther I. *The Christian in Society, v. 2*. Luther's Works, vol. 45; Philadelphia: Muhlenberg, 1962, p. 360.
237 CALVIN, John. “Commentary on 2 Corinthians 3:6”. *Corpus Reformatorum* 50:40-41, em UCKETT, David. *John Calvin’s Exegesis of the Old Testament*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995, p. 107.


PARTE 2
O MUNDO DO
ANTIGO TESTAMENTO

אותם ויאמרו אליהם לא נוכל לעשות
הדבר הזה לתת את אחתנו לאיש אשר לו
ערלה כי חרפה הוא לנו אך בזאת נאות
לכם אם תהיו כמנו להמל לכם כל זכר ונתנו
את בנתינו לכם ואת בנתיכם נקח לנו וישבנו
אתכם והיינו לעם אחד ואם לא תשמעו
אלינו להמול ולקחנו את בתנו והלכנו וישבו
דבריהם בעיני חמור ובעיני שכם בן חמור
ולא אחר הנער לעשות הדבר כי חפץ
בבת יעקב והוא נכבד מכל בית אביו ויבא
חמור ושכם בנו אל שער עירם וידברו אל
אנשי עירם לאמר האנשים האלה שלמים
הם אתנו וישבו בארץ וסחרו אתה והארץ
הנה רחבת ידים לפניהם את בנתם נקח לנו
לנשים ואת בנתינו נתן להם אך בזאת יאתו
לנו האנשים לשבת אתנו להיות לעם אחד
בהמול לנו כל זכר כאשר הם נמלים מקנהם
וקנינם וכל בהמתם הלוא לנו הם אך נאותה
להם וישבו אתנו וישמעו אל חמור ואל
שכם בנו כל יצאי שער עירו וימלו כל זכר
כל יצאי שער עירו וידי ביום השלישי
בהיותם כאבים ויקחו שני בני יעקב שמעון
ולוי אחי דינה איש חרבו ויבאו על העיר בטח
ויהרגו כל זכר ואת חמור ואת שכם בנו הרגו
לפי חרב ויקחו את דינה מבית שכם ויצאו
בני יעקב באו על החללים ויבזו העיר אשר
טמאו אחותם את צאנם ואת בקרם ואת

4. A BÍBLIA HEBRAICA NO CONTEXTO DO ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO

Diz o tolo em seu coração:
"Deus não existe".
Corromperam-se e cometeram
atos detestáveis;
não há ninguém que faça o bem.
Salmos 14:1

Já analisamos a necessidade de levar em conta não apenas o conteúdo da Bíblia, mas também o contexto dentro do qual as Escrituras foram escritas. Ressaltamos que, como toda peça literária, a Bíblia carrega as marcas do lugar em que foi redigida, da cultura em que seus autores viveram e da própria cosmovisão das sociedades para as quais Deus revelou a sua Palavra. Por fim, vimos que a Palavra revelada de Deus se acomoda ao mundo e à linguagem humana, para ser integralmente entendida pelos seres humanos.

Neste capítulo, exploraremos, de maneira concisa, alguns aspectos do contexto no qual o Antigo Testamento foi escrito, para compreender a visão de mundo sustentada pelos habitantes do Antigo Oriente Próximo (AOP) sobre os seus deuses e em que aspecto essa "cosmovisão religiosa" era distinta daquela que o povo de Israel tinha.[1] Afinal, onde o Antigo Testamento foi escrito? É possível que a maneira de viver e entender a realidade no Oriente Próximo tenha, de alguma forma, moldado ou influenciado a redação Antigo Testamento? É possível encontrar paralelos de Yahweh, Deus de Israel, com os demais deuses do panteão dos diversos povos que habitaram essa região? Como a *religião* de Israel difere das *religiões* dos seus vizinhos?

Muitos estudiosos defendem a ideia de que o texto sagrado deve ser a única fonte de todo o conhecimento bíblico. Nesse modo de pensar, qualquer

literatura que não a própria Bíblia poderia macular a mensagem pura e simples revelada. Entretanto, por mais que as premissas básicas de tais afirmações estejam alicerçadas em conceitos inegociáveis, como o *sola scriptura*, essa visão restritiva tende a relegar o fato de que Deus revelou a sua Palavra a seres humanos que viveram dentro de contextos específicos, falavam línguas específicas, e que possuíam uma cosmovisão[2] específica (ou seja, tinham sua maneira particular de ver e entender o mundo). Tudo isso encontra-se diluído dentro do texto, que sempre carregará consigo as marcas desse contexto no qual foi escrito. Para nós, que vivemos separados dos autores originais dos livros do Antigo Testamento por tão longo período de tempo, a compreensão dos aspectos contextuais do AOP é fundamental para entendermos melhor o significado de textos obscuros quanto ao seu sentido e difíceis de entender quanto à sua apresentação em linguagem escrita.[3] De acordo com John Walton,

> Uma vez que o texto bíblico é um artefato cultural (em adição a qualquer significância teológica que possa ser atribuída a ele), e que ele emerge de um contexto antigo, não deveríamos ficar surpresos pelo fato de frequentemente haver ocasiões em que o significado do texto não será imediatamente transparente a nós. As ideias do Antigo Oriente Próximo, os conceitos, as crenças ou cosmovisões podem, então, ser necessários para entendermos o sentido do texto.[4]

Ainda conforme Iain Provan, as sociedades do Oriente Próximo, do Egito à Mesopotâmia, fornecem um meio mais amplo dentro da qual os antigos israelitas viveram. Tal contexto deve ser analisado como o grande pano de fundo para toda a literatura bíblica.[5]

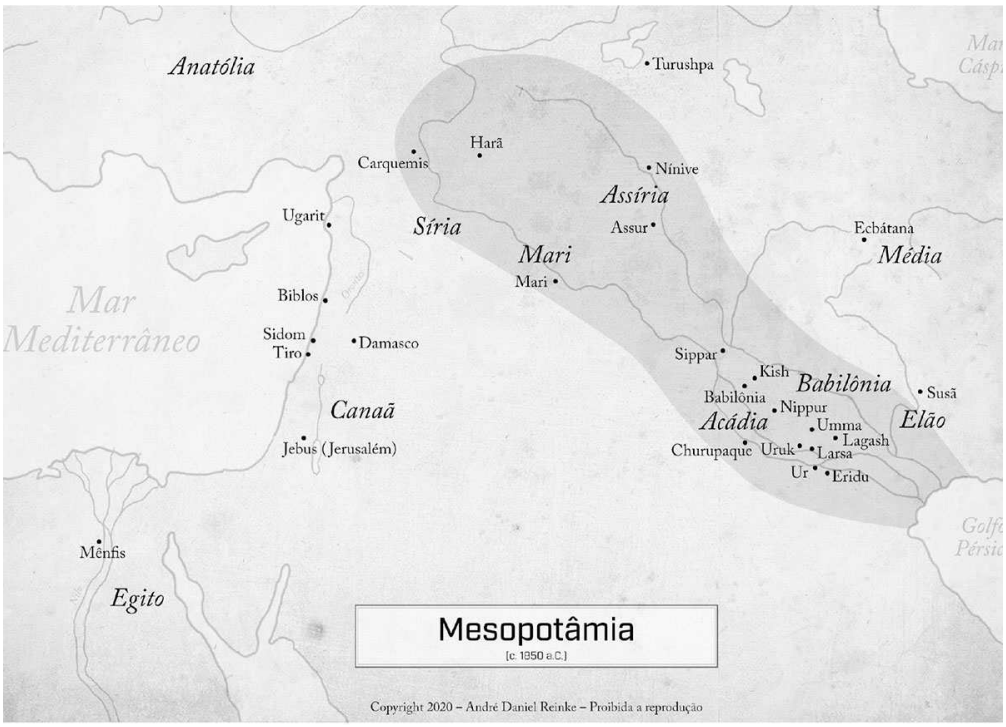
Assim, faremos uma análise comparativa entre a cosmovisão religiosa do AOP e aquilo que a Bíblia Hebraica nos apresenta sobre a pessoa de Yahweh. A comparação é útil para percebermos que, a despeito do que os estudiosos seculares advogam, o Antigo Testamento é, por um lado, único, tanto nas formas de apresentação do Deus de Israel, quanto no que diz respeito aos seus atributos e à sua relação com a humanidade, como também é um texto que apresenta marcas do mundo, do tempo, das pessoas e das circunstâncias dentro das quais foram escritas. O estudo comparativo não tem como finalidade provar por a + b que tudo o que está na Bíblia Hebraica é a verdade — embora tomemos aqui como pressuposto o fato de que a Bíblia é

a verdade de Deus — mas sim demonstrar que a religião praticada pelo povo de Israel é, em muitos aspectos, diferente do que era o "normal" naquela região.

O Antigo Oriente Próximo (AOP)

Desde o advento da Era Cristã até meados do século XVIII, a Bíblia Hebraica era praticamente uma das únicas fontes de informação sobre as civilizações do Antigo Oriente Próximo (AOP), cuja existência ficou durante muito tempo esquecida. Graças a historiadores clássicos, como Heródoto (século V a.C.) e Tucídides (ca. 460-400 a.C.), foram-nos legados registros, informações históricas e geográficas sobre eventos pontuais que envolviam essas civilizações. Por ironia da História, foram as incursões napoleônicas no Egito e regiões adjacentes que despertaram o interesse dos europeus, a começar pelos franceses e depois ingleses, pelos registros e artefatos arqueológicos do Oriente Próximo.

O AOP é o mundo social, religioso, político e geográfico do Antigo Testamento, o palco oriental do enredo bíblico.[6] Geograficamente, essa região compreende o que hoje chamamos de Oriente Médio, englobando grandes regiões como a Mesopotâmia, o Antigo Egito, a antiga região do Irã (Elão, Média, Pártia e Pérsia), a região da Ásia Menor, península Arábica e a ilha de Chipre. De acordo com os arqueólogos, já havia formas de ajuntamento humano no AOP por volta de 8000 a.C., particularmente na região de Jericó, no Período Neolítico (8000-4000 a.C.). Com o advento da Era do Bronze (3000-2000 a.C.), grandes civilizações começaram a surgir e se desenvolver ocupando porções de terra atravessadas por rios importantes como o Nilo (Egito) o Tigre e o Eufrates (Mesopotâmia, na região do Crescente Fértil). Em suma, o intervalo temporal dentro do qual podemos falar da existência do AOP vai de 12000 a.C., ao advento do islamismo no século VII.[7]



O Antigo Oriente Próximo (século XIII a.C.).

A primeira civilização de destaque na região da Mesopotâmia é a *suméria*. Entre 3200 e 3400 a.C., as primeiras formas de escrita foram desenvolvidas por esse povo (escrita cuneiforme) para melhor controlar e organizar a produção e o comércio. Os sumérios desenvolveram grandes cidades-estados como Uruk, Lagash e Umma. Entretanto, por volta de 2.300 a.C., essa civilização foi conquistada por Sargão, rei da Acádia.

Um marco histórico importante é situado no segundo milênio antes da Era Cristã. A *Babilônia*, também chamada de civilização paleo-babilônica (2004-1595 a.C.), desenvolveu um sistema de códigos legais com um racional simples de legislação punitiva, que ficou conhecido como o *Código de Hamurabi* (ca. 1810-1750 a.C.). Após um breve período de conquistas, os babilônios só vieram a experimentar um novo tempo de expansão com Nabucodonosor, no período do Império Neobabilônico (626-539 a.C.).

Na outra extremidade do AOP, temos o *Egito*. Se há uma civilização que sobrevive desde os relatos dos primeiros patriarcas até o momento final do Antigo Testamento é justamente o Egito. Em um período quase paralelo ao da civilização suméria, ainda no momento pré-dinástico (ca. 3100 a.C.), os egípcios desenvolveram uma forma alternativa de escrita, os hieróglifos.[8]



Estela com o Código de Hamurabi (ca. 1750 a.C.). Museu do Louvre, Paris, França (© Rama/Wikimedia Commons).

No meio dessas grandes civilizações, estava a região de *Canaã*, a terra em que Israel se estabeleceu, cercado por diversos povos chamados de “os povos das terras”: “Quando o Senhor os fizer entrar na terra dos cananeus, dos hititas, dos amorreus, dos heveus e dos jebuseus — terra que ele jurou aos seus antepassados que daria a vocês, terra onde manam leite e mel — vocês deverão celebrar esta cerimônia neste mesmo mês” (Êxodo 13:5). Nessa região não houve uma unidade de reinos, tal como vimos acontecer no Egito ou na Mesopotâmia. Na verdade, a região de Canaã foi formada por vários reinos, pequenos núcleos políticos, entre eles o próprio Israel.

Nas expedições de Napoleão Bonaparte ao Egito (1798-1802) foi descoberta uma inscrição em pedra talhada em três línguas: grego, hieróglifo e demótico (variante escrita do egípcio tardio), conhecida como a *Pedra de Roseta*.[9] A descoberta dessa inscrição foi fundamental para a decodificação dos escritos hieroglíficos até então desconhecidos, capitaneada por Jean-François Champollion (1790-1832), considerado o pai da egiptologia.

A redescoberta da Antiga Mesopotâmia também foi algo recente. Uma série de explorações arqueológicas conduzidas por franceses e ingleses resultou na descoberta de uma grande quantidade de artefatos, muitos deles posteriormente transportados para o Museu Britânico. Dentre essas redescobertas, em meados de 1870, foram achadas peças literárias acadianas como o mito da criação *Enuma Elish* e o poema sumério *Epopeia de Gilgamesh* (ca. séculos XIII-XII a.C.). Tais escritos foram traduzidos, e o interesse sobre eles foi muito grande, dado às várias similaridades com o texto bíblico, especificamente quanto à narrativa da criação e ao dilúvio de Gênesis.

Em suma, o AOP é considerado por muitos o berço das mais importantes civilizações que farão parte do relato bíblico veterotestamentário. Um breve resumo histórico pode ser observado no quadro a seguir:[10]

PERÍODO	MESOPOTÂMIA	EGITO
Idade do Bronze Inicial (3200-2200 a.C.)	3200 a.C.: Os sumérios desenvolvem o primeiro sistema de escrita conhecido. 2300 a.C.: Os sumérios desenvolvem cidades-estados sumérias (Uruk, Lagash e Umma); Sargão da Acádia conquista os sumérios.	3100 a.C.: Desenvolvimento da escrita hieroglífica. 2700-2160 a.C.: Antigo Reino; era das pirâmides.
Idade do Bronze Média (2200-1550 a.C.)	Século XVIII a.C.: Surgimento da Babilônia com Hamurabi; o Reino Assírio torna-se um poder estabelecido.	2160-2106 a.C.: Primeiro Período Intermediário. 2033-1648 a.C.: Reino Médio. 1648-1540 a.C.: Segundo Período Intermediário.
Idade do Bronze Tardia (1550-1200 a.C.)	Século XIV a.C.: Reino de Ugarit em Canaã. 1124 a.C.: Elevação de Marduque sob Nabucodonosor.	1540-1069 a.C.: Novo Reino. Ca. 1350 a.C.: Akhenaton. 1279-1213 a.C.: Ramsés II.

A RELIGIÃO NO AOP

Como era a religião no Antigo Oriente Próximo? Para responder essa pergunta, devemos dar um passo para trás e deixar claro que, na Antiguidade, dentro do contexto do AOP, não existiam *religiões* como sistemas padronizados de crenças e rituais, tal qual estamos habituados hoje. Assim, é anacrônico aplicar o conceito de *religião*, por exemplo, dentro de cada cidade-estado ou de cada reino dessa região desde a Era do Bronze. Ressaltando isso, Walton diz:

> Não há qualquer palavra como “religião” nas línguas do Antigo Oriente Próximo. Semelhantemente, não há dicotomia entre o sagrado e secular, ou mesmo entre natural e sobrenatural. A única dicotomia adequada é entre espiritual e físico, mesmo sendo esta uma distinção menos significativa do que para nós. No fim, não há distinção entre o plano celestial e o terrestre, mas esses dois eventos frequentemente se misturavam ou caminhavam em

> paralelo.[11]

No mundo do AOP, toda a vida cotidiana era plenamente explicada e vivenciada em termos “religiosos”. A segregação que existe, por exemplo, entre Estado e religião é algo totalmente estranho àquele mundo. “A vida era religião e a religião não poderia ser compartimentalizada dentro da vida.”[12] Os elementos caraterísticos da crença religiosa do AOP podem ser resumidos nos seguintes pontos: a existência dos deuses, a existência dos seres humanos e a existência do mundo dentro da qual deuses e seres humanos interagem.

Teogonia, ontologia e cosmogonia

Na cosmovisão dos povos do Antigo Oriente Próximo, os deuses tinham uma origem (teogonia).[13] Para os egípcios, os primeiros deuses vieram a partir de fluidos corporais (saliva, suor, sêmen ou qualquer outro tipo) expelidos ou vindos de um deus-criador cósmico. Entretanto, como um deus vem a existir (ontologia)?[14] De acordo com Walton, “No mundo antigo, algo veio à existência quando foi separado como uma entidade distinta, com uma função designada e um nome dado”.[15] Isso leva à conclusão de que os deuses egípcios só eram considerados “existentes” à medida que fossem nomeados, e suas funções no universo, claramente especificadas. Em outras palavras, o binômio *nome-função* fazia parte da essência de cada deus, fora do qual ele não poderia existir.

Já na Mesopotâmia, embora a teogonia seja similar à egípcia, os deuses vêm à existência por meio de matrimônios e conjunções cósmicas. Por exemplo, o céu (*An*) e a terra (*Ki*) se juntam para dar à luz os grandes deuses do panteão egípcio. É a partir dessa união cósmica que, junto com os deuses, nasce o mundo físico e material (cosmogonia).[16] Nesse sentido, o mito acadiano *Enuma Elish* nos apresenta como essa relação ocorre:

> Quando no alto os céus não foram nomeados,
> e a terra em baixo ainda não tinha nome,
> não havia nada a não ser o primevo Apsu, que os criou,
> e Mummu-Tiamat, quem gerou eles todos,
> as suas águas foram misturadas umas com as outras,
> e nenhum campo fora formado, e não se via nenhum pântano;
> quando nenhum dos deuses havia sido chamado à existência,
> e nenhum nomeado, e os destinos não tinham sido ordenados;
> então foram criados os deuses no meio deles,

> Lahmu e Lahamu foram chamados à existência [...].[17]

A teogonia mesopotâmica consistia basicamente na procriação entre os deuses principais como *Apsu* (ou Marduque) e *Tiamat*.[18] Jan Assmann conclui dizendo: “Deuses têm nomes, genealogia e um espectro de funções mitologicamente reveladas; eles têm um ‘portfólio’, uma esfera de competências cósmicas, vegetativas ou culturais; e, por fim eles têm locais cúlticos a partir de onde exercitam seu governo terrestre”.[19]

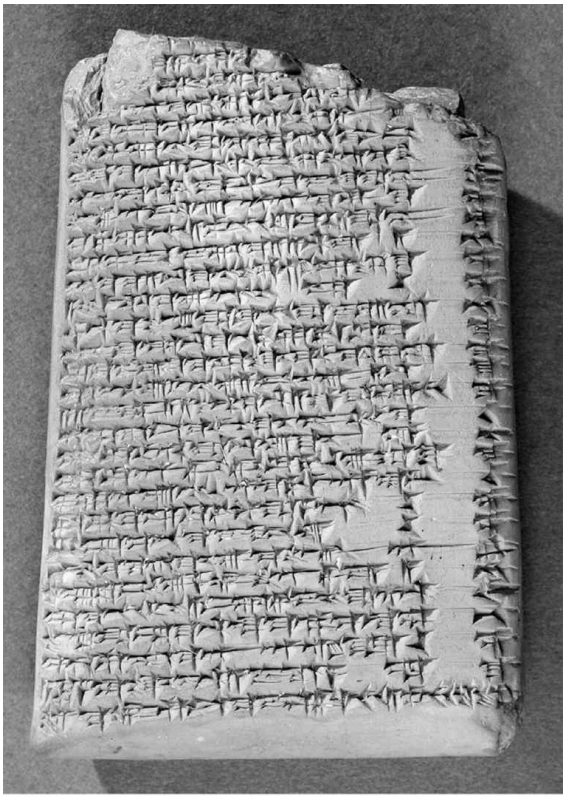
Dentro do contexto do Egito, encontramos menos referências míticas do que em relação à Babilônia. Os relatos cosmogônicos variam de acordo com a região e os sistemas de adoração particulares a essas regiões, nas mais diferentes eras que fazem parte da história egípcia. É comum, entretanto, no relato cosmogônico egípcio, associar o rio Nilo à criação. O primeiro mito diz que todas as coisas vieram à existência a partir das águas primitivas chamadas de Nun.[20] É dentro dessa cosmogonia que também ocorre a teogonia com o nascimento de Amom-Rá.

Já no contexto cananeu, não temos mitos cosmogônicos registrados. Entretanto, a visão do eterno retorno está registrada no chamado *Ciclo de Baal*, um registro mítico ugarítico.[21] De acordo com esse registro, Baal criou todas as coisas, mas as forças da natureza constantemente traziam caos à ordem criada. Mot, a personificação desse caos, derrota Baal, que é morto. Entretanto, Baal retorna à vida restaurando a fertilidade do universo. Essa narrativa estava relacionada ao próprio ciclo de estações e se repetia anualmente. Nas palavras de Reinke, “Com esse mito, estavam explicados os ciclos e as estações de chuvas que moviam a economia cananeia”.[22]

De que maneira, então, a Bíblia Hebraica apresenta a teogonia e a ontologia do Deus de Israel, bem como a cosmogonia? Ela trata os temas da teogonia e da ontologia de Yahweh de forma distinta da cosmovisão geral do AOP. Em termos de teogonia, a Bíblia Hebraica nos direciona em sentido oposto às teogonias egípcias e mesopotâmicas; ou seja, Yahweh, o único Deus de Israel, não tem gênese. Não foi criado e nem teve um momento específico em que veio à existência. O próprio nome divino dito a Moisés revela a eternidade de Yahweh: “Moisés perguntou: ‘Quando eu chegar diante dos israelitas e lhes disser: O Deus dos seus antepassados me enviou a vocês, e eles me perguntarem: Qual é o nome dele? Que lhes direi?’ Disse Deus a Moisés: ‘Eu Sou o que Sou. É isto que você dirá aos israelitas: Eu Sou

me enviou a vocês’ (Êxodo 3:13-14). A autodesignação divina “Eu Sou o que Sou”[23] (אהיה אשר אהיה, *ʾehyê ʾăšer ʾehyê*) é uma oração construída sobre o jogo de palavras do verbo ser em hebraico (היה, *hāyāh*) e indica que Deus é um ser *eterno*. Nesse sentido, a teogonia e a ontologia de Yahweh são duas faces de uma mesma moeda que se resume na ideia de que Deus é eterno.

Um fator, porém, de semelhança entre Yahweh e os deuses do AOP, usando o exemplo de Marduque, o deus-chefe do panteão babilônico, é que a multiplicidade dos títulos (ou nomes) indica a multiplicidade de suas funções de atribuições. O texto *Enuma Elish* enumera cinquenta títulos-atributos de Marduque. A Bíblia Hebraica também lista uma dezena de títulos de Yahweh. Assim, o nome “Yahweh” não foi apresentado como um nome que o povo de Deus nunca tinha ouvido, mas como um nome que representava a *função* que eles ainda não haviam experimentado, a saber, a redenção e o cumprimento da aliança feita com os patriarcas Abraão, Isaque e Jacó.



Terceiro tablete contendo o mito acadiano da criação *Enuma Elish*. Museu Britânico, Londres, Inglaterra (© BritishMuseum.org).

Por fim, que cosmogonia encontramos na Bíblia Hebraica? A cosmogonia geral do AOP apresentava a ideia do nascimento do *cosmos* atrelado à teogonia, ou seja, o universo vem à existência concomitantemente à própria geração dos deuses. Entretanto, o texto bíblico atesta que a teogonia e a cosmogonia são duas coisas distintas, pois a criação do universo foi um ato deliberado de Yahweh (cf. Gênesis 1:1), conforme a sua mais plena vontade. Nas palavras de Provan,

> De acordo com a fé bíblica, Deus não é apenas um gerente do sistema cósmico cujos parâmetros fundamentais são dados ou aquele que pode mover aquilo que outro não pode. Deus é aquele que inicia todas as coisas no cosmos. Enquanto na versão suméria do *Grande Tratado Astrológico*, os grandes deuses Anu, Enlil e Enki [tríade astrológica] estabelecem o ciclo lunar de acordo com parâmetros previamente dados, em Gênesis 1 Deus simplesmente fala de maneira que os céus e a terra e tudo dentro dela vêm à existência. Deus é soberano para a fé bíblica — assim como Ele o é em cada uma das religiões abraâmicas que se constituíram sobre essa fé ou que foram profundamente influenciadas por ela.[24]

Em suma, o domínio (governo) de Yahweh, o único Deus de Israel, não está restrito a um lugar específico, como é o caso das divindades egípcias e mesopotâmicas. Ele é apresentado como Senhor de todo o universo.

Em um contexto em que as práticas religiosas eram diversas e tão marcantes, surge a questão de como a Bíblia Hebraica, sendo revelação do único e verdadeiro Deus, poderia manter o povo eleito separado de tais práticas ordinárias. Nas palavras de Tremper Longman III, “Uma vez que o povo de Deus era constantemente tentado a adorar divindades de outras nações, não devemos ficar surpresos com o fato de que as narrativas bíblicas da criação tenham sido moldadas no sentido de fornecer uma distinção clara das de outras nações”.[25] Embora o objetivo da Bíblia Hebraica seja marcar a distinção identitária do povo de Deus em relação aos pagãos, existem certas similaridades na maneira de pensar entre Israel e seus vizinhos, uma vez que todos esses povos conviviam dentro da Palestina, uma faixa de terra relativamente pequena em comparação à extensão das grandes civilizações como a Babilônia e o Egito.

Assembleia divina

Voltemos à ideia de que, no Antigo Oriente Próximo, a prática místico-

religiosa estava alicerçada na existência de muitos deuses, os quais controlavam diferentes partes do cosmos e distintas esferas da vida humana. Como se dava a interação entre esses seres transcendentais? Essa é uma questão intrínseca à prática politeísta da Antiguidade. Todas as evidências arqueológicas indicam a existência de uma crença que podemos chamar de *assembleia divina*. Quando falamos de uma *assembleia divina*, a imagem evocada é uma grande reunião na qual os deuses se juntam para deliberar sobre assuntos importantes, tanto para si próprios, como em relação às questões humanas e seculares. De acordo com Walton, "O conselho divino é evidenciado em vários textos ugaríticos como também na ampla variedade de textos da Mesopotâmia."[26] Por exemplo, na *Epopeia de Gilgamesh*, a decisão sobre o dilúvio é tomada pelas divindades de forma conjunta. Em contraste, os deuses egípcios parecem ter tido uma atuação mais independente comparados aos seus congêneres mesopotâmicos. Em linhas, gerais, as maiores decisões entre os deuses mesopotâmicos eram colegiadas.[27] Havia dentro desse contexto, por exemplo, o que era conhecido como a Tríade Primordial, formada pelos deuses ligados ao próprio mito cosmogônico (An, Enril e Enki), e a Tríade Astral, composta por Nanna, Shamash e Ishtar.[28]

A ideia de uma assembleia formada pelos deuses nos coloca diante de duas constatações básicas: primeiro, as religiões no entorno de Israel são politeístas, enquanto a fé dos hebreus é monoteísta e/ou monolátrica. Em segundo, deveria existir uma compreensão das particularidades das ações de Yahweh, o único Deus, que as distinguissem das práticas dos demais deuses. A Bíblia Hebraica é clara quando afirma que Yahweh não depende de nada e de ninguém para tornar a sua vontade em realidade. Isaías 40:14 afirma: "A quem o Senhor consultou que pudesse esclarecê-lo, e que lhe ensinasse a julgar com justiça? Quem lhe ensinou o conhecimento ou lhe aponta o caminho da sabedoria?". Assim, Yahweh decide e executa a sua vontade sozinho. Entretanto, alguns textos da Bíblia Hebraica nos dão a entender que, a despeito da autossuficiência plena de Yahweh, algumas decisões são compartilhadas dentro de um "conselho". O salmista declara que "É Deus quem preside na assembleia divina; no meio dos deuses, ele é o juiz" (Salmos 82:1). A ideia implícita não é de que Yahweh efetivamente consulta os demais deuses, mas que o Deus de Israel é soberano sobre todos eles. Nos dois relatos a seguir, Deus aparece deliberando junto com suas hostes celestiais, ou seja, os anjos:

> Micaías prosseguiu: “Ouça a palavra do Senhor: Vi o Senhor assentado em seu trono, com todo o *exército dos céus* ao seu redor, à sua direita e à sua esquerda. E o Senhor disse: ‘Quem enganará Acabe para que ataque Ramote-Gileade e morra lá?’ E um sugeria uma coisa, outro sugeria outra, até que, finalmente, um *espírito* colocou-se diante do Senhor e disse: ‘Eu o enganarei’” (1Reis 22:19-21).
>
> Num dia em que *os filhos de Deus* vieram apresentar-se perante o Senhor, veio também Satanás entre eles (Jó 1:6, RA).

Observe que nos dois exemplos a assembleia celestial presidida por Yahweh está relacionada às suas decisões que envolvem esses seres espirituais, e não a um compartilhamento de sua vontade soberana.

Além disso, temos os discursos que Yahweh faz na primeira pessoa do plural, por exemplo, “Então disse Deus: “*Façamos* o homem à *nossa* imagem, conforme a *nossa* semelhança” (Gênesis 1:26). Dentro do âmbito da Bíblia Hebraica, a explicação cristã estaria relacionada à questão da Trindade ou, em alguns casos, ao uso do plural majestático no texto hebraico. Entretanto, a leitura comparativa dos textos bíblicos e das fontes do AOP nos faz perceber que, guardadas as devidas proporções, a Bíblia Hebraica parece ecoar e utilizar a linguagem da assembleia divina presente no imaginário pagão adaptando-a aos seus próprios objetivos, a saber, afirmar o domínio de Yahweh sobre todas as coisas de forma incontestável.

O lugar dos deuses no cosmos

Levando em conta que no Antigo Oriente Próximo o cosmos é o lugar em que ocorre a interação entre deuses e seres humanos, devemos nos questionar sobre o lugar dos deuses dentro do universo físico. De acordo com essa visão de culto, tudo o que acontecia no mundo e no universo era ação direta dos deuses. Não se pensava na relação natural de *causa e efeito*, buscada como explicação pela ciência atual. O fato de cair a chuva, por exemplo, era explicado como sendo a vontade dos deuses, para o bem ou para o mal, e não como efeito da evaporação e da condensação das partículas de água presentes na atmosfera. Os deuses estavam em todos os lugares e tudo passava pelo crivo dessas entidades transcendentais. Em outras palavras, as divindades dessas regiões se manifestavam em elementos do cosmos com os quais eram

associadas e sobre os quais tinham certa jurisdição. Por exemplo, o deus-sol, *Shamash* (ou *Utu*), no contexto mesopotâmico, tinha controle sobre tudo o que acontecia dentro dos seus domínios, ou seja, os céus, e se manifestava na figura do sol.[29] Todos os atributos e ações do deus-sol, como o crescimento da vegetação e de alimentos, estavam necessariamente relacionados com seu papel no cosmos. Nesse sentido, como atesta Walton, "A cosmogonia, cosmologia, teogonia e teologia são elementos intrinsecamente relacionados" no mundo antigo.[30]

Os deuses do AOP não tinham existência e nem atuação fora dos domínios estabelecidos para eles. De acordo com Chung, "Os deuses da Antiguidade eram divindades locais e restritos à sua jurisdição e todas as cosmologias, *i.e.*, histórias e mitos de origem das diferentes nações trazem este aspecto mais particularista em suas narrativas".[31] Nesse sentido, podemos considerar os atributos desses deuses como estáticos, ou seja, são determinados sem serem revisados ou alterados. Portanto, os deuses do panteão do AOP só poderiam atuar dentro de um sistema pré-estabelecido e que se relacionava a lugares, funções e a certos elementos da natureza.

Alternativamente, dentro da cosmovisão hebraica, Yahweh não somente desempenha funções relacionadas ao universo, como também é tido como aquele que criou todo o cosmos e está numa posição externa a tudo o que existe materialmente, exercendo domínio e poder pleno sobre tudo e todos. Yahweh, então, não está restrito a um sistema fixo, mas ordena e governa tudo fora dele. Logo, as manifestações físicas que ocorrem no cosmos não são manifestações dos atributos de Yahweh, mas instrumentos de sua soberania.[32] De acordo com Brichto: "A religião bíblica não apenas remove o Único Deus do domínio da mitologia, mas, como é notado frequentemente, ele *demitologiza* a própria religião, mesmo encontrando ecos nas construções da mitologia pagã".[33] Assim, por mais que encontremos alguns traços de semelhança entre as mitologias do AOP e o Deus de Israel, a diferença básica entre essas duas dimensões é que a Bíblia Hebraica expressa o controle real de Yahweh sobre todas as coisas que ele mesmo criou para a sua própria glória.

A habitação dos deuses: os templos

Fizemos até aqui uma análise comparativa entre Yahweh e os deuses do Antigo Oriente Próximo levando em consideração teogonia, ontologia,

cosmologia, cosmogonia e teologia. Agora, ainda na dimensão dos deuses, falta-nos analisar o principal meio pelo qual os seres humanos tinham contato com Yahweh e também com as demais entidades divinas no AOP: o templo.

A diferença dos templos na concepção hebraica e pagã, conforme Reinke, estava "No fato de que o politeísmo daqueles [povos] promovia cada vez mais lugares sagrados, uma infinidade de templos e liturgias",[34] ao passo que o culto a Yahweh era centralizado em apenas um *locus* — inicialmente o tabernáculo móvel, mas, por volta do ano 1000 a.C., o templo erigido em Jerusalém.

De acordo com Walton,

> O templo era o componente central e fundamental do cosmos, a peça central da função e da identidade de comunidade e o principal mecanismo para a interface entre os humanos e o divino. Enquanto deus estivesse assentado em seu trono, a ordem estabelecida por meio da criação era mantida, as forças que ameaçavam a ordem eram dissipadas e a viabilidade da comunidade humana era mantida.[35]

O templo não era um local destinado apenas à adoração; era concebido para ser a residência do(s) deus(ses) e o local em que eram feitos rituais e cerimônias em honra à(s) divindade(s).[36] Na perspectiva dos deuses do AOP, o templo era a sua habitação na terra, uma miniatura ou cópia da sua habitação nas esferas celestiais. Por isso, muitas culturas do AOP consideravam os templos como portais que os conectavam às dimensões dos deuses. Os templos também representavam o cosmos sobre o qual determinada divindade exercia controle e domínio.

O templo ainda era onde os antigos criam que os céus entravam em contato com a terra, espaço de intersecção, de âmbito divino e transcendente, humano e material. Um excelente exemplo é a construção mesopotâmica chamada *zigurate*, estrutura piramidal em cujo topo havia uma pequena casa (ou câmara) na qual uma mesa era preparada para a divindade. As escadarias que levaram até o topo eram consideradas o elo entre a realidade divina e a humana; ou seja, por onde os deuses desciam para serem servidos pelos seres humanos.[37] Diferente dos templos normais, o zigurate era um lugar para um determinado deus habitar; porém, as pessoas não poderiam adentrá-lo para adorar. Provavelmente, a torre de Babel (Gênesis 11:1-9) era um zigurate.



Zigurate de Ur, majoritariamente reconstituído. Tell el-Mukayyar, Iraque (© Wikimedia Commons).

É interessante comparar o texto de Gênesis com o relato de Amar-Suen (2046-2038 a.C.), rei de Larsa, que construiu um zigurate chamado *É-eš-ki-te*:[38]

GÊNESIS 11:4,8	**RELATO DE AMAR-SUEN**
Depois disseram: “Vamos construir uma cidade, com uma torre que alcance os céus. Assim nosso nome será famoso e não seremos espalhados pela face da terra”. [...] Assim o Senhor os dispersou dali por toda a terra, e pararam de construir a cidade.	Ele fez a torre o mais alto possível, como uma montanha, fazendo seu topo tocar o céu. Por causa de seus atos, os deuses Nanna e Ningal se alegraram. Eles então deram a ele o destino da vida, um longo reinado, e um firme fundamento.

Enquanto o relato de Gênesis reprova a atitude dos povos em erigir uma torre, o relato de Amar-Suen vai no sentido contrário. Yahweh castiga os povos com a confusão das línguas, mas os deuses do AOP Nanna e Ningal abençoam a empreitada do rei em erguer um zigurate. A despeito dessas diferenças, é interessante notar que, em ambos os textos, o zigurate demonstra ter um componente religioso atrelado à expressão de Gênesis 11:4 “alcançar (ou tocar) os céus” (ראשו בשמים, *rōʾšô ḇaššāmayım*).

A Bíblia Hebraica, por fim, apresenta uma visão distinta em relação ao templo como habitação dos deuses. O relato da criação nos dá informações suficientes para considerar que o cosmos foi criado para ser o próprio templo

e habitação de Deus, e o lugar em que o ser humano desfruta de comunhão com ele. Se em Gênesis 1 temos a criação do espaço sagrado, em Gênesis 2 temos a ação do ser humano como sacerdote-cultivador desse templo-jardim, uma representação do grande templo cósmico divino.[39] Novamente, esse conceito nos leva diretamente a uma peculiaridade de Yahweh, como foi expresso por Paulo em sua pregação no Areópago de Atenas: “O Deus que fez o mundo e tudo que nele há, sendo Senhor do céu e da terra, não habita em templos feitos por mãos de homens; tampouco é servido por mãos de homens, como que necessitando de alguma coisa; pois ele mesmo é quem dá a todos a vida, e a respiração, e todas as coisas” (Atos 17:24-25, ACF).

Os ídolos

Como, então, os antigos habitantes do Antigo Oriente Próximo tinham a certeza de que os templos eram, de fato, habitados pelos deuses? Essa presença divina era assegurada pela imagem dessa divindade — o ídolo — na câmara interior do templo ou santuário. De acordo com Walton,

> A existência de um ídolo precisava ser aprovada pelo deus para quem era feito. Então, os próprios deuses eram responsáveis por iniciar o processo de produção do seu ídolo. No final desse processo, rituais eram performados para transferir a divindade do mundo espiritual para o mundo físico, um processo que é chamado por alguns de “atualização da presença de deus no templo”.[40]

Assim, a produção de ídolos, dentro da cosmovisão do AOP, não era vista como algo humano, mas como atividade conduzida diretamente pelos deuses, semelhante ao conceito cristão de inspiração das Escrituras. Ao término de todo o processo de fabricação do ídolo, o ritual mais importante realizado era o ritual de “lava-boca” do ídolo. Ao lavar a boca da imagem, os deuses poderiam comer e beber as oferendas e cheirar os incensos queimados em seu louvor. Após essa etapa, o ídolo era finalmente colocado na parte mais importante do templo; palavras declaratórias eram proferidas e, finalmente, o ídolo poderia ser adorado por todos.

A principal crítica apontada contra a prática da idolatria veio dos profetas Isaías e Jeremias (cf. Isaías 44:9-20 e Jeremias 10:2-16). De acordo com os profetas, era um completo absurdo em termos lógicos tributar algo de divino às imagens que são feitas por mãos humanas. Em outras palavras: se é

produto humano, não pode ser divino. “Eles criticavam a ideia de uma verdadeira deidade estar presente dentro de uma imagem feita por humanos.”[41]



Baal da cidade de Ugarite (século XIV—XII a.C.). Museu do Louvre, Paris, França (© Jastrow/Wikimedia Commons).

Característica dos deuses

Diante de um mundo antigo politeísta e idólatra, como poderíamos categorizar essa pluralidade de deuses? Recorremos a Walton, que a sumariza em oito classificações.[42]

1. **Antropomórficos**. Os deuses do Antigo Oriente Próximo eram frequentemente representados em forma humana, mas também compartilhando de sua natureza, caráter e personalidade. À semelhança dos deuses do panteão greco-romano, os deuses do AOP não eram seres infalíveis e perfeitos; muito pelo contrário: tinham aspectos muito semelhantes aos seres humanos.
2. **Geográfica e geopoliticamente acomodados**. O poder dos deuses do AOP era acomodado dentro de dimensões geográficas específicas, muitas vezes o lugar em que um templo em sua homenagem era erigido. Como um rei na Antiguidade, aos deuses eram atribuídos poderes sobre regiões. A guerra entre os povos significava que os deuses das partes envolvidas entravam em conflito entre si.
3. **Cosmologicamente condicionados**. Os deuses do AOP eram condicionados a fenômenos cósmicos particulares, tendo pouca jurisdição sobre outros acontecimentos do universo.
4. **Procriativos**. Os deuses do AOP eram sexualmente ativos. Isso quer dizer que a conjunção de dois deuses poderia dar à luz um terceiro deus. Nesse sentido, já envolvendo elementos antropomórficos, os deuses também possuíam órgãos sexuais e demonstravam ter desejos de cunho sexual.
5. **Falíveis**. Os deuses do AOP cometiam erros e frequentemente trapaceavam e sabotavam uns aos outros.
6. **Emocionais**. Os deuses do AOP experimentavam uma série de sentimentos, bons e maus, exatamente como os seres humanos. Além de sentir alegria, orgulho e raiva, eles também podiam sentir vergonha e medo/temor.
7. **Engajados em rotinas e atividades diárias**. Os deuses do AOP tinham rotinas e atividades diárias parecidas com os seres humanos: se alimentavam basicamente das oferendas e propinas entregues pelos seus

devotos, habitavam e dormiam nos templos erigidos em sua homenagem, e possuíam tarefas diárias específicas de acordo com seus atributos e sua dimensão geográfica de atuação.

8. **Comunitários**. Os deuses do AOP tinham interações entre si. Esse fator pode parecer estranho para nós, mas não podemos nos esquecer de que as sociedades da Antiguidade eram comunitárias. Não existia um conceito firmado de individualidade tal qual temos hoje. Tudo era feito em conjunto e para a comunidade. É nesse sentido que podemos falar que os deuses tinham uma percepção de autopertencimento, ou seja, eles se reconheciam mutualmente como deuses, interagindo entre si como tal.

É necessário ressaltar que, de acordo com a Bíblia Hebraica, Yahweh tem, sim, características que são comuns aos seres humanos (atributos comunicáveis), mas sempre com uma ressalva de que, primeiramente, ele é justo. A justiça divina está intrinsecamente relacionada à santidade do Deus de Israel em relação aos seus atributos morais. Expressando de outra maneira, enquanto os deuses do AOP tinham características que se manifestavam exteriormente, Yahweh tem características e atributos que são interiores. De acordo com Walton: "Não é nenhuma surpresa encontrar pouca evidência na literatura do AOP de que os antigos considerassem seus deuses justos, sábios, fiéis, graciosos etc., embora eles expressassem a esperança de que seus deuses agiriam dessa maneira".[43]

Baseados na Bíblia Hebraica, em termos também sintéticos, podemos enumerar alguns atributos do Deus de Israel que contrastam de forma decisiva com os deuses do AOP:

1. **Justiça**. Alguns deuses do AOP eram considerados agentes de execução da justiça, por exemplo, Shamash na Mesopotâmia. Mas há pouca evidência de que os antigos considerassem seus deuses como moralmente justos. A justiça moral de Yahweh era um fator que o distinguia dos demais deuses.
1. **Sabedoria**. Na literatura do AOP, atribui-se a muitos deuses a característica de serem sábios. Mas há pouca evidência de que essa sabedoria fosse uma qualidade moral. A sabedoria de Yahweh, por sua vez, é retratada na Bíblia Hebraica como tendo relação direta com a sua justiça e sua habilidade de julgar as coisas com retidão (cf. Jó 9:4; Isaías 31:2; Daniel 2:20-23).

2. **Bondade**. É raro que os deuses do AOP sejam retratados como moralmente bons. Em vários textos antigos, encontramos as pessoas esperando que os deuses fizessem coisas "boas" em termos de benefícios. Entretanto, isso não está necessariamente relacionado à bondade como atributo moral. Já a Bíblia Hebraica não deixa dúvidas de que Yahweh é um Deus moralmente bom, cuja bondade é um fator preponderante e digno de reconhecimento por parte do seu povo: "Pois o Senhor é bom e o seu amor leal é eterno (כִּי־טוֹב יהוה לעולם, *ki-ṭôḇ yhwh lᵉʿôlām*); a sua fidelidade permanece por todas as gerações" (Salmos 100:5, cf. 2Crônicas 30:18; Salmos 136:1). A própria bondade do Deus de Israel reflete-se na beleza estética e funcional do universo (cf. Gênesis 1:10,12,18,21,25,31).
3. **Fidelidade**. Um dos atributos mais ressaltados na Bíblia Hebraica é a fidelidade de Yahweh (cf. Salmos 100:5, Deuteronômio 32:4). Essa fidelidade está na aliança que o Deus de Israel firmou com o seu povo. Mais uma vez, é raro ver tal tipo de relacionamento sendo estabelecido entre um deus no AOP e qualquer outro povo.
4. **Misericórdia e compaixão**. Essas duas propriedades são largamente atribuídas aos deuses do AOP. Os egípcios atribuíam a Amon-Rá títulos como "rico em amor" e "aquele que age graciosamente". Osíris é classificado como "aquele que aquece os corações", e Amon é tido como "aquele que conhece a compaixão, aquele que atente aos seus devotos".[44] Entretanto, mais uma vez, não há uma clara evidência que associe esses atributos com o caráter moral desses deuses. Em contrapartida, o Deus de Israel age com misericórdia e compaixão porque isso emana diretamente de sua essência, no escopo da sua aliança com Israel: "Diante de você farei passar toda a minha bondade, e diante de você proclamarei o meu nome: o Senhor. Terei misericórdia de quem eu quiser ter misericórdia, e terei compaixão de quem eu quiser ter compaixão". (Êxodo 33:19). Essa misericórdia também se configura à medida que o Deus de Israel se relaciona com seu povo, tendo em vista a purificação de seus pecados (moral) por meio de seu perdão (Miqueias 7:18, Salmos 103:2,3).
5. **Santidade**. No AOP, a santidade estava associada basicamente a tudo que se referia ao culto. Em outras palavras, todos os materiais usados no culto, tais como vasos, roupas, animais, eram considerados santos, no sentido de "segregados" para um uso cerimonial. Yahweh, porém, é

> apresentado na Bíblia Hebraica como um Deus cuja essência (ontologia) é santa. Isso quer dizer que Deus está total e moralmente segregado daquilo que pode ser considerado sujo, impuro e pecaminoso. É apenas do fator ontológico de Deus que decorre a santidade atribuída posteriormente aos elementos materiais relacionados ao culto de Yahweh (animais, sacerdotes, templo, utensílios usados nos sacrifícios etc.). O Deus santo entra em relação com um povo chamado para ser santo, lida com a falta de santidade desse povo e põe como objetivo final a santificação de toda a ordem criada.[45]

O estudo comparativo entre Yahweh e os deuses do contexto do AOP revela que o monoteísmo está sustentado no tripé *interioridade*, *moralidade* e *relacionamento*. Isso significa que o Deus de Israel se apresenta como alguém intensamente pessoal. Por outro lado, todas as características e atribuições dos deuses do AOP relacionadas à sua falibilidade moral (características que os deuses do AOP compartilham com os seres humanos) não são nunca relacionadas a Yahweh.

A Bíblia Hebraica nos relata um oráculo de Yahweh para Balaão, um profeta pagão, provavelmente politeísta (Números 22:1-24:25). Nesse oráculo, Yahweh se revela como alguém ontologicamente diferente de todos os outros deuses ao AOP: "Deus não é homem (לֹא אִישׁ אֵל, *lōʾ ʾiš ʾel*) para que minta, nem filho de homem (בֶּן־אָדָם, *ḇen-ʾāḏām*) para que se arrependa. Acaso ele fala, e deixa de agir? Acaso promete, e deixa de cumprir?" (Números 23:19). Yahweh não estava simplesmente afirmando que ele não era ser humano, porque isso seria simplesmente lógico; ele está se colocando numa situação de diferenciação em relação a todos os outros deuses do AOP, que tinham como característica atributos falíveis, tais quais os seres humanos, como a mentira.

CONCLUSÃO

Por que conhecer o contexto do Antigo Oriente Próximo para compreender melhor o texto da Bíblia Hebraica? Uma das regras mais básicas da exegese bíblica é nunca impor ao texto aquilo que achamos ser correto. A nossa tarefa é a exegese e não a *eisegese*. Isso implica dizer que conhecer não somente o texto sagrado em si, mas também todo o caldo

cultural que fez parte dos autores originais e dos primeiros leitores, é fundamental para compreendermos hoje, depois de milênios, como esses textos foram escritos, e compreender qual era a mensagem original, a forma primeira, da revelação divina.

Isso não quer dizer, mais uma vez, que elementos humanos como cultura, linguagem, cosmovisão religiosa sejam fatores preponderantes para ler e entender um texto bíblico. Não. Da mesma forma que o texto foi inspirado pelo Espírito Santo (cf. 2Timóteo 3:16), é no âmbito do Espírito que podemos entender e viver a Palavra de Deus. Porém, por mais que compreendamos pela ação do Espírito as mensagens centrais da Bíblia, é apenas por meio do conhecimento contextual em que os textos bíblicos foram escritos que teremos uma ideia mais aproximada do que certas passagens queriam dizer. Não nos esqueçamos de que um abismo cultural, temporal e religioso nos separa do mundo dos autores e personagens bíblicos. O convite é que, por meio das instigações levantadas, você se interesse em entender o mundo do Antigo Testamento e, posteriormente, o mundo do Novo, para captar melhor a infindável riqueza que o texto bíblico nos apresenta.

---

1 Para uma análise mais detalhada dos povos que fizeram parte do contexto do AOP e que tiveram um contato com o povo de Israel ao longo de sua história, ver REINKE, André. *Os outros da Bíblia*, especialmente os capítulos 2—5.

2 Com *cosmovisão* refiro-me simplesmente à visão de mundo dos antigos habitantes do AOP, e não propriamente à definição filosófica de *Weltanschauung* utilizado a partir de meados do século XVIII.

3 Walton cita o exemplo do texto de 2Reis 18:17 (ARA): "Contudo, o rei da Assíria enviou, de Laquis, a *Tartã*, a *Rabe-Saris* e a *Rabsaqué*, com um grande exército, ao rei Ezequias, a Jerusalém; e subiram e vieram a Jerusalém". O que a versão Almeida Revista e Atualizada traduz como nomes próprios, o estudo do contexto e da história assíria vai demonstrar que, na verdade, refere-se a títulos (funções) de oficiais. É por isso que a NVI traduz o texto assim: "De Laquis o rei da Assíria enviou ao rei Ezequias, em Jerusalém, seu general (*Tartã)*, seu oficial principal (*Rabe-Saris*) e seu comandante de campo (*Rabsaqué*) com um grande exército. Eles subiram a Jerusalém e pararam no aqueduto do açude superior, na estrada que leva ao campo do Lavandeiro". Ver WALTON, John H. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006, p. 39-40. Outros exemplos são os títulos Faraó (rei dos egípcios) e Abimeleque (rei de povos como os filisteus).

4 WALTON, John H. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament*, p. 39.

5 PROVAN, Iain. *Seriously Dangerous Religion: What the Old Testament Really Says and Why It Matters.* Waco: Baylor University Press, 2014, p. 29.

6 Observe que, no Novo Testamento, vemos um deslocamento para o Ocidente (mundo mediterrâneo).

7 CORNELIUS, Izak. "Introduction to Ancient Near Eastern Iconography" em GREER, Jonathan S.; HILBERT, John W. e WALTON, John H. (eds.). *Behind the Scenes of the Old Testament: Cultural, Social and Historical Contexts.* Grand Rapids: Baker Academic, 2018, p. 152.

8 COLLINS, John J. *Introduction to the Hebrew Bible*, p. 31.
9 PRICE, Randall e HOUSE, H. Wayne. *Manual de arqueologia bíblica Thomas Nelson*, p. 29-30.
10 Adaptado de COLLINS, John J. *Introduction to the Hebrew Bible*, p. 30.
11 WALTON, John H. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament*, p. 87.
12 Ibidem, p. 87.
13 Do grego θεογονία (*theogonia*), que significa "genealogia", "nascimento" ou "origem" dos deuses.
14 Do grego ὀντολογία (*ontologia*), que significa "propriedades mais gerais" dos deuses.
15 WALTON, John H., *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament*, p. 87.
16 Do grego κοσμογονία (*kosmogonia*), que significa "origem" do mundo.
17 *Enuma Elish*, tábua 1, em ARNOLD, Bill T. e BEYER, Bryan E. (eds.). *Readings from Ancient Near East: Primary Sources for Old Testament Study*. EBS. Grand Rapids: Baker Academic, 2012, p. 32.
18 SEELY, Paul H. "The Firmamanet and the Water Above: The Meaning of 'the Water Above the Firmament' in Gen. 1:6-8". *WTS* 54-1 [1992]: 31-46.
19 ASSMANN, Jan. *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs.* Londres: Harvard University Press, 1996, p. 204 em WALTON, John H. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament*, p. 92.
20 Conforme Longman: "A forma do surgimento de Nun foi o monte primevo, talvez refletindo miticamente o solo fértil que foi a fonte de vida que restou depois de as águas do rio Nilo, que anualmente retrocedem [após o período de cheias]". LONGMAN III, Tremper. *How to Read Genesis*, p. 73.
21 Ibidem, p. 76.
22 REINKE, André. *Os outros da Bíblia*, p. 44.
23 ἐγώ εἰμι ὁ ὤν (*egō eimi ho ōn*, LXX).
24 PROVAN, Iain. *Seriously Dangerous Religion*, p. 55.
25 LONGMAN III, Tremper. *How to Read Genesis*, p. 72.
26 WALTON, John H., *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament*, p. 94.
27 De acordo com Jacobsen, a assembleia dos deuses era composta, quando reunida, por cinquenta deuses poderosos, dentre os quais apenas sete tinham a decisão final. Ver JACOBSEN, Thorkild. "Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia". *JNES* 1943:2, p. 159-172.
28 REINKE, André. *Os outros da Bíblia*, p. 51.
29 Ibidem.
30 WALTON, John H. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament*, p. 97.
31 CHUNG, Chun K. *Missão primordial: Os fundamentos da missão em Gênesis 1—11*. São Paulo: Missiológica, 2020, p. 15. Chung também aponta um exemplo interessante de como os deuses locais (no caso, Baal) estavam atrelados à própria nomenclatura da região: "Cada localidade tinha seu próprio deus Baal que frequentemente assumia o nome da cidade ou lugar de pertencimento. Assim vemos, Baal-Zur, 'Baal de Tiro'; Baal-Hermom, 'Baal de Hermom' (Jz 3:3). Baal-Líbano, 'Baal do Líbano'; Baal-Tars, 'Baal de Tarso'; Baal-Peor, 'Baal do monte Peor', pertencente aos moabitas (Nm 23:28)".
32 Ibidem, p. 97.
33 BRICHTO, H.C. *The Names of God.* Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 60-61 em WALTON, John H. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament*, p. 97.
34 REINKE, André. *Os outros da Bíblia*, p. 69.
35 WALTON, John H. "The Temple in Context" em GREER, Jonathan S.; HILBERT, John W. e WALTON, John H. (eds.). *Behind the Scenes of the Old Testament*, p. 349.
36 Observe que, no contexto do AOP, um templo poderia ser dedicado a apenas uma divindade ou a um grupo maior de deuses.
37 Cf. REINKE, André. *Os outros da Bíblia*, p. 54; e WALTON, John H. "The Temple in Context", p.

351.
38 FRAYNE, D. R. *Old Babylonian Period: 2003-1595 BCE*, RIME 4. Toronto: University of Toronto Press, 1990, p. 208.
39 Para um estudo mais completo sobre a temática da criação como templo-cósmico, ver BEALE, G. K. e KIM, Mitchell. *Deus mora entre nós: A expansão do Éden para os confins da Terra.* São Paulo: Edições Loyola, 2019.
40 WALTON, John H., *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament*, p. 114.
41 Ibidem, p. 116.
42 Ibidem, p. 103-105.
43 Ibidem, p. 106.
44 Ibidem, p. 111.
45 PROVAN, Iain. *Seriously Dangerous Religion*, p. 67.

5. TORÁ: A INSTRUÇÃO DO POVO DE DEUS

Pois, a torá sairá de Sião,
de Jerusalém virá a palavra de
Yahweh.
Isaías 2:3[46]

Segundo uma tradição judaica — ou seria uma anedota? —, antes de Deus criar o universo, ele criou a Torá. A Torá sempre ocupou e continuará a ocupar o lugar central dentro do judaísmo, nas suas mais variadas formas. Isso não muda muito no caso do cristianismo. Desde que a igreja assumiu a versão grega do Antigo Testamento como documento canônico — e mesmo antes disso, quando Paulo se baseia na Lei para interagir com os leitores de suas epístolas — a Torá é um documento de suma importância dentro da tradição judaico-cristã.

A designação *pentateuco*, que vem do grego πεντάτευχος (*pentateuchos*),[47] significa "cinco rolos" ou "cinco livros". Ele é formado pelos livros Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio.[48] Provavelmente na época helenista, em particular no século I, a divisão dos cinco rolos que correspondiam aos cinco livros do Pentateuco já era conhecida.[49] A Septuaginta já apresenta os primeiros livros divididos e organizados na forma que os conhecemos hoje,[50] sendo possível que essa tradição seja anterior ao século II a.C., quando a LXX veio a ser produzida, inicialmente com a tradução da Torá. O Pentateuco também foi a primeira coleção literária considerada inspirada e autoritativa, ou seja, tida como Escritura pelos judeus.[51]

Pentateuco é uma terminologia eminentemente cristã. Dentro da tradição judaica, porém, esses cinco livros são chamados de Torá, ou seja, "instrução" ou "ensino".[52] Outra forma de designarmos essa primeira parte da Bíblia Hebraica é chamá-la simplesmente "Lei" ou "Lei de Moisés". De acordo com Bruce Waltke, "No período pós-exílico, eram chamados de 'livros de Moisés' (2Crônicas 25:4, citando Deuteronômio 24:16; 2Crônicas 35:12,13, em uma

fusão de Êxodo 12:2-11 e Deuteronômio 16:1-8; Esdras 6:18, em uma provável referência a Êxodo 29; Levítico 8; Números 3; 8:5-26; Neemias 13:1, citando Deuteronômio 23:3)".[53] Na *Tanakh*, a Torá ocupa a primeira posição, antecedendo os Livros Proféticos e os Escritos, uma vez que, para os judeus, a Torá possui santidade e autoridade maior do que os demais livros da Bíblia Hebraica.[54]

A Torá é um bloco formado por uma grande variedade de gêneros (estilos) literários. Grande parte desse material é constituída por narrativas históricas; entretanto, há também genealogias, códigos legais, poesia, descrições de cerimônias rituais etc. Sem dúvidas, o gênero predominante na "Lei de Moisés" não são *as leis* propriamente ditas, mas as *prosas narrativas*. De acordo com Hill e Walton, "O texto [da Torá] é, quase todo, um relato registrado na terceira pessoa a respeito da história israelita antiga, entremeado de orações, declarações e outros tipos de discurso direto (por exemplo, a intercessão de Abraão por Sodoma em Gênesis 18:22-33, o discurso de Javé a Moisés em Êxodo 3:7-12 e o diálogo entre o Faraó e Moisés em Êxodo 10:1-21)".[55] É por meio da *narrativa histórica*, desde o princípio até o estabelecimento da aliança com os patriarcas, que Deus apresenta a sua forma de se relacionar com os seres humanos, particularmente com o seu povo (Êxodo 19:1-6). A narrativa da Torá também tem um efeito sobre os seus leitores. Segundo Robert Alter, "Com a mais rigorosa economia de meios, a narrativa bíblica nos leva muitas vezes a refletir sobre a complexidade das motivações e a ambiguidade do caráter, pois estes são aspectos essenciais de sua visão do homem — criado por Deus e desfrutando ou suportando todas as consequências da liberdade humana".[56] A tensão entre a complexidade da vida humana e como a graça de Deus atinge a humanidade criada é bem retratada nas histórias dos patriarcas e da peregrinação dos israelitas no deserto.

Outro gênero importante presente na Torá é a *poesia*. Aliás, as mais antigas composições poéticas hebraicas estão na Torá, variando em estilo desde orações até cânticos de escárnio. Hill e Walton classificam a poesia da Torá da seguinte forma: orações (Números 6:22-27); cânticos de louvor (Êxodo 15:21; Números 21:17-17,18); hinos de vitória no estilo épico (Êxodo 15); bênçãos a membros da família dos patriarcas (Gênesis 24:60; 49); profecias (Gênesis 25:23; Números 23 e 24); promessas da aliança (Gênesis 12:1-3; 15:1); e, por fim, os cânticos de escárnio (Gênesis 4:23).[57]

O gênero de *profecia* também está presente na Torá,[58] podendo ser subdividido em duas formas. Na primeira, temos a palavra profética *per se*. Em várias instâncias, como no caso de Gênesis 15:12-16, o próprio Yahweh revela a Abraão seus planos futuros em relação à aliança que estava estabelecendo com ele. Em termos poéticos, o último discurso de Jacó às doze tribos pode ser considerado uma forma profética (Gênesis 48:8-12), bem como o discurso de despedida de Moisés em Deuteronômio 33. A segunda forma profética está relacionada à interpretação das mensagens ou da revelação divina. O caso mais célebre é a interpretação de sonhos proféticos por José em Gênesis 40 e 41.

Por fim, o gênero literário *legal* ou *normativo* é parte essencial da Torá. O conjunto de leis, preceitos, regras e diretrizes presentes na Torá muito de assemelha aos documentos legais produzidos na Antiguidade dentro do contexto do Antigo Oriente Próximo. Aliás, os códigos babilônicos, dentre os quais o famoso Código de Hamurabi (ca. século XVIII a.C.), são mais antigos do que qualquer texto do Antigo Testamento. De acordo com André Reinke, podemos traçar paralelos bem próximos entre a Torá e o Código de Hamurabi:

> A principal [semelhança] delas estava na expressão “olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé” (Êxodo 21:24). No sentido global, os códigos derivam de sociedades semelhantes, inseridas no contexto do Antigo Oriente. Um exemplo de ligação direta do Código de Hamurabi com a Bíblia está em uma lei específica sobre o boi chifrador que vitima alguém (Êxodo 21:28-32), mencionado nas duas leis. Entretanto, quando examinamos os detalhes dos dois códigos, percebemos diferenças nítidas. Já no caso da escravidão, havia um caráter bem mais humanitário na legislação hebraica, que não permitia, por exemplo, que escravos trabalhassem no sábado (Êxodo 20:10). O roubo, para Hamurabi, era penalizado com a morte, enquanto no caso hebreu apenas uma multa era aplicada (Êxodo 22:1-8). Além disso, o teor da Lei no Antigo Testamento era bem mais religioso do que o do Código de Hamurabi, no qual não consta nada semelhante às bênçãos e maldições para o povo em caso de cumprimento ou não dos mandamentos divinos.[59]

Em seu sentido legal, a Torá apresenta Yahweh como o soberano-suserano que estabelece um pacto com o seu povo-vassalo e trata dos direitos e deveres de ambas as partes. De acordo com Hill e Walton,

> Ela [a Lei] se assemelhava às alianças suseranas do mundo antigo, principalmente dos hititas. Exemplos disso são o código de aliança (Êxodo 20—24) e o livro de Deuteronômio. As alianças de suserania eram outorgadas por senhores independentes e poderosos a vassalos dependentes e mais fracos, garantindo-lhes certos benefícios, dentro os quais, proteção. Em troca, o vassalo era obrigado a cumprir condições específicas para atestar lealdade exclusiva ao suserano.[60]

A Torá é a *instrução* de Deus para o seu povo. Como Peter Vogt define,

> A palavra hebraica geralmente traduzida como "lei" é תּוֹרָה. As conotações da palavra, entretanto, são muito mais amplas do que a palavra portuguesa "lei". Considerando que a palavra "lei" normalmente é associada a ações de legislatura e traz à mente ideias de crime, penalidade, tribunais e litígio, a palavra hebraica תּוֹרָה é mais bem traduzida como "instrução" ou "ensino". É uma instrução teologicamente centrada nas coisas necessárias para o povo de Deus conhecer com o objetivo de viver uma vida justa.[61]

Essa "vida justa" refere-se ao grande objetivo de amoldar os indivíduos à aliança de santidade com Yahweh, resguardando a vida — o bem mais precioso — dos perigos que podem profanar essa santidade. Essa santidade emana da própria santidade de Yahweh: "Eu sou o Senhor que os tirou da terra do Egito para ser o seu Deus; por isso, sejam santos, porque eu sou santo" (Levítico 11:45). Em termos gerais, à luz dos códigos do AOP, tais leis de santidade podem ser divididas em

1. *Leis cúlticas*: organizam a prática religiosa centrada no tabernáculo e, mais tarde, no templo;
2. *Leis civis*: regulam a sociedade e as relações interpessoais;
3. *Leis cerimoniais*: relacionam-se às regras de santidade moral no cotidiano do povo.[62]

A Torá foi dada ao povo de Israel após sua saída do Egito no episódio do Êxodo. Nessa perspectiva, a narrativa traça a origem das promessas e da aliança de Yahweh em relação a Israel. Também revela de que modo, após a entrada desse povo na terra de Canaã, eles deveriam se relacionar com Deus, esse Deus santo que escolheu para si um povo para ser também santo. De acordo com Peter Vogt, "Quando, mais tarde, a lei foi dada no Sinai, não foi entregue como meio de estabelecer um relacionamento com Deus (visto que

os israelitas já estavam em relacionamento com Yahweh), mas como um meio de viver um relacionamento com um Deus santo, que estaria no meio do seu povo".[63] Então, a nossa própria visão da Torá como um corpo legalista não faz parte do seu propósito em meio ao povo. A Torá pode ser entendida, portanto, em termos mais amplos, como a grande narrativa dentro da qual a própria existência do povo de Deus é alicerçada e sobre a qual o seu futuro é definido.

Em termos de divisão temática, podemos dividir a Torá em duas grandes partes. A primeira é referente a ao *relato das origens* de Gênesis 1—11. Nessa parte, toda a criação do cosmos é narrada, bem como a origem dos seres humanos. O fator central dessa narrativa é a grande ruptura que a queda produz na humanidade e como Deus, o Criador de todas as coisas, prepara o caminho para o seu plano de resgate por meio da eleição de um povo. Podemos considerar que Gênesis 1—11 é o grande prólogo para a narrativa da aliança de Yahweh com o seu povo, Israel.

A segunda grande divisão vai de Gênesis 12 até Deuteronômio 34. Essa grande seção começa com a eleição e o chamado de Abraão e sua descendência. Yahweh, então, estabelece com os patriarcas (Abraão, Isaque e Jacó) uma aliança eterna que culmina na figura da nação de Israel e de seu chamado em relação ao mundo. Nesse sentido, a Torá não foi dada por Deus para ser apenas um manual restrito ao povo de Israel, mas para que, por meio dela, as nações pudessem conhecer o Deus de Israel. É esta a proposta da Torá, tal qual encontramos em Isaías 2:3: "Virão muitos povos e dirão: 'Venham, subamos ao monte do Senhor, ao templo do Deus de Jacó, para que ele nos ensine os seus caminhos, e assim andemos em suas veredas'. Pois, a lei (תורה) sairá de Sião, de Jerusalém virá a palavra do Senhor".

A AUTORIA E COMPOSIÇÃO DA TORÁ

Uma das perguntas mais frequentes em relação à autoria de livros bíblicos é: "Foi Moisés mesmo que escreveu o Pentateuco?". Essa pergunta parte, por um lado, de uma dúvida honesta relacionada ao fato de a própria morte de Moisés ser narrada em Deuteronômio 24. Por outro lado, esse questionamento é reflexo de um ceticismo derivado de algumas posições teológicas que tendem a olhar o texto bíblico de forma crítica. Sem dúvida, podemos afirmar que um dos assuntos mais polêmicos em termos de autoria

na Bíblia Hebraica relaciona-se com a autoria de Moisés. De acordo com Gordon Wenham, "A diversidade de métodos leva à variedade de conclusões que agora caracteriza o mundo dos estudos do Pentateuco".[64] Passados mais quase dois séculos desde Julius Wellhausen, ainda não há um consenso sobre esse tema no mundo acadêmico.

Em inúmeras referências do Novo Testamento, sobretudo ditas pela boca de Jesus, a Torá, ou partes dela, é atribuída a Moisés.[65] Entretanto, um leitor atento desconfiará da autoria plena de Moisés quando se deparar com o relato de sua própria morte em Deuteronômio 34:1-12. Como, então, entender essa autoria mosaica que é tão afirmada no Antigo e no Novo Testamento? Podemos chegar a duas conclusões diferentes. A primeira seria considerar, alinhado à tradição judaico-cristã, que Moisés de fato produziu o material original (ou tradição) da Torá e que esse material traditivo foi posteriormente editado, dando forma ao texto tal qual o recebemos. A segunda opção é olhar com ceticismo essa primeira alternativa e produzir uma hipótese baseada na redação e no processo de composição da Torá a partir de diversas fontes.

Autoria mosaica

A autoria mosaica da Torá é defendida pela tradição judaico-cristã. Até o advento do método histórico-crítico e da *hipótese documental* no século XIX, o senso comum era afirmar que o Pentateuco havia sido escrito por Moisés. Aliás, admite-se que a referência frequente à Torá como coleção de livros escritos por Moisés, ou como a Lei de Moisés, reflete a verdade acerca de sua autoria. Para começo de conversa, porém, é preciso definir o que entendemos por *autoria mosaica.* Não estamos nos referindo à ideia de que o registro de Moisés tenha sido transmitido sem nenhum tipo de edição ou acréscimo *a posteriori*. Pelo contrário, ainda que toda a tradição das fontes e dos registros da Torá sejam de Moisés, a Torá, e principalmente o livro de Deuteronômio, sofreu um processo de aperfeiçoamento literário, culminando na forma que serviu de base para diversas tradições textuais, a incluir a tradição do texto hebraico que deu origem à versão da Septuaginta e ao próprio Texto Massorético (a partir do século XI).

Começamos pela pergunta mais elementar: o que a Torá tem a dizer sobre o seu próprio autor? A verdade é que, baseado apenas na Torá, podemos considerar que os cinco primeiros livros da Bíblia são anônimos, uma vez que em nenhuma parte dela temos uma declaração clara a respeito de autoria.

Segundo LaSor, “No Antigo Oriente Médio, o ‘autor’ era basicamente um preservador do passado, limitando-se ao uso de material e metodologia tradicionais”.[66] Temos apenas uma referência da autoria de Moisés, em Deuteronômio 31:9, mas o conteúdo dessa referência permanece oculto na história — o que seria “esta lei” (התורה הזה, *hattôrâ hazzê*)? Seria uma referência apenas ao Deuteronômio ou à Torá como um todo? Não sabemos! O anonimato da Torá, no entanto, não quer dizer que a tradição e os insumos literários básicos não tenham partido da pena de Moisés. Porém, em vários momentos o narrador diz que Deus instruiu Moisés a registrar as narrativas históricas, a Lei ou as composições poéticas em forma escrita (Êxodo 17:14; Êxodo 24:4; Números 33:2; Deuteronômio 31:22).

Mas Moisés teria realmente condições para tal empreitada? Pelos dados biográficos apresentados nas próprias Escrituras Sagradas, podemos chegar à razoável conclusão de que Moisés teria, sim, tais condições. Em primeiro lugar, ele teve contato com a mais avançada cultura da época no Egito. Tendo sido adotado como filho da filha de Faraó (Êxodo 2:8-10), Moisés, no mínimo, era uma pessoa letrada e hábil na arte da escrita e literatura conforme os padrões da época. A própria ordem de Yahweh para que Moisés registrasse a Lei parte dessa habilidade (Êxodo 17:14; Números 33:2). O ponto principal é que a redação de todo o conteúdo extenso da Torá não ocorreu por um processo de inspiração ditada *ipsis literis* por Deus. O mais provável é que Moisés tenha compilado as diversas tradições orais a partir de várias fontes antigas (cf. Números 21:14) para chegar à forma original daquilo que os estudiosos chamam de *Tetrateuco* (Gênesis—Números). Já o livro de Deuteronômio consistiria na edição e compilação legal geral na época pós-exílica, a partir do “livro da Lei”, registrado por Moisés. Como conclui Waltke,

> A despeito de umas poucas e aparentes contradições, o nível artístico geral do todo e de suas partes mostra que, com uma imaginação literária integrada e contínua, o autor teve todo o cuidado no emprego das fontes. Não foi, portanto, um redator que costurou o material de modo grosseiro, como em uma colcha de retalhos.[67]

Podemos considerar outras evidências textuais que servem de auxílio para compreender a autoria mosaica do Pentateuco. Dentro do processo de redação dos livros da Bíblia Hebraica, e considerando a aceitação canônica, podemos

ver uma progressão no que tange à aceitação autoritativa dos livros da Torá como sendo, de fato, fruto da redação de Moisés. Excluindo a Torá, os livros proféticos pré-exílicos não fazem qualquer menção à atividade autoral de Moisés. Esse reconhecimento vai sendo desenvolvido junto com a própria história de Israel, até culminar no período pós-exílico, quando as referências ao "livro de Moisés", bem como referências à autoria mosaica aplicadas exclusivamente a Deuteronômio, podem ser encontradas. De acordo com LaSor, "A ligação com Moisés é estendida de algumas leis para todas as leis e, depois, para todo o Pentateuco. Ademais, o Novo Testamento vai seguir com a tradição pós-exílica de atribuir a autoria da Torá a Moisés: 'Lei' ou 'Lei de Moisés' (Marcos 12:26; Lucas 2:22; Atos 13:39), ou simplesmente 'Moisés' (Lucas 24:27) e todo o Antigo Testamento como "Moisés e os profetas".[68]

Hipótese documental

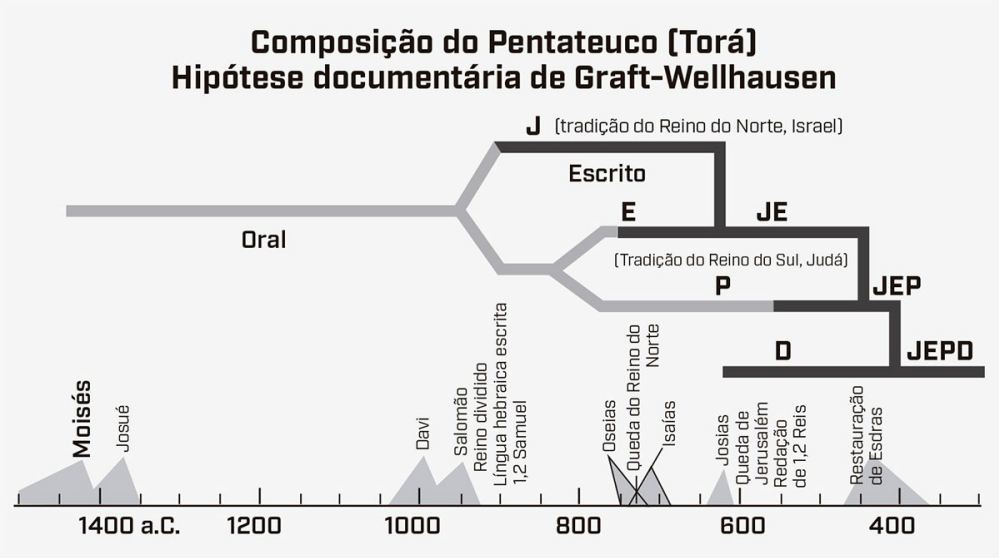
O texto do Pentateuco é um texto complexo. Em virtude da variedade de gêneros literários presentes dentro desse *corpus*, aliando-se a isso variações tanto linguísticas como também relacionadas a diferentes ênfases teológicas, muitos estudiosos chegaram à conclusão de que essa complexidade poderia ser muito bem explicada na *multiautoria* da Torá.

A suspeita quanto à autoria de Moisés surgiu muito tempo antes do liberalismo teológico alemão. O estudioso judeu Abraão Ibn Ezra (1089-1167) observou que Gênesis 12:6, onde se lê "Naquela época os cananeus habitavam essa terra", deveria ter sido escrito após o estabelecimento do povo em Canaã, na época da conquista por Josué e após a morte de Moisés. Também em conformidade, Gênesis 36:31: "Estes foram os reis que reinaram no território de Edom antes de haver rei entre os israelitas", obviamente, não poderia ter sido escrito por Moisés. A partir de então, começou-se a pensar na possibilidade de a redação da Torá ter ganhado sua forma redacional final em um tempo posterior, feita por várias pessoas, mesmo partindo da tradição de Moisés.[69]

A partir do Renascimento até o advento do Iluminismo, vários outros pensadores posicionaram-se quanto à impossibilidade da autoria única de Moisés. Em meados do século XVIII, diferentes estudiosos como Witter (1711), Astruc (1756) e Eichhorn (1780) formularam o que se convencionou chamar "antiga hipótese documental".[70] De acordo com Collins, as distinções

começaram a ser feitas, inicialmente, por causa da forma com a qual o nome de Deus foi redigido: *ʾelōhim* (אלהים) e *Yahweh* (יהוה).[71] No texto de Êxodo 6:2-3, lemos: “Disse Deus ainda a Moisés: ‘Eu sou o Senhor (יהוה). Apareci a Abraão, a Isaque e a Jacó como o Deus Todo-poderoso (אל שדי, *ʾēl šadday*), mas pelo meu nome, o Senhor (יהוה), não me revelei a eles’”. Fica claro que o nome pactual e pessoal “Yahweh” não havia sido revelado aos patriarcas, embora tenhamos em Gênesis 4:26: “Também a Sete nasceu um filho, a quem deu o nome de Enos. Nessa época começou-se a invocar o nome do Senhor (יהוה)”. Essa aparente divergência sobre o uso do nome divino יהוה levantou questionamentos a respeito de uma diversidade de fontes que teria formado o texto de Gênesis posteriormente.

Entretanto, foi apenas a partir do século XIX, no bojo do liberalismo teológico protestante, que a ideia da multiautoria do Pentateuco encontrou a sua expressão máxima na Europa Continental, principalmente na Alemanha. Nesse contexto, o primeiro teólogo a levantar uma hipótese documental foi o alemão Julius Wellhausen (1844-1918). Principalmente a partir de Gênesis e Deuteronômio, Wellhausen dividiu o Pentateuco em quatro tipos de textos com diferentes origens, redigidos em períodos históricos variados e com ênfases teológicas diversas (ver gráfico a seguir). Dessa forma, ele chegou a quatro fontes distintas em Gênesis: a fonte Deuteronomista (D), a fonte Sacerdotal (P, do inglês *priestly*); a fonte Javista (J, do alemão *Jahweh*, pelo uso do *tetragrammaton*); e, por fim, a fonte Eloísta (E, pelo uso do substantivo hebraico *ʾelōhim*).[72] Karl Heinrich Graf chegou à conclusão de que as fontes E e J seriam as mais antigas, associadas depois por Wilhelm Valtke a tempos antigos em que o culto à natureza e a fertilidade estavam em intensa atividade dentro de Israel.



A hipótese documental dominou os estudos do Pentateuco e do Antigo Testamento por quase um século. Muitos eruditos apresentaram variações à teoria original, de modo que hoje não temos nem um consenso sobre as pretensas (ou hipotéticas) fontes da Torá.

Outro aspecto que levantou o questionamento em relação às fontes está relacionado a formas diferentes de se narrar um fato. Um exemplo disso é como o relato das origens é narrado em Gênesis 1:1—2:3 e 2:4-25. No primeiro relato, temos a forma tradicional estruturada em dias, com o ser humano sendo criado apenas no sexto dia e, em seguida, o *shabbat* divino no sétimo dia. Na narrativa de Gênesis 2:4-25 há outra forma de se contar a mesma história, tendo o ser humano como o personagem principal. Ademais, a diferença que salta aos olhos é Deus sendo referido apenas como אלהים em Gênesis 1:1—2:3, ao passo que, a partir de 2:4-25, o substantivo אלהים é acrescido do nome pactual de Deus יהוה. Esse אלהים criador é chamado também de יהוה אלהים. Sabemos que o *tetragrammaton* é o nome pactual de Deus (Êxodo 3:14).[73] Para Israel, nas palavras de Bartholomew e Goheen, o mesmo Deus que criou todas as coisas (*ʾelōhim*) é o Deus que escolheu o seu povo e os redimiu por meio da aliança feita com eles (Yahweh).[74] Nas palavras de Beale e Kim, “Embora isso não pareça muita coisa em nossa língua, ‘Javé Deus’ é o nome pessoal de Deus que significa uma relação íntima e de aliança, enquanto ‘Deus’ é o Deus de poder que criou todas as coisas (*ʾelōhim*).”[75]

Por causa dessas diferenças, os dois textos foram chamados de relatos

distintos da criação. E houve um intenso debate capitaneado pelas escolas mais liberais de pensamento em classificar e separar seções de Gênesis seguindo a hipótese documental. Baseado nessa forma de pensamento, Gênesis 1:1—2:3 é de redação eloísta (note o uso de אלהים) e Gênesis 2:4b-25 como redação sacerdotal (P).[76] Entretanto, já há algum tempo, a hipótese documental vem sendo refutada.

A qual conclusão podemos chegar no tocante à autoria do Pentateuco? Primeiramente, devemos salientar, com base no próprio texto da Torá, que existem evidências frágeis em apoio à autoria mosaica. Tanto aqueles que advogam a hipótese documental, como a erudição mais conservadora que mantém a autoria de Moisés, fazem uma defesa de cunho histórico. Todavia, uma análise dessa questão dentro da perspectiva canônica é uma alternativa equilibrada. Como defende Brevard Childs, "Apesar da falta de evidências históricas para rastrear o processo real, parece claro que a autoria de Moisés desempenhou um papel normativo dentro de um contexto canônico desde um período muito inicial. Assim, as leis atribuídas a Moisés foram consideradas autoritativas e, consequentemente, as leis autoritativas foram atribuídas a Moisés".[77] Portanto, todas as referências internas à autoria de Moisés na tradição judaica e neotestamentária devem ser analisadas prioritariamente em relação ao *status* canônico dos documentos associados à figura desse mediador e legislador que, se não redigiu todo o conteúdo da Lei, foi ele mesmo quem a recebeu de Yahweh. Vale ressaltar que, desde muito cedo, os judeus fizeram uma escolha teológica em relação à autoria. Assim, seria anacrônico aplicar o conceito de *autoria moderna* àquela afirmada com relação à Torá. A análise crítica em relação à Torá erra por não considerar a variável canônico-teológica.

PANORAMA PELOS LIVROS DA TORÁ

Gênesis

Gênesis é o livro que narra a origem do cosmos e da aliança de Deus com o seu povo. Aliás, Gênesis foi o nome dado ao primeiro livro na versão grega — *genesis* (γένεσις) — evocando a ideia da *origem* de todas as coisas. No escopo da Bíblia Hebraica, os nomes dos livros do Pentateuco são as primeiras palavras de cada texto; assim, Gênesis na Bíblia Hebraica é "No princípio" (בראשית, *bᵉrēʾšı̆t*). A narrativa de Gênesis começa com o relato da

criação dos “céus e da terra”, ou seja, de todo o universo. A criação do universo não depende da existência de uma narrativa sobre a criação de Deus, uma vez que sua existência é pressuposta. O Deus apresentado em Gênesis é o supremo Rei e Governante de todas as coisas, e, diferente do pensamento religioso no Antigo Oriente Próximo, a Torá afirma a existência eterna de um Deus que independe da cosmogonia para existir. Os judeus, apoiados na Torá, como afirma Martin Goodman, não contam histórias cosmológicas para explicar a origem do Deus a quem adoram.[78]

O texto de Gênesis começa com uma declaração peremptória: “No princípio Deus criou os céus e a terra” (Gênesis 1:1). Mas como se deu essa criação? Quais são os seus propósitos? John Walton refere-se à criação em seis dias como a inauguração do templo cósmico.[79] Nesse sentido, o cosmos, tal como foi criado, é onde Deus reside, e onde ele se relaciona com sua criação. O Éden, então, seria o templo, o recinto inicial, o *santíssimo lugar*, que deveria ser expandido para englobar todo o mundo por meio da ação dos seres humanos, os ícones (εἰκών, *eikōn*, imagem) divinos na terra.[80] É notável que os templos físicos do Antigo Testamento, o tabernáculo móvel e o templo suntuoso de Salomão carregavam dentro de si imagens que nos remetem ao próprio Éden.[81] Ademais, note que as águas descritas em Gênesis 1:9 encontram correspondência com o mar de bronze de 1Reis 7:23-26. A entrada para o jardim do Éden estava situada ao oriente (Gênesis 3:24), da mesma maneira que a entrada do tabernáculo e do templo também estava voltado para a banda oriental (Êxodo 25:18-22; 26:1; 1Reis 6:23-28). Entre muitas outras correspondências, podemos ver o próprio relacionamento de Deus com o seu povo dentro desse ideal do templo refletido no relato da criação. Em Levítico 26:11,12, Deus promete estar no meio de seu povo no tabernáculo, da mesma forma que em Gênesis 3:8 Deus estava andando no meio do jardim.

Com base na ideia de que o cosmos foi criado para ser o grande templo de Deus, o relato das origens estaria mais interessado na questão da *função* desse cosmos, e não tanto na *materialidade* dos elementos criados nele. Em outras palavras, ainda que possamos inferir do texto que a criação de Deus foi um *creatio ex nihilo*, a função de cada elemento criado é mais importante. E muitos pensadores, a começar pelo próprio John Walton, vão abrir a possibilidade de que a evolução ou o *design inteligente* possam ser discutidos teologicamente, em uma forma de evolução teológica, na qual a criação, e

não específica e necessariamente os seres humanos, pode ter sido originada por processos evolucionários dirigidos por Deus, o mesmo *ʾᵉlōhim* de Gênesis 1:1.[82]

Os cinquenta capítulos de Gênesis estão cuidadosamente estruturados na fórmula אלה תולדות (*ʾēllê tôlᵉḏôṯ*).[83] Segundo Tremper Longman III, o uso da fórmula *toledoth* indica um impulso histórico, ou seja, uma narrativa de fatos históricos progressivos. Note que a seção inteira de Gênesis 1:1—2:3 precede a primeira ocorrência dessa fórmula no livro. Assim, podemos compreender esse trecho como um grande *prólogo* que termina com um desfecho sabático. Ainda seguindo a observação de Logman III, "A função da história contida em Gênesis é prover um prólogo de fundação para a nação de Israel e a transmissão da Lei no livro do Êxodo. Essa história reconta como Deus escolheu Abraão e guiou a sua família como seu povo especial".[84]

A grande ruptura na história de Gênesis ocorre no relato da Queda, em Gênesis 3. A partir desse ponto, os efeitos corruptivos do pecado fariam parte da história humana até o fim do relato do Antigo Testamento. A espiral de violência que ocupa um lugar importante em Gênesis é a causa para dois juízos diretos de Deus: um pelas águas do Dilúvio em Gênesis 7—8; e outro pela destruição de Sodoma e Gomorra em Gênesis 19. Ainda, em Gênesis 11, temos o relato da Torre de Babel que, por causa da vontade de autonomia demonstrada pelos seres humanos, sofreu a intervenção de Deus. Ele destruiu o projeto da torre e espalhou os homens pela terra por meio da confusão das línguas.

Depois do processo de degeneração moral que nos é apresentado em Gênesis 1—11, encontramos a execução do plano redentivo divino por meio do chamado de Abrão (e da sua família) a partir do capítulo 12. Deus escolhe um povo, a saber, Israel, como mediador para alcançar todo o mundo caído pelo pecado. De acordo com Claire McGinnis, "Colocando a história de Israel dentro do contexto mais amplo da criação, o Antigo Testamento afirma que o Deus de Israel não é apenas o Deus sobre toda a terra, mas também que a arena da atividade redentiva de Deus será entre Abraão e seus descendentes".[85] A narrativa de Gênesis prossegue com o relato da vida dos demais patriarcas e termina com a história de José no Egito e a imigração da família de Jacó para lá. A grande ironia do relato dos patriarcas é que sua história termina geograficamente fora dos domínios que Deus prometera dar-lhes como herança.

Êxodo

Êxodo — chamado de *šᵉmôṯ* (שמות, "os nomes") em hebraico, nome tomado da primeira palavra do texto em hebraico; e de ἔξοδος (*exodos*) na Septuaginta que significa "saída"[86] — prossegue a narrativa de Gênesis e mantém um intervalo de tempo considerável entre os dois livros.[87] A família de Jacó, com seus setenta integrantes, instala-se em Gósen, no Egito, sob a tutela de José. As gerações subsequentes aos patriarcas começam a experimentar prosperidade e grande fecundidade. O relato de Êxodo diz: "Os israelitas, porém, eram férteis, proliferaram, tornaram-se numerosos e fortaleceram-se muito, tanto que encheram o país" (Êxodo 1:7). Não teria sido uma surpresa essa rápida expansão numérica dos israelitas, uma vez que isso parece ir ao encontro da própria promessa que Yahweh fizera a Abraão: "Tornarei seus descendestes tão numerosos como as estrelas do céu e lhes darei todas estas terras. E por meio da sua descendência todos os povos da terra serão abençoados" (Gênesis 26:4). De fato, não somente o povo era numeroso, como o Egito havia escapado de tempos de grave fome e escassez por intermédio de José. O único problema era que os israelitas não estavam em sua terra de herança, mas em terra estrangeira.

Lá, os sucessivos faraós empreenderam uma campanha para tornar os hebreus seus escravos. O livro do Êxodo começa com o povo sujeito a "cruel escravidão" (Êxodo 1:13). Êxodo tem, então, o objetivo de narrar os feitos do Deus de Israel para libertar o seu povo do jugo dos egípcios e levá-lo de volta à terra que tinha sido prometida aos patriarcas sob juramento (cf. Gênesis 24.7a). A saga da ida de Israel do Egito para Canaã, pelo menos no primeiro ano, é retratada na parte narrativa de Êxodo dos capítulos 1—20. Yahweh, o Deus da aliança em Êxodo, deixa de se relacionar no âmbito das famílias patriarcais e estabelece a sua aliança de forma visível com todo o povo pela intermediação de Moisés. Logo, Deus outorga os seus termos pactuais e estabelece uma série de leis que visavam à constituição do povo de Israel como uma nação santa e sacerdotal. De acordo com Gordon Fee e Douglas Stuart, "As partes da Lei contidas na narrativa de Êxodo incluem os Dez Mandamentos (capítulo 20), o Livro da Aliança (capítulos 21 a 23) — várias leis que lidam principalmente com relacionamentos entre o povo — e as instruções referentes ao tabernáculo (capítulos 25 a 31), bem como a sua construção e implementação".[88] A presença de Yahweh no meio do seu povo

seria representada pela glória de Deus no tabernáculo móvel durante o tempo de peregrinação no deserto.

Outro aspecto interessante de Êxodo, em comparação aos demais livros do Pentateuco, é que a atividade direta de Deus, seja em forma de teofania, seja por meio de sinais e maravilhas visíveis, é intensa. Há uma necessidade de o Deus Salvador de Israel se manifestar de forma incontestável para dar início a um relacionamento pactual que envolva todo o povo. A manifestação individual de Deus no Monte Horebe (Êxodo 3) e a manifestação aterrorizante ao povo no Sinai (Êxodo 19) estabelecem a identificação visual que Israel deveria ter em relação ao Senhor com quem teriam o pacto reafirmado. A culminação dessa manifestação divina é narrada na ocasião da inauguração do tabernáculo, quando "a glória do Senhor encheu o tabernáculo" (Êxodo 40:34).

Dentro da discussão da autoria do livro do Êxodo, os estudiosos que defendem a hipótese das fontes têm recorrido à questão de o livro ser formado basicamente por narrativa e pelos códigos legais dados ao povo no Sinai. Como explica Dillard e Longman III, dentro do Êxodo há o Decálogo (Êxodo 20:1-17) e o Livro da Aliança (Êxodo 20:22—23:19). No passado, o Decálogo foi considerado proveniente de E (contrastando, assim, com Deuteronômio 5 = J). No entanto, a maioria hoje acredita que a lei (com exceção de Êxodo 34 = J) é composta por redações independentes que foram incorporadas à narrativa num momento posterior.[89]

Levítico

O nome "Levítico" vem da Septuaginta *leuitikon* (λευιτικόν): "com relação aos levitas". No Texto Massorético, o nome do livro é a primeira palavra do texto em hebraico, a saber, ויקרא (*wayyiqrāʾ*). O ponto de partida de Levítico é a tenda da congregação, onde a narrativa de Êxodo termina. De acordo com R. K. Harrison, Levítico "tem estreita conexão histórica com Êxodo e Números. Por razões puramente de estilo, Levítico está ligado a Êxodo 20—40, e essa associação é demonstrada no texto hebraico mediante as palavras iniciais de Levítico, cuja primeiríssima consoante é um 'waw consecutivo',[90] que indica uma conexão direta com o que imediatamente o precedeu, *isto é*, Êxodo 40:38".[91]

Viver 430 anos como servos e escravos dos egípcios na maior parte do tempo desvirtuou o senso dos israelitas. Longe da sua terra e na servidão do

Egito, certamente pelo contato com aquela sociedade pagã e idólatra, os israelitas pouco a pouco perderam os vínculos com o Deus de seus antepassados. Nesse sentido, Levítico instrui e revela ao povo recém-saído da servidão para a liberdade, que o êxodo tinha um propósito claro, expresso em Êxodo 8.1b: "Deixe o meu povo ir para que me preste culto (ou seja, adoração)". Em outras palavras, a finalidade da libertação do povo de Israel era que este povo voltasse a ter um relacionamento pactual, dentro do qual seriam forjados a possuir e emular a *santidade de Yahweh* (enfatizada no *Código de Santidade* em Levítico 17—26), como uma nação sacerdotal, isto é, adoradora). As leis civis, os rituais sacrificiais, as regulações sociais, as normas da casta sacerdotal, enfim, todos esses fatores seriam instrumentos divinos para a santificação de Israel.

A tônica do livro está relacionada à *santidade* e à *pureza*, tanto do Deus de Israel como do povo. Até a geografia e o *locus* terreno expressam a santidade de Yahweh. Basta ver como, por exemplo, o tabernáculo é classificado em graus de santidade, da sua parte mais interna até a externa. Isso também se aplica à própria disposição do acampamento, cujo centro é o tabernáculo, até as partes mais externas: quanto mais perto do tabernáculo, mais santo e puro; quando mais distante, mais impuro. Nesse mesmo sentido, a vida e a morte são elementos que definem a santidade: a vida deve ser sempre preservada, enquanto a morte é impura por natureza. Em suma, como resumem Fee e Stuart, "Levítico é a parte da história de Deus em que os israelitas recebem instruções sobre como serem santos, como serem verdadeiramente aceitáveis a Deus e como ter bom relacionamento com os outros — o que não poderiam alcançar sem a provisão especial de Deus".[92]

Números

A designação "Números" é uma tradução literal do nome desse livro na Septuaginta, *arithmoi* (ἀριθμοί). Essa designação está diretamente relacionada aos dois censos populacionais ordenados por Yahweh. No Texto Massorético, o livro chama-se *bᵉmiḏbar* (במדבר), a primeira palavra do texto em hebraico: "No deserto de". Em termos cronológicos, o livro de Números continua a narrativa do Êxodo, a partir da estada do povo de Israel no Sinai até às portas da terra da Canaã. Números cobre um período cronológico de aproximadamente 38 anos.[93] Em termos de crítica das fontes, embora não haja consenso entre os eruditos, alguns defendem um processo de edição

sacerdotal do texto javista terminado em meados do século V a.C., ainda dentro do período de dominação persa.

De forma concisa, Números relata os 38 anos de peregrinação de Israel no deserto, recheados por incidentes de rebeldia e incredulidade que culminam no adiamento da entrada e na morte de toda a primeira geração que saiu do Egito (Números 10:11—20:13). O livro narra os princípios do relacionamento de Yahweh com o seu povo particular, como extensão da aliança que fizera com os patriarcas. Existe uma tensão constante entre a rebeldia do povo — já totalmente aclimatado aos costumes egípcios — e a vontade de Yahweh. As Leis Pactuais e os Códigos de Santidade presentes na parte final de Êxodo e de Levítico são constantemente desobedecidos. Como resume Hill e Walton,

> Israel viveu em primeira mão as consequências trágicas da desobediência às estipulações da aliança (por exemplo, Números 16:25-50; 25:1-18). A mensagem do livro é dupla: inicialmente, a paciência e a fidelidade de Deus diante da murmuração e rebelião contínua de Israel e, em segundo lugar, uma revelação adicional da natureza e do caráter do Deus da aliança, Javé. [...] A experiência do deserto deu a Israel vislumbres de Javé como provedor paciente e fiel, interventor soberano e providencial que responde às orações com amor e como Deus zeloso e justo.[94]

Ou seja, Números lida com a transformação de um povo formado por escravos — o povo da aliança de Yahweh, chamado com o propósito de ser uma nação sacerdotal e de manifestar a graça do Deus de Israel a todas as nações (Isaías 49:6) — que também, por meio do mandado divino, deveria lutar contra os povos da terra de Canaã e destruí-los, Deus usaria o seu povo como instrumento de sua justiça divina contra a maldade daquelas nações.

Números narra e descreve os diversos povos que estão no caminho para Canaã e na própria terra prometida. No hiato da ausência de Israel em Canaã, esses povos se estabeleceram na região e construíram grandes cidades e muralhas, constituindo para si exércitos e forças de proteção bélica. Os conflitos e a oposição que Israel enfrentou na sua passagem final antes da entrada em Canaã, enfrentando moabitas, amonitas e edomitas, era uma evidência de que o processo de conquista não seria fácil. Na parte final do livro, encontramos a preparação para transição da liderança de Moisés ao seu sucessor, Josué. Por fim, Deus se mostra totalmente fiel à aliança com seu

povo de modo a transformar as ameaças e maldições proferidas por Balaão em bênçãos para Israel (Números 22—24).

Deuteronômio

Deuteronômio, do grego *deuteronomion* (δευτερονόμιον, que significa "segunda lei"),[95] cuja forma hebraica é *dᵉḇārim* (דברים, "as palavras") é o último livro do Pentateuco. Último em ordem e o último a ser registrado e posteriormente editado. O livro é formado pela coletânea de três longos discursos proferidos por Moisés. O primeiro, proferido "a leste do Jordão, na terra de Moabe" (Deuteronômio 1:5), se estende de 1:6 a 4:43 e tem ênfase nos atos salvíficos e pactuais de Yahweh; o segundo, proferido "do outro lado do Jordão, no vale fronteiro a Bete-Peor" (Deuteronômio 4:46) vai de 4:44 a 11:32, com o foco na Lei de Yahweh; e, por fim, o terceiro, proferido na "terra de Moabe" (Deuteronômio 29:1) situa-se de 29:1 a 30:20 e tem como tema a aliança de Israel com Yahweh.[96] Esses discursos consistem basicamente em leis com a finalidade de preparar o povo para a nova situação a partir da conquista.

Após os quarenta anos do deserto, Moisés conduz o povo a uma renovação da aliança, ou dos termos pactuais da lei, antes da entrada e do processo de conquista da Terra Prometida. Nas palavras de Dillard e Longman III, "É a crônica de uma cerimônia de renovação da aliança nas planícies de Moabe, onde Israel firmou uma vez mais a sua submissão a Deus e o compromisso nacional de preservar a lei (Deuteronômio 29:1-31:29). Sob certos pontos de vista, Deuteronômio representa ainda o 'último desejo e o testamento de Moisés'".[97] Percebemos um tom bem mais pessoal de Moisés no sentido de instruir o povo antes de sua morte e a sucessão de Josué como líder do povo.

Em sua forma, o texto de Deuteronômio se assemelha aos tratados e pactos feitos no Antigo Oriente Próximo entre suserano e vassalo. A aliança de Yahweh, como o grande soberano, com o seu povo Israel é localizada neste ponto histórico, antes da entrada do povo em Canaã, com as devidas apresentações das bênçãos e das maldições decorrentes da observância ou não dos termos pactuais (Deuteronômio 27—30).

Em termos de autoria, temos evidências internas que apontam para uma redação mosaica (Deuteronômio 1:1,5; 31:24). Em termos de evidência externa, temos o reconhecimento no Antigo e no Novo Testamentos de que

ao menos grande parte desse livro é considerada como tendo sido escrita por Moisés (Josué 1:7-8; 23:6; 1Reis 2:3; 8:53; 2Reis 14:6; Malaquias 4:4; Mateus 19:7-8; Marcos 10:3-5; Atos 3:22-23; 7:37-38; Romanos 10:19). O problema em relação à autoria de Moisés surge principalmente na análise das partes narrativas (1:1-5; 5:1; 27:1,9,11; 29:1-2; 31:7,9-10,14-25,30; 32:44-46,48-52; 33:1-2; 34). Existe um amplo debate relacionado à autoria de Deuteronômio dentro da hipótese documental. De acordo com Wellhausen, a fonte Deuteronomista (D), que compõe a maior parte de Deuteronômio (capítulos 12—26), foi o mesmo "livro da Lei" encontrado no Templo durante o décimo oitavo ano do reinado de Josias sobre Judá (621 a.C.). Assim, advoga-se que a redação do livro da Lei foi imediatamente anterior às reformas de Josias, as quais incluíam uma tentativa de recentralizar em Jerusalém a prática da religião depois da pulverização ocasionada pela idolatria.

Para Wellhausen, o uso de D, cuja autoria seria mosaica, foi de suma importância dentro da ampla reforma religiosa capitaneada por Josias.[98] Em virtude dessa diferenciação dos quatro primeiros livros da Torá com Deuteronômio em termos de fonte, a tradição da hipótese documental também dividiu a Torá em *Tetrateuco* (Gênesis, Êxodo, Levítico e Números) e *História Deuteronomística* (Deuteronômio, Josué, Juízes, Samuel e Reis). Nessa *História*, haveria um *fio condutor* entre Josué, Juízes, Samuel e Reis que refletem a mensagem e a teologia de Deuteronômio. De acordo com McGinnis, "Esse *fio condutor* é encontrado em comentários acrescidos a materiais mais antigos ou a versões anteriores desses livros, assim como a narrativa da história da monarquia foi moldada por essas perspectivas deuteronomistas".[99]

Qual seria a teoria autoral mais válida para Deuteronômio? A resposta é incerta, tanto por aqueles que advogam a autoria mosaica como por aqueles que defendem variações da hipótese documental. Entretanto, é razoável reconhecer que Deuteronômio passou por um processo de edição posterior à redação do seu texto inicial. Como afirma LaSor, Hubbard e Bush,

> O livro conforme o temos, como muitas obras do Antigo Testamento, parece ter sofrido um longo processo de composição. O processo envolve atualização e modificação para atender às necessidades de Israel, de acordo com as mudanças ocorridas ao longo dos séculos. As coleções de leis

> diversas no discurso central podem refletir esse processo de atualização. Ainda assim, o produto final, conforme analisado por técnicas recentes de estilística, revela uma unidade notável, apesar da aparente diversidade em suas formas de discurso.[100]

Por causa da unidade textual apresentada em Deuteronômio, podemos concluir que Deus inspirou o processo de redação do texto original e que manteve também o seu controle e sua soberania sobre todos os processos posteriores de edição. Se, em última análise, tivermos dificuldades de elencar um único autor para essa obra, podemos ter certeza de que a tradição pode ser traçada como tendo início na figura do Moisés histórico. De acordo com J. J. Collins,

> O livro de Deuteronômio é introduzido por "Estas são as palavras ditas por Moisés a todo o Israel no deserto, a leste do Jordão" (Deuteronômio 1:1), e novamente Moisés é apontado como uma das fontes de várias outras partes de Deuteronômio (4:4; 31:24; 32:45). Nos livros de Josué e Reis, a "torá de Moisés" refere-se às leis de Deuteronômio (Josué 8:31-32; 23:6; 1Reis 2:3; 23:5). Livros posteriores da Bíblia Hebraica, como Esdras, Neemias e Crônicas, referem-se à torá de Moisés, com referência às leis em Deuteronômio e Levítico (por exemplo, Neemias 8:1,13-18). A Torá é comumente considerada como o Livro de Moisés no Período Helenístico. Ben Siraque, que escreveu no início do século II a.C., refere-se ao "livro da aliança do Deus Altíssimo, a Lei que Moisés nos ordenou" (Eclesiástico 24:23). A Torá é chamada de Livro de Moisés nos Manuscritos do Mar Morto, no Novo Testamento e nos autores judaicos do século I Filo e Josefo. O Talmude Babilônico (*Baba Bathra* 14b) diz explicitamente que Moisés escreveu os cinco livros nomeados depois dele. Parece que essa tradição teve a sua origem no livro de Deuteronômio e foi estendida gradualmente até que Moisés foi considerado não apenas o mediador das leis, mas o autor de todo o Pentateuco, embora não haja bases para essa afirmação em Gênesis ou nas partes narrativas de Êxodo.[101]

O livro de Deuteronômio, por conta de seu aspecto de recapitulação e reafirmação, pode ser considerado um resumo da própria Torá. Isso se torna visível principalmente no Novo Testamento, no qual esse livro é o mais citado entre todos do Pentateuco, com 44 ocorrências. Ademais, devido ao seu desenvolvimento e transmissão ao longo do tempo, foi a base escriturística fundamental sobre a qual o judaísmo pode se reerguer após o

traumático exílio.

CONCLUSÃO

A Torá é a parte mais importante da Bíblia Hebraica. Aliás, todos os demais textos que compõe os livros proféticos e os Escritos possuem interconexão textual e teológica intensa com Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio. Entretanto, nota-se uma forma peculiar de se unir, como que se complementassem, dois gêneros literários importantes: a narrativa prosaica e os códigos legais. A *narrativa* apresenta o relato dos fatos relacionados à criação do universo, à formação do ser humano e das nações. Dentre todas as etnias, Deus escolhe apenas uma pessoa e, por meio dela, um povo. Com esse povo — Israel — Yahweh estabelece uma aliança eterna. Como nos indica Walter Brueggemann, por exemplo, a aliança é a espinha dorsal de todo o Antigo Testamento.[102] Esse relacionamento pactual é firmemente estabelecido e regulado sobre *parâmetros legais*. Nesse sentido, à semelhança dos tratados de suserania e vassalarem do Oriente Próximo, Gênesis 1—11 pode ser considerado o grande prólogo, o preâmbulo histórico na identificação de Israel como povo escolhido entre todas as nações para ser uma nação sacerdotal de Yahweh. De acordo com Gordon Wenham, "As histórias familiares aparentemente triviais e sem significado que ocupam a maioria do livro são, na verdade, de consequência cósmica por Deus ter escolhido esses homens para que, por meio deles, todas as nações da terra fossem abençoadas".[103]

A partir de Gênesis 12 até a última linha de Deuteronômio, observamos que, a despeito de toda a sabotagem que o povo de Deus faz em relação à santa aliança, Yahweh se mostra fiel, cumprindo tudo o que havia prometido aos patriarcas. O Êxodo é o ponto de avanço da dimensão meramente familiar da aliança para a o povo de Israel. A partir do Sinai, a aliança que antes era apenas oral ganhou forma e registro. A Torá, desde Êxodo 20 até Deuteronômio 34, expressa as cláusulas que apresentam a identidade de Yahweh como Senhor soberano e todas as normas que regulam seu relacionamento com Israel. Esse Israel é simbolicamente convidado a assinar o contrato e, a partir do momento que o faz, toda a sua história posterior se submete às condições, regras, sanções e bênçãos dessa lei, que se transforma na instrução do povo de Deus:

> Hoje invoco os céus e a terra como testemunhas contra vocês, de que coloquei diante de vocês a vida e a morte, a bênção e a maldição. *Agora escolham a vida*, para que vocês e os seus filhos vivam, e para que vocês amem o Senhor, o seu Deus, ouçam a sua voz e se apeguem firmemente a ele. Pois o Senhor é a sua vida, e ele lhes dará muitos anos na terra que jurou dar aos seus antepassados, Abraão, Isaque e Jacó (Deuteronômio 30:19-20).

A Torá afirma a fidelidade de Yahweh para com seu povo. Essa fidelidade não está relacionada às virtudes do povo, pelo contrário: Deus mantém sua aliança para cumprir e honrar a sua própria vontade. Esse compromisso foi feito em Abraão para alcançar todos os seus descendentes e, por meio deles, todo o mundo.

---

46 Tradução nossa. Na NVI, lemos: "Pois, a lei sairá de Sião, de Jerusalém virá a palavra do Senhor".
47 Ver LSJ, s.v. "πεντάτευχος".
48 A tradição judaica cunhou a expressão "os cinco-quintos da lei" (*ḥamishshah ḥumshe ha-Tora*), de onde veio a tradução grega πεντάτευχος.
49 WALTKE, Bruce K. *Teologia do Antigo Testamento: uma abordagem exegética, canônica e temática.* São Paulo: Vida Nova, 2015, p. 174.
50 As evidências mais antigas são os grandes códices unciais (escritos em caligrafia grega maiúscula e sem espaçamento) como o *Codex sinaiticus* e *Codex vaticanus*, ambos dos séculos IV ou V.
51 HILL, Andrew E. e WALTON, John H. *Panorama do Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Acadêmica, 2012, p. 53.
52 Dentro do judaísmo, há uma distinção entre a Torá Escrita (תורה שבכתב), que consiste nos cinco primeiros livros da *Tanakh*, e a Torá Oral (תורה שבעל פה), que compreende todo o texto da *Tanakh* acrescido dos escritos da tradição como o Talmude ou a Mishná, ou seja, a totalidade da tradição escriturística e tradicional judaica. Cf. NEUSNER, Jacob. *The Emergence of Judaism.* Louisville: Westminster John Knox Press, 2004, p. 57.
53 WALTKE, Bruce K. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 174.
54 LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo* Testamento p. 3.
55 HILL, Andrew E. e WALTON, John H. *Panorama do Antigo Testamento*, p. 55.
56 ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica.* São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 43.
57 HILL, Andrew E. e WALTON, John H. *Panorama do Antigo Testamento*, p. 55. Para mais detalhes sobre a poesia hebraica, veia o capítulo 7, *Os Escritos: a arte do povo de Deus.*
58 Para mais detalhes sobre a literatura profética, veja o capítulo 6, *Os Profetas: a intervenção no povo de Deus.*
59 REINKE, André. *Os outros da Bíblia*, p. 66.
60 HILL, Andrew E. e WALTON, John H. *Panorama do Antigo Testamento*, p. 59.
61 VOGT, Peter. *Interpretação do Pentateuco: Um Prático e Indispensável Manual de Exegese*, 1a ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2015, p. 26.
62 HILL, Andrew E. e WALTON, John H. *Panorama do Antigo* Testamento, p. 60.
63 VOGT, Peter. *Interpretação do Pentateuco*, p. 28.

64 WENHAM, Gordon J. “Reflexões sobre o Pentateuco: a busca por um novo paradigma” em BAKER, David W. e ARNOLD, Bill T. (eds.). *Faces do Antigo Testamento: um exame das pesquisas mais recentes.* Rio de Janeiro: CPAD, 2017, p. 119.
65 Cf. Mateus 8:4; 19:7,8; 24:24; Marcos 1:44; 7:10; 10:3-5; 12:19,26; Lucas 2:22; 5:14; 16:29,31; 20:28,37; 24:27,44; João 1:17,45; 5:45,46; 7:19,23; 8:5; Atos 3:22; 6:14; 7:38; 13:39; 15:5; 26:22; Romanos 10:5,19; 1Coríntios 9:9; Hebreus 9:19.
66 LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 9.
67 WALTKE, Bruce K. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 175.
68 LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 9.
69 COLLINS, John J. *Introduction to the Hebrew Bible*, p. 50.
70 CHILDS, Brevard S. *Introduction to the Old Testament as Scripture.* Philadelphia: Fortress Press, 1979, p. 117.
71 COLLINS, John J. *Introduction to the Hebrew Bible*, p. 50.
72 WELLHAUSEN, Julius. *Prolegomena to the History of Israel.* Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
73 *Tetragrammaton* (τετραγράμματον, lit. “que consiste em quatro letras”) refere-se às quatro letras hebraicas que expressam o nome da aliança de Deus — יהוה (YHWH) — que é impronunciável.
74 BARTHOLOMEW, Craig G. e GOHEEN, Michael W. *O drama das Escrituras*, p. 36.
75 BEALE, G. K. e KIM, Mitchell. *Deus mora entre nós*, p. 9.
76 O mais sensato, entretanto, seria ler esses dois conjuntos de narrativas como um bloco único que direciona a atenção do leitor por duas perspectivas diferentes, porém complementares: em Gênesis 1:1—2:3 temos a ação soberana de אלהים na criação (na qual tudo é preparado para a criação dos seres humanos); e em Gênesis 2:4-25 temos o texto governado pelo sujeito יהוה אלהים e a atuação dos seres humanos como corregentes — atores que têm um relacionamento especial com Deus — da criação.
77 CHILDS, Brevard S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 134.
78 GOODMAN, Martin. *A History of Judaism.* Princeton: Princeton University Press, 2018, p. 71.
79 A ideia de Gênesis 1 ser o relato da inauguração de um Templo Cósmico é a tese central do livro de John H. Walton, *The Lost World of Genesis One: Anciente Cosmology and the Origin Debate* (Downers Grove: IVP Press, 2009).
80 No contexto do Antigo Oriente Próximo, as imagens (εἰκών) dos deuses representavam a sua presença física no mundo dos homens. No relato das origens, Deus cria o ser humano conforme a sua imagem (εἰκών), a fim de que seja o representante de Deus na criação, seu vice-rei, o regente divino sobre a criação.
81 CHUNG. *Missão primordial*, p. 51-55.
82 WALTON, John H. e BRENT Sandy. *The Lost World of Scripture: Ancient Literary Culture and Biblical Authority*. Downers Grove: IVP, 2013, p. 163. Nessa direção, Walton afirma: “Não há qualquer razão para acreditar que a evolução biológica ensina algo contraditório à Bíblia (embora alguns evolucionistas sejam proponentes de conclusões metafísicas que contradizem a Bíblia). Crer na Bíblia não requer de nós que rejeitemos as descobertas da biologia evolucionista. A biologia evolucionista não é inimiga da Bíblia e da teologia; é supérflua em relação à Bíblia e à teologia. O mesmo pode ser dito do *Big Bang* e dos registros fósseis.” (p. 165). Sobre as diversas posições criacionistas em relação à origem do universo, ver HAM, Ken; ROSS, Hugh; HAARSMA, Deborah B. e MEYER, Stephen C. *A origem: quatro visões cristãs sobre criação, evolução e design inteligente.* Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017; e DEMBSKI, William A. e WITT, Jonathan. *Design inteligente sem censura: um guia claro e prático para o debate.* São Paulo: Cultura Cristã, 2012.
83 A expressão “esta é a gênese” ocorre onze vezes em Gênesis: 2:4; 5:1; 6:9; 10:1; 11:10; 11:27;

25:12; 25:19; 36:1 [36:9]; 37:2.
84 LONGMAN III, Tremper. *How to Read Genesis*, p. 61.
85 MCGINNIS, Claire M. “The Scriptures of Israel (The Christian Old Testament)” em GORMAN, Michael J. (ed.). *Scripture and its Interpretation: A Global, Ecumenical Introduction to the Bible*. Grand Rapids: Baker Academic, 2017, p. 52.
86 “No dia em que se completaram três meses que os israelitas haviam saído (ἐξόδου, *exodou*) do Egito” (Êxodo 19:1a).
87 Por exemplo, Gênesis termina com a questão do retorno dos ossos de José a Canaã (Gênesis 50:22-26). Esse pedido será atendido em Êxodo 3:19, na ocasião do êxodo de Israel do Egito. Ver DILLARD, Raymond B. e LONGMAN III, Tremper. *Introdução ao Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2006, p. 90.
88 FEE, Gordon e STUART, Douglas. *Como ler a Bíblia livro por livro: um guia confiável para ler e entender as Escrituras Sagradas.* Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020, p. 36.
89 DILLARD, Raymond B. e LONGMAN III, Tremper. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 58.
90 O *wayyitol* é um recurso linguístico de discurso na língua hebraica em que a conjunção aditiva ו (*waw*) (“e”, no português) junto com o verbo principal é utilizada para expressar a fluidez e a continuidade da narrativa. O uso da conjunção “e” se dá por tradução literal nas versões bíblicas mais antigas, até contra a norma culta de escrita, segundo a qual se evita começar uma sentença com uma conjunção aditiva. Por exemplo, o texto de Levítico 1:1 na ARC é: “*E* chamou o Senhor a Moisés *e* falou com ele da tenda da congregação, dizendo” (cf. ARA e NVI). Ver ROCINE, B. M. *Hebraico Bíblico*, p. 29-33.
91 HARRISON, Roland K. *Levítico: introdução e comentário.* São Paulo: Vida Nova, 2008, p. 11-12.
92 FEE, Gordon e STUART, Douglas. *Como ler a Bíblia livro por livro*, p. 48.
93 HILL, Andrew E. e WALTON, John H. *Panorama do Antigo* Testamento, p. 130.
94 Ibidem, p. 133.
95 Segundo LaSor, Hubbard e Bush, “o nome grego transmitido às línguas europeias *Deuteronomion*, ‘segundo livro da lei’ ou ‘segundo pronunciamento da lei’, reconhece os vínculos com Êxodo, em que a lei ocorre pela primeira vez na Torá”. Ver LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 121.
96 LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 123.
97 DILLARD, Raymond B. e LONGMAN III, Tremper. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 90.
98 De acordo com McGinnis, se houvesse realmente uma redação posterior do texto de Deuteronômio a se conjugar com os propósitos reformistas de Josias, a própria ausência de menções à exclusividade de Jerusalém deporia contra a autoria tardia de Deuteronômio. É provável que, antes do estabelecimento do templo em Jerusalém, a prática religiosa judaica era mais descentralizada. ‘“Embora Deuteronômio legisle que os sacrifícios devessem ser feitos em um santuário central, o texto não nomeia o templo de Jerusalém especificamente, o que poderia ter sido um anacronismo no contexto do discurso de Moisés. Em vez disso, o texto fala do lugar que o Senhor escolheria para fazer seu nome habitar nele” (MCGINNIS, Claire M. “The Scriptures of Israel [The Christian Old Testament]”, p. 57).
99 MCGINNIS, Claire M. “The Scriptures of Israel (The Christian Old Testament)”, p. 58. Ênfase nossa.
100 LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 126.
101 COLLINS, John J. *Introduction to the Hebrew Bible*, p. 50.
102 Cf. BRUEGGEMANN, Walter. *Teologia do Antigo Testamento: testemunho, disputa e defesa.* São Paulo: Paulus, 2014.
103 WENHAM, Gordon. *Genesis 1-11*. WBC 1. Grand Rapids: Zondervan, 2000, p. 50.

6. OS PROFETAS: A INTERVENÇÃO NO POVO DE DEUS

O Senhor, o seu Deus, levantará do meio de seus próprios irmãos um profeta como eu; ouçam-no. Pois foi isso que pediram ao Senhor, o seu Deus, em Horebe, no dia em que se reuniram, quando disseram: 'Não queremos ouvir a voz do Senhor, do nosso Deus, nem ver o seu grande fogo, se não morreremos!' "O Senhor me disse: 'Eles têm razão! Levantarei do meio dos seus irmãos um profeta como você; porei minhas palavras na sua boca, e ele lhes dirá tudo o que eu lhe ordenar.

Deuteronômio 18:15-18

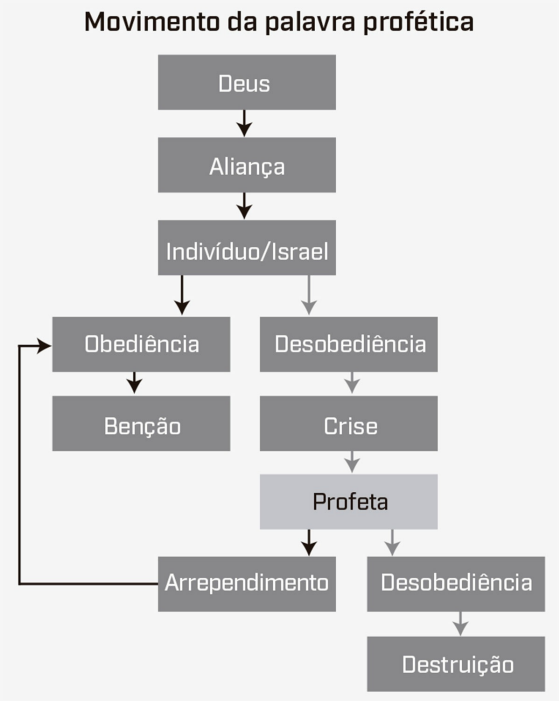
Os profetas são o símbolo dos emissários de Deus no Antigo Testamento. A rigor, as revelações dadas aos profetas, literários ou não, constituem, na visão do Novo Testamento, a base para toda a escritura judaica: "Assim, vocês não são mais estrangeiros e peregrinos, mas concidadãos dos santos e membros da família de Deus, edificados sobre o fundamento dos apóstolos e *profetas*, sendo ele mesmo, Cristo Jesus, a pedra angular" (Efésios 2:19,20, NAA). Entretanto, ao fazer referência ao Antigo Testamento como *profetas*, Paulo o faz de modo geral, incluindo todos aqueles que, de fato, foram chamados para serem a "boca de Yahweh", como também todos que foram instrumentos da revelação divina escrita (Moisés, Josué, Davi, Salomão etc.).

Os profetas não estão presentes nas narrativas da criação e dos patriarcas. Essas figuras surgem a partir de Moisés. O movimento profético ganha cada vez mais espaço no processo de revelação da vontade de Yahweh para o seu povo. Conforme afirma Timothy Ward, "À medida que o Antigo Testamento

se desenrola, uma forma de falar divino ganha proeminência: Deus fala por meio de seus profetas escolhidos com palavras que eles proferem em línguas humanas comuns".[104] De acordo com Walter Brueggemann, "Como modo de mediação, a profecia surge como a aparição inexplicável de indivíduos que reivindicam falar uma palavra de revelação de Javé; eles são aceitos por alguns como sendo de fato portadores dessa palavra de revelação".[105] Deus falava aos profetas por meio de discurso direto, e os profetas, por sua vez, transmitiam a mensagem divina ao restante do povo de forma indireta.

Entretanto, o final da declaração de Moisés, apresentada anteriormente — "e ele lhes falará tudo o que eu lhe ordenar", referindo-se ao(s) profeta(s) que viria(m) depois dele — não deve ser tomado como algo comum. Pelo contrário, a Bíblia Hebraica nos mostra de maneira clara que a palavra profética é dirigida às pessoas que vivem situações históricas, sociais, políticas e religiosas de extrema gravidade, principalmente no plano moral. Sendo assim, a voz profética é o chamamento de Deus em tempos de crise. Ela decorre, dentro da concepção veterotestamentária, do distanciamento da relação com Yahweh, em termos gerais, no que diz respeito ao ser humano e, em termos mais específicos, no que diz respeito ao povo de Israel. Tal concepção se completa na constatação de que os profetas são agentes que promovem uma de duas atitudes: a reaproximação de Deus com o seu povo, por meio do arrependimento; ou o juízo derradeiro decorrente da rebeldia (ver gráfico ao lado).

Neste capítulo, exploraremos o mundo dos profetas no Antigo Testamento. Entretanto, visto que a terminologia "profeta" possui vários sentidos no texto hebraico, destacamos inicialmente que o plural "profetas" diz respeito tanto a uma das divisões da Bíblia Hebraica como também a indivíduos especialmente comissionados por Deus. Como afirma Brueggemann, "A profecia como mediação se refere tanto a *indivíduos* como a um *corpus literário*".[106] Assim, na primeira parte, exploraremos a diferença entre os *profetas anteriores* e os *posteriores* concebidos como *corpus* literário. Em seguida apresentaremos questões introdutórias relacionadas à figura profética na condição de emissários e mediadores divinos ao povo, e também como essa atividade se desenvolveu dentro e fora da narrativa bíblica.



PROFETAS COMO *CORPUS* LITERÁRIO

Os profetas anteriores: a história do povo de Deus

Como vimos no Capítulo 1, a divisão tripartite da Bíblia Hebraica é diferente da divisão ocidental, e, particularmente, da protestante. No entendimento judaico, os livros que vão de Josué até o Livro dos Doze Profetas são considerados *livros proféticos* (נביאים, *nᵉḇîʾîm*). Segundo Claire McGinnis, "Os Profetas (de Josué a Reis, além de Isaías, Jeremias, Ezequiel e o Livro dos Doze [os Profetas Menores, na terminologia cristã], incluindo Baruque, nos cânones mais extensos) contêm os relatos narrativos da vida na terra até o exílio babilônico (586 a.C.) e, também, como a coleção dos oráculos proféticos e das narrativas sobre os profetas proferindo tais oráculos".[107] Essa divisão da *Tanakh* não contém apenas as palavras proféticas (oráculos) dos profetas literários; ela também registra grande parte da história de Israel.

Os escritos proféticos podem ser divididos em dois blocos: primeiramente, a parte chamada de *profetas anteriores,* que narra a história de Israel a partir da conquista da terra de Canaã por Josué, com todos os fatos que levam ao estabelecimento da monarquia com Saul, a consolidação do reino unido com Davi e Salomão, a divisão desse reino e a decadência moral e política dos

Reinos do Norte e do Sul. De acordo com Richard Nelson, alguns temas são comuns aos livros deste bloco, dando-lhes unidade: líderes falhos (principalmente moral e religiosamente), em contraste com poucos líderes fiéis à aliança com Yahweh; apostasia religiosa, provocada principalmente pela mistura com os povos pagãos circunvizinhos, e consequente idolatria; e a negligência à Torá. Dentro dessa narrativa, todos os pontos trazem como consequência castigos e a própria destruição de Israel e Judá como nações.[108]

Qual é então o objetivo da literatura dos profetas anteriores, cuja forma literária é basicamente uma historiografia? Para além de simplesmente narrar os fatos passados, como toda obra desse tipo, seus autores tiveram a preocupação de avaliar e reavaliar — principalmente em termos teológicos — a realidade que estavam vivendo em face dos acontecimentos do passado. Muitos acadêmicos defendem a questão da *história deuteronomística*, ou seja, a redação final desse bloco de livros foi feita em um contexto pós-exílico, em que há uma preocupação em dar sentido a todo o trágico fluxo histórico que o povo havia passado, à luz da Torá, especialmente em Deuteronômio.[109] Todavia, para os nossos fins, é útil entendermos a literatura dos profetas anteriores como uma tentativa de se narrar a história do povo de Deus tendo em vista um propósito teológico. Nas palavras de Gordon Wenham, “Os livros narrativos do Antigo Testamento têm um propósito didático, ou seja, eles tentam instilar tanto verdades teológicas como ideais éticos aos seus leitores”.[110]

Os livros de Josué e Juízes podem ser analisados de forma conjunta. Na leitura de Josué,[111] temos um relato detalhado do processo de retomada da terra de Canaã pelos israelitas. Mas essa narrativa é repleta de ambiguidades, e a principal delas se refere, de certo modo, à velocidade e à aparente facilidade dos israelitas na conquista de Canaã mediante sucessivas vitórias, algumas delas por meio de sinais miraculosos. O saldo entre conquistas e derrotas é positivo. A primeira grande vitória de Josué sobre a cidade de Jericó e a sucessiva ofensiva contra Ai produzem a falsa sensação de que a conquista seria fácil. O estratagema dos gibeonitas (Josué 9:1-27), porém, e a oposição dos reis cananeus do sul e do norte (Josué 10:1—11:23) mostram que a realidade da conquista foi mais difícil e complexa.[112] Na verdade, o livro de Josué mostra que ela envolveu grandes esforços e, no final, não foi realizada da forma ordenada por Yahweh (cf. Josué 2:9,24; 5:1; 9:24; 10:21). Canaã é dividida conforme as diretrizes previamente estabelecidas por

Moisés (Josué 14:2). Entretanto, o estabelecimento das tribos em Canaã não significou a prosperidade de Israel como um todo. As principais causas para a falta de unidade nacional foram a falta de um governo teocrático e centralizado e o abandono sucessivo da Torá pelas tribos de Israel. A confusão das tribos espalhadas pela terra de Canaã, conforme lemos no relato de Juízes, mostra que o projeto inicial da conquista havia, de certa maneira, falhado. De acordo com Nelson, o autor anônimo de Juízes constrói uma *historiografia dogmática*, em que um ciclo se repete: crise (dominação estrangeira) decorrente do pecado → clamor a Yahweh por socorro → escolha de um juiz → libertação da opressão estrangeira → crise. Esse ciclo é colocado como motivo teológico da situação miserável de Israel, que, embora estivesse na terra da promessa, não gozava de estabilidade nem de prosperidade.[113]

Na sequência de Juízes, a literatura de Samuel traz de forma clara como Israel rejeitou o reinado de Yahweh e escolheu para si o reinado de monarcas humanos.[114] O período do reino unido, por volta de 1025-928 a.C., é a prova de que, a despeito da rejeição do governo direto de Yahweh, Deus continuou a dirigir a história de seu povo de forma graciosa, por meio de reis virtuosos como Davi e Salomão. Saul (1066-1004 a.C.), o primeiro rei de Israel, embora tenha começado de forma positiva, falhou miseravelmente por causa de seu orgulho e de sua rebeldia contra o Deus de Israel. O Reino, a partir de então, foi passado para a dinastia davídica, que é legitimada pela promessa e pela aliança divina em estabelecer e garantir o reinado para a sua descendência (2Samuel 7:1-29, cf. 1Crônicas 17:11-14 e 2Crônicas 6:16). Durante o reinado davídico consolidam-se as bases da vida política e da prática religiosa de Israel, com o estabelecimento da capital em Jerusalém como centro político e o projeto de construção do templo como o centro religioso definitivo. É interessante notar que, mesmo permitindo a Israel ter reis para si, Deus não desamparou o seu povo. Protegeu-os da violência e da ambição dos monarcas por meio da presença de emissários, os profetas. Nesse sentido, o próprio Samuel, que acumulou as funções de sacerdote e juiz, tornou-se o primeiro profeta a desempenhar um papel com o rei, instruindo-o de acordo com a vontade do Rei-Supremo de Israel, Yahweh (embora pareça que Samuel não tenha participado efetivamente da corte de Saul).

Os livros dos Reis relatam as crônicas reais de Davi (1040-970 a.C.) e

Salomão (990-931 a.C.), sendo uma continuação do livro de Samuel. O reino legado por Davi a Salomão se encontrava em condições mais estáveis do que quando fora herdado por Davi de Saul. As rotas comerciais no Mediterrâneo, incluídos os grandes parceiros comerciais como a Fenícia (Tiro), estavam em plena atividade. Salomão teve uma condição muito favorável para executar o projeto de seu pai de erguer o templo definitivo, substituindo o tabernáculo itinerante do deserto. Esse período de paz e prosperidade, no entanto, foi conquistado à custa de pesados tributos impostos ao povo (cf. 1Reis 12:4), sendo esse o estopim para que, no reinado de Roboão (972-915 a.C.), ocorresse a divisão em Reino do Sul (composto das tribos de Judá e Benjamim, com capital em Jerusalém, sob o domínio da casa de Davi) e Reino do Norte (composto pelas demais tribos, tendo como capital Samaria, e seu primeiro rei, Jeroboão I, antigo funcionário de Salomão). Teologicamente, há uma avaliação dos reis do Norte e do Sul com base na sua devoção a Yahweh. Nesse sentido, "Os reis do norte se saem particularmente mal devido aos sucessivos e violentos golpes de Estado, bem como às práticas ilícitas de adoração".[115] De fato, nenhum rei de Israel foi qualificado como alguém que fez o bem diante Yahweh. A queda prematura do Reino de Israel em 722 a.C., cerca de 150 anos antes da queda do Reino de Judá (586 a.C.), é explicada pela degradação acentuada das práticas religiosas, da apostasia e, consequentemente, das políticas dos sucessivos reis que fizeram o que era mal aos olhos do Senhor, seguindo os caminhos de Jeroboão I.

A considerar a figura dos profetas propriamente ditos, os livros de Samuel e Reis nos introduzem a esses emissários divinos que se situam na corte (por exemplo, Natã) ou fora dela (por exemplo, Elias e Eliseu). Particularmente a partir de Reis vemos profetas que, além de serem porta-vozes da mensagem divina, também executam atos miraculosos, envolvendo inclusive as forças naturais como forma de vaticínio divino em relação aos seus mensageiros. Esses profetas verdadeiros de Yahweh, por fim, entraram em conflito direto com o profetismo de corte, também chamado de profetas "profissionais", que serviam junto aos reis.

A atividade profética ganhou, dentro da literatura dos profetas anteriores, um status elevado. Qual foi a razão disso? O motivo para tal emergência de profetas extáticos e milagreiros está relacionado à própria ação de intervenção divina catalisada pelo abandono da Torá e da aliança com

Yahweh. A idolatria e o relacionamento com as nações vizinhas causaram danos irreparáveis na vida religiosa, social, política e econômica de ambos os Reinos. Os profetas passaram a ser a "boca de Deus" e também a sua "mão divina" a intervir na história de seu povo antes que este se autodestruísse.

Os profetas posteriores: o Deus que intervém na história de seu povo

A segunda divisão do bloco profético do Antigo Testamento diz respeito aos profetas conhecidos na tradição hebraica como *profetas posteriores*, basicamente os profetas literários. Temos nessa divisão os livros de Isaías, Jeremias, Lamentações e Ezequiel. Os doze profetas, conhecidos na tradição cristã como *profetas menores*, formam um único bloco chamado de "Livro dos Doze Profetas".

De forma resumida, esses livros relatam as experiências dos profetas tanto na recepção da mensagem divina — de várias maneiras que exploraremos a seguir — como na proclamação ao povo, usando prioritariamente a fórmula do mensageiro "*assim diz* Yahweh". Os profetas posteriores denunciaram desde o afastamento do povo em relação à aliança com o Deus de Israel até as consequências sociais, políticas e econômicas dessa apostasia, como a injustiça social, a imoralidade sexual, a prática da idolatria e a adoção de costumes pagãos. De acordo com McGinnis, "Eles abordaram as injustiças e as malfeitorias na comunidade, fornecendo uma perspectiva divina sobre elas e alertando para a punição de Deus, caso o povo não se convertesse dos seus maus caminhos".[116] O contexto dentro do qual os três primeiros profetas (os *profetas maiores* na tradição cristã) — Isaías, Jeremias e Ezequiel — profetizaram está associado à ascensão de forças dominadoras como Egito, Assíria e Babilônia no Oriente Próximo. São exatamente essas forças militares que exerceriam o juízo contra os Reinos do Norte e do Sul em decorrência de seus pecados.

Inicialmente, a proclamação de Isaías tem um viés direcionado para o chamado ao arrependimento e para que o povo voltasse a depender de Deus a fim de vencer as forças estrangeiras. Entretanto, com a ineficácia dessa proclamação profética, o chamado ao arrependimento se transformou em uma convocação à conformidade e à obediência, a fim de interromper as forças punitivas. Em meio ao turbilhão histórico que apontava para a destruição total do povo de Deus, Isaías trouxe também oráculos de esperança relacionados à restauração de Israel e à remissão final, principalmente por

meio do anúncio da vinda do *messias* e do cumprimento da aliança feita com Davi. Assim, Deus finalmente exerceria juízo contra todas as nações que outrora afligiram Israel (por exemplo, Isaías 10:5-19; cf. 7:18-25; 8:5-8) e restauraria o reino davídico, trazendo de volta a glória de Yahweh ao templo, para onde todas as nações afluiriam a fim de aprender a Lei (Isaías 2:2,3), e, finalmente, Israel cumpriria o seu chamado de ser "luz para as nações" (Isaías 51:4).

Há uma grande discussão que envolve a redação e a composição do livro de Isaías. Em oposição ao consenso mais "ortodoxo", que defende a autoria única do profeta, temos um grupo considerável de estudiosos que advogam a tese de que seria tecnicamente impossível atribuir a essa mão autoral única a composição do livro. Segundo essa posição, a primeira parte de Isaías (capítulos 1 a 39) poderia ser muito bem localizada no século VIII a.C., coincidindo com a época em que o próprio Isaías viveu e atuou em Judá. A segunda parte (capítulos 40 a 66) nos forneceria informações de um período posterior, ou seja, do século VI a.C., tais como o exílio babilônico (com a primeira deportação ocorrendo em 597 a.C.) e o retorno dos exilados de Judá no reinado de Ciro, rei da Pérsia (539 a.C.). Isso tornaria improvável a autoria de Isaías. Alguns eruditos adicionam uma terceira divisão ao livro (capítulos 56 a 66), na qual é relatada a situação do povo após o fim do exílio. Assim, a divisão de Isaías poderia ser resumida em três: proto-Isaías (1—39), deutero-Isaías (40—55) e trito-Isaías (56—66), sendo que as últimas duas seriam composições anônimas (veja quadro a seguir). Díaz apresenta mais alguns fatos que explicam essa divisão:

> Na primeira parte (1—39), embora nem sempre, o estilo é fluente, solene e comedido; o autor se revela um poeta de bom ouvido, amante da brevidade de concisão, com alguns finais lapidares. Na segunda parte (40—55), o estilo é mais retórico, fogoso e apaixonado; o autor ama as repetições, as enumerações detalhistas; desenvolve fórmulas quaternárias com muitos sinônimos, constrói pouco e as imagens são menos rigorosas. Na terceira parte (56—66), continuamos dentro do estilo da segunda, mas temos a impressão de que o nível poético é menos elevado, salvo honrosas exceções.[117]

	PROTO-ISAÍAS (1—39)	DEUTERO-ISAÍAS (40—55)	TRITO-ISAÍAS (56—66)
Cronologia	740 — 698 a.C.	Século XVI a.C., um século e meio após a morte de Isaías	Pós-exílio
Local	Reino de Judá	Babilônia/Pérsia	Judá
Eventos	Queda do Reino do Norte Ataque de Senaqueribe	Ascensão de Ciro (44:28; 45:1) Saída da Babilônia (48:20, cf. 52:11; 55:12)	Problemática dos anos posteriores ao exílio

O livro de Jeremias não é menos complexo do que o de Isaías. Profetizando já na parte final da história do Reino do Sul, a partir do ano 627 a.C., Jeremias conta, misturando oráculos e narrativas, a situação de irreversível rebeldia do povo em relação a Yahweh e a execução do juízo divino sobre a nação. A total apostasia também levou o profeta a proclamar ao povo que se submetessem a Nabucodonosor para serem poupados da completa destruição (Jeremias 27:12). Lamentações é um livro poético que expressa o drama experimentado e testemunhado pelo profeta, antes e depois da queda de Jerusalém em 586 a.C., diante da consequente destruição do Reino de Judá com a deportação para a Babilônia e da situação desoladora do povo mais pobre que permaneceu na sua terra.

Na ordem, temos o livro de Ezequiel**,** cujo ministério profético situa-se no contexto do exílio, possivelmente durante a primeira deportação em 597 a.C. (Ezequiel 1:1-4). Nesse livro, a temática do templo e da glória de Deus são centrais. Da mesma forma que a glória de Yahweh deixou o templo por causa da obstinação do povo e do abandono da aliança, levando-o à destruição, passado o período de juízo do exílio, há uma sinalização clara da promessa divina referente à restauração de Judá por meio da esperança de uma nova aliança (Ezequiel 16:59-63; também presente em Jeremias 31:31-34) e da consequente restauração do povo, outrora um amontoado de ossos, mas, no futuro, um exército poderoso (Ezequiel 37:1-14). Esse tempo de restauração culmina na visão escatológica da reconstrução do templo de Yahweh e da habitação da sua glória ali para sempre.

Por fim, o Livro dos Doze Profetas é a coletânea dos registros oraculares dos profetas Oseias, Joel, Amós, Obadias, Jonas, Miqueias, Naum, Habacuque, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias. Embora dispostos canonicamente dessa maneira, esse ordenamento não significa a atuação cronológica desses profetas. De acordo com Marvin Sweeney,

> A sequência do Texto Massorético (TM) indica uma preocupação deliberada com Jerusalém e sua relação com YHWH e as nações do mundo. O Livro dos Doze inclui relações intertextuais com uma ampla variedade de textos da Bíblia (particularmente o livro de Isaías), que facilitam a consideração do papel de Jerusalém e sua relação com as nações dentro do plano de YHWH para o futuro do mundo.[118]

Esses livros resumem muito bem a situação vivida pelos Reinos do Sul e do Norte, que culminou na destruição de ambos os reinos e, no contexto de Judá, no seu retorno do exílio. Embora profetas como Amós, Oseias e Miqueias tenham vivido no contexto do Reino do Norte em meados do século XVIII a.C., outros como Ageu, Zacarias e Malaquias profetizaram na época pós-exílica, no fim do século VI e início do século V a.C. Todos indicaram que a ruptura histórica do povo de Deus seria resolvida pela restauração de Judá e, consequentemente, da cidade de Jerusalém (Sião). Dentro dessa perspectiva, o único livro dessa coletânea que destoa em termos teológicos é Jonas, o qual apresenta um estilo narrativo do começo ao fim. Sua linguagem é satírica, ou irônica, revelando um Deus que não se importa apenas com o seu povo particular, mas que também aguarda a "conversão" de um povo gentio, os ninivitas, que faziam parte do Império Assírio e dominavam o Reino do Norte.[119] Em suma, Jonas narra a história de um Deus que vai em direção aos pagãos, enquanto os demais profetas apresentam, cada qual à sua maneira, o caminho oposto: Deus indo em direção ao seu povo e exercendo juízo contra os pagãos.

OS PROFETAS COMO INDIVÍDUOS

Até aqui, analisamos os profetas como um *corpus* literário. Os profetas, porém, foram indivíduos chamados por Deus para uma tarefa específica de mediação para com o povo. Todavia, a figura dos profetas não é inédita e exclusiva ao texto bíblico. De acordo com antigas evidências literárias, sabemos da existência de pessoas com a mesma função no contexto do

Antigo Oriente Próximo e de civilizações antigas do mundo mediterrâneo. Então, à luz desse contexto maior, e chegando ao relato bíblico, quem eram esses mediadores e quais eram as suas práticas? Como recebiam a revelação divina e como a transmitiam às pessoas? Por fim, qual era o *status* desses mediadores dentro da religião e da sociedade?

Etapas anteriores ao profetismo bíblico

À semelhança dos profetas bíblicos, os emissários divinos já eram figuras presentes dentro do mundo religioso do Antigo Oriente Próximo, desempenhando um papel de interlocutores e porta-vozes das divindades, particularmente associados aos seus templos e santuários de adoração.[120] Dentro do mundo mesopotâmico, os *baru*, por exemplo, eram uma classe de agentes religiosos que passava por um intenso treinamento a fim de poder discernir a vontade dos deuses nas mais diversas formas. Ademais, também temos no contexto oriental o aparecimento de profetas não profissionais, com características extáticas, os quais, tomados por forças sobrenaturais, tinham a habilidade de traduzir verbalmente os oráculos divinos. Um exemplo desse tipo de profetas extáticos são os *muḫḫu*, na cidade mesopotâmica de Mari, que entravam em transe como forma de comunicar os oráculos,[121] e os *assinu*, profetas que se vestiam e agiam como mulheres para entregar os oráculos da deusa Ishtar, de quem eram representantes.[122]

Desde os primeiros registros escritos da história humana, a atividade de *adivinhação* fez parte do cotidiano das pessoas. Essas práticas pressupunham, primeiramente, a existência de deuses que, de alguma maneira, controlavam as forças da natureza e exerciam seu poder sobre elas e sobre o destino dos seres humanos. Aliás, nesse contexto, não havia a separação entre as dimensões divina e humana: tudo estava diante dos deuses. Uma das crenças mais básicas no relacionamento entre esses deuses do cosmo e a humanidade era a convicção de que eles se comunicavam com as pessoas principalmente para avisá-las sobre questões contingentes e urgentes que aconteceriam no futuro. Os deuses, assim, estariam ajudando os humanos. Esse era um conceito consolidado no AOP como também na própria Bíblia Hebraica. Ciro, o Grande, de acordo com o historiador grego Heródoto, disse: “Os deuses velam por mim e *me predizem tudo* o que se levanta contra mim”.[123] Já na Bíblia Hebraica temos o oráculo de Amós: “Yahweh não fará coisa alguma *sem revelar seu plano a seus servos, os profetas*” (Amós 3:7, cf.

Gênesis 18:17).

Em *Introdução ao profetismo bíblico,* José Luis Sicre Díaz apresenta de forma detalhada todos os aspectos relacionados ao profetismo em Israel, desde os seus antecedentes até o profetismo tardio. Diante do fato de os deuses se comunicarem com os seres humanos, as formas de adivinhação dessa vontade divina ganharam contornos variados conforme os povos e costumes. De acordo com Díaz, a adivinhação estava estreitamente vinculada aos ritos mágicos; ou seja, à arte, ciência ou prática baseadas na crença de ser possível influenciar o curso dos acontecimentos e produzir efeitos não naturais valendo-se da intervenção de seres fantásticos e da manipulação de algum princípio oculto supostamente presente na natureza. Isso era feito por meio de fórmulas rituais ou de ações simbólicas. Assim, a adivinhação não estava relacionada apenas ao desejo humano de conhecer a vontade dos deuses, mas também de manipulá-la e alterá-la conforme seu próprio interesse.[124]

Díaz também apresenta um resumo composto de dois tipos de adivinhação na Antiguidade: *indutiva* e *intuitiva*. A *adivinhaçãoindutiva* consiste, basicamente, na simples observação de elementos do mundo natural para o conhecimento da vontade dos deuses. Por exemplo, segundo uma crença comum, seria possível prever o futuro por meio da leitura da borra do café deixada na xícara de alguém, pois a observação desses elementos para a adivinhação da vontade dos deuses é algo indutiva. Nesse tipo de adivinhação, destacam-se as seguintes modalidades:

1. **Adivinhação por meio da observação da natureza**
   a. Corpos celestes (astrologia)
   b. Fenômenos atmosféricos (aeromancia)
2. **Adivinhação a partir da observação dos animais**
   a. Estudo do movimento das aves (ornitomancia)
3. **Adivinhação a partir dos sacrifícios**
   a. Entranhas da vítima (aruspicina)
   b. Fígado (hepatoscopia)
   c. Fumaça do sacrifício (capnomancia)
   d. Incenso (libanomancia)
4. **Adivinhação a partir da observação de líquidos**
   a. Água (hidromancia)

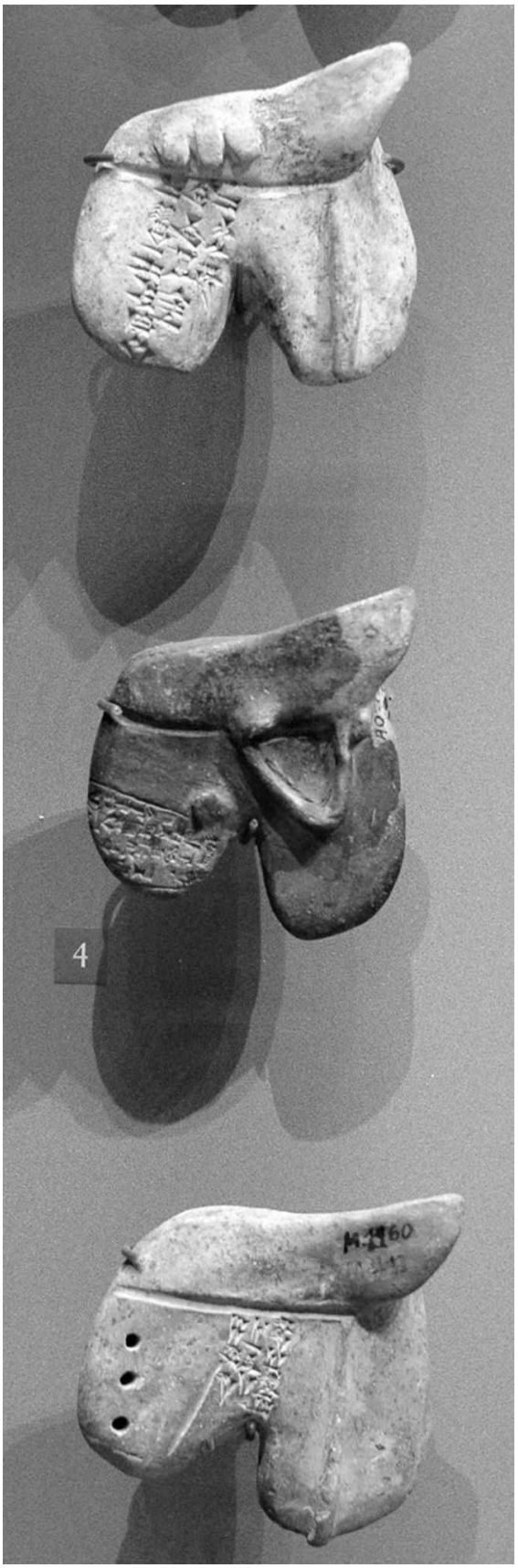
b. Água e óleo (lecanomancia)

5. Adivinhação a partir de diversos instrumentos

a. Taça
b. Flecha (belomancia)
c. Bastão (rabdomancia)
d. Dados (cleromancia)

O segundo tipo de adivinhação é a *intuitiva*, na qual existe um esforço de interpretação a partir de alguns fenômenos, como a interpretação de sonhos (oniromancia), a consulta aos mortos (necromancia) e a comunicação por meio de oráculos divinos (cresmologia). Sem dúvida, esse é o tipo de adivinhação mais comum encontrado na Bíblia Hebraica. Sendo assim, vale a pena explorarmos, de forma mais detida, cada elemento.

Primeiramente, os exemplos de oniromancia são abundantes na Bíblia Hebraica. Em Números 12:6-8, Moisés lista os sonhos e as visões como meios preferenciais para a revelação da vontade divina:


4

Fígados em barro para a prática da heptoscopia na Mesopotâmia (século XVIII a.C.). Museu do Louvre, Paris, França (© Jastrow/Wikimedia Commons).

> Ouçam as minhas palavras: Quando entre vocês há um profeta do Senhor, a ele me revelo em visões, *em sonhos falo com ele*. Não é assim, porém, com meu servo Moisés, que é fiel em toda a minha casa. Com ele falo face a face, claramente, e não por enigmas; e ele vê a forma do Senhor. Por que não temeram criticar meu servo Moisés?

De acordo com Díaz, "curiosamente" o primeiro caso registrado não é de um patriarca, mas de Abimeleque, a quem Deus avisa por meio de um sonho para não tocar em Sara, mulher de Abraão (Gênesis 20:7). A literatura de Gênesis enfatiza esse tipo de adivinhação, e José é o personagem que mais se relaciona a essa prática (Gênesis 37; 40; 41; 44:1-17). Além de revelar aspectos pontuais a indivíduos ou grupos maiores (como no caso das ocorrências em Gênesis), os sonhos também podem revelar aspectos globais, revelando "todo o curso da história", como no caso de Daniel (Daniel 2,4,7).[125]

A necromancia — prática usual dos povos adjacentes a Israel no AOP (cananeus, Deuteronômio 18:9-11; e egípcios, Isaías 19:3), amplamente associada à magia — é expressamente condenada no Antigo Testamento: "Os homens ou mulheres que, entre vocês, forem médiuns ou consultarem os espíritos, terão que ser executados. Serão apedrejados, pois merecem a morte" (Levítico 20:27). Sem dúvida nenhuma, o exemplo mais famoso da prática da necromancia é o caso de Saul que, nos dias finais de sua vida, acuado pelo exército dos filisteus, consultou uma necromante que lhe fez *subir* o "espírito de Samuel":

> Então Saul disse aos seus auxiliares: "Procurem uma mulher que invoca espíritos, para que eu a consulte".
>
> Eles disseram: "Existe uma em En-Dor".
>
> Saul então se disfarçou, vestindo outras roupas, e foi à noite, com dois homens, até a casa da mulher. Ele disse a ela: "Invoque um espírito para mim, fazendo subir aquele cujo nome eu disser".
>
> A mulher, porém, lhe disse: "Certamente você sabe o que Saul fez. Ele eliminou os médiuns e os espíritas da terra de Israel. Por que você está preparando uma armadilha contra mim que me levará à morte?"

> Saul jurou-lhe pelo Senhor: “Juro pelo nome do Senhor que você não será punida por isso”.
> “Quem devo fazer subir? “, perguntou a mulher.
> Ele respondeu: “Samuel”.
> Quando a mulher viu Samuel, gritou e disse a Saul: “Por que me enganaste? Tu mesmo és Saul!”
> O rei lhe disse: “Não tenha medo. O que você está vendo?”
> A mulher disse a Saul: “Vejo um ser que sobe do chão”.
> Ele perguntou: “Qual a aparência dele?”
> E disse ela: “Um ancião vestindo um manto está subindo”.
> Então Saul ficou sabendo que era Samuel, inclinou-se e prostrou-se, rosto em terra.
> Samuel perguntou a Saul: “Por que você me perturbou, fazendo-me subir?”
> Respondeu Saul: “Estou muito angustiado. Os filisteus estão me atacando e Deus se afastou de mim. Ele já não responde nem por profetas nem por sonhos; por isso o chamei para dizer-me o que fazer”.
> Disse Samuel: “Por que você me chamou, já que o Senhor se afastou de você e se tornou seu inimigo? O Senhor fez o que predisse por meu intermédio: rasgou de suas mãos o reino e o deu a seu próximo, a Davi. Porque você não obedeceu ao Senhor nem executou a grande ira dele contra os amalequitas, ele lhe faz isso hoje. O Senhor entregará você e o povo de Israel nas mãos dos filisteus, e amanhã você e seus filhos estarão comigo. O Senhor também entregará o exército de Israel nas mãos dos filisteus” (1Samuel 28:7-19).

No relato da necromante, podemos ver, em um mesmo episódio, elementos contraditórios e irônicos: Saul chama Samuel, que lhe aparece repreendendo a própria prática da necromancia.

Dentro do contexto da Bíblia Hebraica, a forma predominante de consulta à vontade divina e consequente revelação desta é por meio dos *oráculos*. De acordo com Díaz,

> Embora na Mesopotâmia se recorra habitualmente à adivinhação indutiva, que é de longe a mais estimada, em Israel e na Grécia a forma mais frequente e digna de conhecer a vontade divina é consultar o oráculo, onde sinais e portentos são substituídos pela palavra, às vezes enigmática, mas palavra, afinal de contas, como a dos homens.[126]

Em termos gerais, chamamos de oráculo toda manifestação verbal divina

como resposta a uma consulta ou como ato deliberado. Nesse sentido, todo o discurso verbal revelatório de Yahweh para seus profetas pode ser classificado como oráculo. Díaz também assinala seis temas relacionados ao conteúdo oracular na Bíblia Hebraica:

1. Escolha do chefe ou monarca (cf. 1Samuel 8);
2. Guerra (cf. 1Samuel 14:36,37; 2Samuel 5:19,23,24; 2Crônicas 18:5);
3. Saúde ou enfermidade (2Reis 1; 2Reis 8:7ss; Isaías 38:1-8);
4. Outras desgraças (desastres de causa natural ou devido a um pecado específico, cf. 2Samuel 21; 24:1,25; 1Crônicas 21:1);
5. Colonização (Gênesis 12:1; 13:17; 31:13; 46:3; Juízes 18:5,6; 2Samuel 2:1);
6. Demais circunstâncias.[127]

Os mediadores do profetismo bíblico

Na Antiguidade, era tido como verdade que os deuses se comunicavam, e essa comunicação não era o que hoje chamamos de "comunicação em massa". Logo, a função dos intermediários, aqueles que adivinhavam a vontade dos deuses e a transmitiam às demais pessoas, era imprescindível. Tal como as religiões do AOP, a religião de Israel também possuía uma série de pessoas especiais que faziam essa interface com o mundo espiritual de Yahweh. Por sua vez, a Bíblia Hebraica lista uma série de outras pessoas às quais não era dada a prerrogativa de se colocarem como mensageiros divinos. O texto de Deuteronômio 18:10-12 revela claramente a identidade desses falsos profetas:

> Não permitam *que se ache alguém entre vocês que queime em sacrifício o seu filho ou a sua filha; que pratique adivinhação, ou se dedique à magia, ou faça presságios, ou pratique feitiçaria ou faça encantamentos; que seja médium, consulte os espíritos ou consulte os mortos*. O Senhor tem repugnância por quem pratica essas coisas, e é por causa dessas abominações que o Senhor, o seu Deus, vai expulsar aquelas nações da presença de vocês.

Os falsos profetas listados em Deuteronômio, embora rejeitados por Yahweh, eram frequentes dentro da miríade de religiões no AOP. De acordo com Díaz, "Israel conhece a existência de intermediários muito diversos entre os outros povos: sacerdotes e adivinhos entre os filisteus (1Samuel 6:2);

magos, agoureiros, adivinhos e astrólogos entre os babilônios (Isaías 44:25; 47:13; Ezequiel 21:21); agoureiros, adivinhos e feiticeiros entre os egípcios (Isaías 19:3)".[128] Assim, dentro da concepção da aliança de Deus com o seu povo Israel, apenas algumas pessoas poderiam ser consideradas agentes autorizados e mensageiros legítimos da mensagem de Yahweh: os sacerdotes e os profetas.

Diferentemente daquilo que estamos acostumados com relação ao ofício principal da *castasacerdotal*, isto é, os levitas em geral e a família sacerdotal diretamente relacionada ao santuário, várias passagens da Bíblia Hebraica acrescentam ao ofício rotineiro sacerdotal a instrução da Lei e a questão da mediação da vontade de Yahweh em relação ao seu povo. Elementos sagrados, como os enigmáticos urim, tumim e éfode,[129] são objetos associados à adivinhação da vontade do Deus de Israel, administrados apenas pelos sacerdotes.

Entretanto, analisando o desenvolvimento histórico de Israel, é notável que a presença dos sacerdotes como mediadores ou mensageiros de Yahweh está quase restrita a um momento anterior ao florescimento do profetismo. Vemos uma intensa participação dos sacerdotes, por exemplo, nas decisões bélicas envolvendo diversas tribos nos quatro séculos que cobrem o período dos juízes (cf. Juízes 1:1,2; 18:5,6,20; 20:18,27; 23:28). Ademais, o período inicial do reino unido, desde o processo de escolha de Saul até a tomada de poder por Davi, também revela a participação da casta sacerdotal como intermediária da vontade de Yahweh (1Samuel 14:36,37; 22:10,13,15; 23:2-4,9-12; 30:7,8; 2Samuel 2:1; 5:19-24).

Após uma época de atuação intensa e quase exclusiva dos sacerdotes mediando o fluxo de mensagens entre Yahweh e Israel, a figura do profeta ganhou progressivamente um destaque insuperável em termos de mediação com Yahweh. Antes de explorarmos a identidade desse personagem tão central dentro da Bíblia Hebraica, é importante focalizar um pouco a etimologia do próprio termo "profeta". Essa palavra é a transliteração do substantivo grego *prophētēs* (προφήτης), que é constituído pelo prefixo preposicional *pro* (πρό, com dois sentidos: "antemão" ou "no lugar de") e o verbo *phēmi* (φημί, "dizer, falar").[130] Nesse sentido, "pro-feta" pode ser entendido de duas formas: aquele que fala por e em nome de Deus; e aquele que fala de antemão. Nas palavras de LaSor, "Profeta é tanto quem proclama como quem prediz; ambos os significados estão implícitos e são encontrados

na Bíblia”.[131] Entretanto, a denominação “profeta” é comumente utilizada em um sentido amplo, de modo a englobar diversos títulos e termos que a Bíblia usa para se referir a esses mensageiros não sacerdotais. Os principais títulos são: vidente (ראה, *roʾeh*), visionário (חזה, *ḥozeh*), “homem de Deus” (איש האלהים, *ʾiš hāʾᵉlōhim*) e profeta (נביא, *nāḇiyʾ*).

Vidente

O termo ראה ocorre apenas dozes vezes na Bíblia Hebraica,[132] dentre os quais refere-se em quatro ocasiões a Samuel (1Samuel 9:9,11,18,19; 1Crônicas 9:22; 26:28; 29:29). LaSor observa que a utilização da terminologia “vidente” é anterior ao uso da palavra profeta (נביא, cf. 1Samuel 9:9).[133] De acordo com Díaz, “O vidente aparece como um personagem urbano [...] que presta seus serviços e é recompensado por isso. Exemplo: Samuel, na tradição das jumentas em 1Samuel 9”.[134]

Com base nas narrativas de Samuel, Díaz apresenta alguns dados interessantes a respeito da figura do vidente na Bíblia Hebraica: um homem que conhece as coisas ocultas; que pode trazer ao conhecimento fatos ocultos mediante o pagamento de uma “propina”; e um homem cuja atividade está relacionada com o próprio ofício sacerdotal, ou seja, o manejo das vítimas sacrificiais e a provável adivinhação por meio da análise das entranhas.[135]

Entretanto, nas ocorrências mais tardias do termo ראה, por exemplo, em Isaías 30:10 e em Amós 7:12, o termo aparece mais associado à figura do visionário. De acordo com Klein, Blomberg e Hubbard, “Esses são relatos autobiográficos de coisas que o profeta viu ou ouviu durante uma visão que transmite a mensagem de Deus. As características seguintes fazem desse gênero facilmente reconhecível: as palavras ‘ver’ ou ‘fez ver’ (no *qal* e *nifal*, respectivamente) e a frase ‘e eis que’ (*wehinnêh*) seguidas de uma descrição da visão”.[136]

Visionário

De acordo com LaSor, os termos “vidente” e “visionário” (חזה) são basicamente sinônimos dentro da perspectiva de que ambos têm visões.[137] Contudo, a análise de Díaz é mais apurada e exata por diferenciar a qual classe de pessoas ambos os termos estão relacionados. Se o termo “vidente” está associado majoritariamente às figuras sacerdotais, o termo “visionário” está ligado aos profetas (נביא), incluindo aqueles ligados à corte real (cf.

1Crônicas 25:5 e 35:15).

Homem de Deus

A expressão “homem de Deus” (איש האלהים) ocorre 76 vezes na Bíblia Hebraica. De acordo com Díaz,

> Cinquenta e cinco delas [aparecem] no livro dos Reis. Na maioria das vezes se aplica a um personagem conhecido; em ordem decrescente: Eliseu (29x), Elias (7x), Moisés (6x), Samuel (4x), Davi (3x), Semaías (2x), Hanã (1x). Mas também se aplica a personagens anônimos: o profeta que condena Eli (1Samuel 2:27), o profeta do Sul que denuncia Jeroboão I (17x em 1Reis 13) e outros profetas (1Reis 20:28; 2Crônicas 25:7,9).[138]

É interessante notar que, aplicado àqueles tradicionalmente considerados profetas, o uso dessa expressão está restrito ao período histórico que vai da divisão do reino (931 a.C.) até o início da era de ouro do profetismo (século VIII a.C.), quando deixa de ser usado por completo (vide profetas posteriores).

O uso dessa expressão, por estar majoritariamente associada à dupla Elias-Eliseu, está relacionado aos profetas que tinham uma capacitação incomum à maioria, a saber, a realização de milagres. Basta ver que Eliseu, a quem mais é atribuído o título “homem de Deus”, é o profeta que mais realizou milagres e prodígios dentro da Bíblia Hebraica. Essa associação entre profeta e “homem de Deus” fica clara no episódio narrado em 2Reis 5:8: “Quando Eliseu, o *homem de Deus* (איש־האלהים[139]) soube que o rei de Israel havia rasgado suas vestes, mandou-lhe esta mensagem: ‘Por que rasgaste tuas vestes? Envia o homem a mim, e ele saberá que há *profeta* (נביא) em Israel’”. Vale ressaltar a importância dos sinais dentro da perspectiva de que os prodígios são elementos legitimadores do profeta como um agente enviado e chancelado pelo próprio Yahweh. Assim, a palavra que eles falam em nome do Deus de Israel merece ser ouvida, com a consequência de castigo para os que não ouvirem (vide a relação de Elias com Acabe-Jezabel).

Por fim, segundo Díaz, o homem de Deus, o profeta que realiza grandes prodígios e por meio deles anuncia a vontade de Yahweh, tem poder efetivo não apenas para anunciar verbalmente a vontade de Yahweh, mas também para transformar a realidade de indivíduos ou famílias[140] (por exemplo, a multiplicação de alimento à família da viúva de Sarepta, 1Reis 17). De forma

grandiosa, sua ação pode envolver reinos e exércitos (Eliseu e o exércitos dos arameus, 2Reis 6:8-23).[141]

Profeta

A palavra נביא ocorre 317 vezes na Bíblia Hebraica[142] e é o termo clássico para se referir aos profetas. Analisando a etimologia de *nāḇiyʾ*, LaSor diz:

> A derivação e o significado básico, por muito tempo debatidos, parecem agora definidos. A raiz *nḇʾ* (נבא) significa "chamar" e seu padrão vocálico apoia o significado de "pessoa chamada". O profeta, portanto, era alguém chamado por Deus e, como se vê no Antigo Testamento, chamado para falar em nome de Deus. Assim, o termo grego (προφήτης) descreve com exatidão o profeta, mesmo não sendo a tradução precisa do hebraico.[143]

A tarefa de classificar os tipos de profetas é complexa. Díaz enumera oito possíveis classificações dentro do campo semântico da palavra *nāḇiyʾ*:[144]

1. Não implica uma avaliação positiva, ou seja, existem profetas que não são da parte de Yahweh;
2. O sentido primário de *nāḇiyʾ* é comunicar às pessoas a palavra de Yahweh;
3. O *nāḇiyʾ* pode atuar de forma independente ou em grupo;
4. Quando o *nāḇiyʾ* atua em grupo, está centrado ao redor do rei (Israel) ou localizado dentro do templo (Judá);
5. O *nebiismo* não é um fenômeno homogêneo;
6. Havia conflitos entre os profetas;
7. As mulheres não estavam completamente excluídas desse movimento;
8. O termo *nāḇiyʾ* e o verbo cognato "profetizar" (נבא, *nāḇāʾ*) podem não possuir muito prestígio, principalmente em relação ao *establishment* político.

Relacionamento do profeta com Deus

O que está por trás da convicção dos profetas em relação à veracidade de seus ministérios? Como podiam ter certeza de que aquilo que falavam era a Palavra de Yahweh? Os mensageiros proféticos estavam convictos de que Yahweh os havia chamado com a finalidade estrita de comunicar sua mensagem ao povo, e essa convicção partia principalmente da experiência do *comissionamento* ou *chamamento* do profeta por Deus. Esse evento não é

relatado com riqueza de detalhes para a miríade de profetas que temos dentro da Bíblia Hebraica. Essas narrativas se restringem aos profetas literários, entre eles Isaías, Jeremias, Amós e Ezequiel. Esse evento dramático tinha, de acordo com LaSor, duas finalidades: “Em primeiro lugar, *valida* a autoridade de profeta, distinguindo-a daquela loquacidade pretendida pelos falsos profetas. Em segundo lugar, contém resumos dos principais temas do ministério dos profetas”.[145]

O Novo Testamento, por intermédio de Pedro, oferece-nos uma explicação sintética sobre a natureza, ou seja, o caráter primário da mensagem profética: “Antes de mais nada, saibam que nenhuma profecia da Escritura provém de interpretação pessoal, pois jamais a profecia teve origem na vontade humana, mas homens falaram da parte de Deus, impelidos pelo Espírito Santo” (2Pedro 1:20,21). Então, como e por quais meios essa palavra inspirada pelo Espírito era transmitida aos profetas? De acordo com Díaz, a resposta é clara: por meio de *visões* e *audições* (cf. Números 12:6).[146]

As visões, enquadradas na forma intuitiva de comunicação da mensagem divina, são a forma preferencial de revelação a alguns profetas, majoritariamente literários:

> Visão que Isaías, filho de Amoz, teve a respeito de Judá e Jerusalém durante os reinados de Uzias, Jotão, Acaz e Ezequias, reis de Judá (Isaías 1:1; 2:1).
>
> Era o quinto dia do quarto mês do trigésimo ano, e eu estava entre os exilados, junto ao rio Quebar. Abriram-se os céus, e eu tive visões de Deus (Ezequiel 1:1).
>
> Palavras que Amós, criador de ovelhas em Tecoa, recebeu em visões, a respeito de Israel dois anos antes do terremoto. Nesse tempo, Uzias era rei de Judá e Jeroboão, filho de Jeoás, era rei de Israel (Amós 1:1).
>
> Visão de Obadias. Assim diz o Soberano, o Senhor, a respeito de Edom: Nós ouvimos uma mensagem do Senhor. Um mensageiro foi enviado às nações para dizer: “Levantem-se! Vamos atacar Edom!” (Obadias 1).
> A palavra do Senhor que veio a Miqueias de Moresete durante os reinados de Jotão, Acaz e Ezequias, reis de Judá; a visão que ele teve acerca de Samaria e de Jerusalém (Miquéias 1:1).
>
> O oráculo que Habacuque, o profeta, viu (Habacuque 1:1).[147]

Entretanto, como ressalta Díaz, a tarefa de catalogar os tipos de visões é complexa em virtude da multiplicidade de formas e circunstâncias envolvidas no processo de revelação da mensagem de Yahweh por meio de elementos visuais. A isso podemos acrescentar a dificuldade de interpretar a mensagem visual como um todo, recheada de elementos figurativos e característicos do próprio contexto social, político e religioso do qual estamos separados por milênios.[148]

A audição refere-se a como os profetas ouviam e entendiam a mensagem de Yahweh. Nesse sentido, como disse Grether, "o profeta é o homem da palavra".[149] É por causa da palavra, isto é, da mensagem de Yahweh, que ele é comissionado. Por exemplo, na tradição do comissionamento de Moisés, e consequentemente de seu irmão Arão, o mensageiro tem a função de ser "a boca Yahweh" (cf. Êxodo 4:15ss, 7:1).

Essa palavra era anunciada audivelmente por diversas maneiras. Em primeiro lugar, por meio da *fórmula do mensageiro*, que é a declaração direta e peremptória com relação à autoridade investida por Yahweh:[150] "Assim diz (disse) Yahweh" (425x), "diz Yahweh" (69x), "fala Yahweh" (41x) e "oráculo de Yahweh" (365x).[151] Em segundo lugar, por meio da *fórmula de recepção*. Em contraste com o aspecto direto e ativo da fórmula do mensageiro, nessa segunda forma percebe-se o caráter passivo do recebimento da mensagem, salientando a origem divina do oráculo profético:[152] "Veio a palavra de Yahweh a X" ou "Veio a palavra de Yahweh a mim" (os dois totalizando 130x), e "Yahweh me disse" ou "Yahweh disse a X" (os dois totalizando 103x). A partir desses números, Díaz conclui: "A simples comparação destes dois blocos deixa claro que, para os profetas, era mais importante realçar a origem divina da palavra (900x) do que expressar a experiência subjetiva de ter recebido a palavra (233x)".[153]

Então, por quais meios ou maneiras a palavra de Yahweh era transmitida às pessoas? Umas das formas era por meio de um estado de êxtase ou possessão. Entretanto, esse estado anormal, em termos espirituais e psicológicos, não implicava em, necessariamente, o profeta ser tomado por uma força incontrolável de modo a não saber o que estava acontecendo. Os profetas também poderiam receber a revelação divina conscientes daquilo que estavam fazendo (sinais e atos proféticos) ou se comunicando verbalmente "sem transe ou êxtase".[154]

Outro elemento, que por sinal é distintivo do profetismo bíblico, é que os

oráculos de Yahweh são claros e cristalinos para o entendimento humano, sem ambiguidades ou generalizações, dentro das quais tudo poderia ser alvo e conteúdo da revelação. Torna-se importante citar W. Robertson Smith: "[Deus] fala aos seus profetas não por processos mágicos ou por meio de visões de infelizes frenéticos, mas por palavra clara e inteligível, dirigida ao intelecto e ao coração. A característica do verdadeiro profeta é que ele mantém a consciência e o autocontrole durante a revelação".[155]

O registro escrito dos oráculos divinos não foi uma inovação hebraica. Já no segundo milênio antes de Cristo, muito antes do surgimento dos profetas israelitas, temos registros de profecias escritas em alguns lugares da região egípcia e mesopotâmica. De acordo com Léon Epsztein,

> A literatura dita profética aparece no Egito nos períodos de decadência e convulsões sociais [...]. Na Mesopotâmia, naquelas regiões assoladas por "grandes cataclismos fluviais e propagação das invasões", lá onde, acima de tudo, procura-se conjurar o medo, o desespero e a guerra, os oráculos procuraram, especialmente, premunir o homem contra a angústia e a preocupação. A correspondência dos reis de Mari (por volta do século XVIII a.C.) refere-se a profetas ou profetisas, denominados "respondentes" ou "extáticos".[156]

Apesar de termos precedentes históricos advindos da Mesopotâmia, anteriores aos próprios profetas literários da Bíblia Hebraica, de acordo com alguns especialistas, "Reunir num livro estes oráculos soltos representa um fenômeno típico de Israel".[157] A partir de que ponto histórico os profetas hebreus começaram a compor os livros que, mais tarde, fariam parte da literatura profética da Bíblia Hebraica? É razoável concluir que o processo do registro gráfico profético anda de mãos dadas com o próprio registro historiográfico pós-exílico (historiografia deuteronomista). Sendo assim, a literatura profética foi escrita com a finalidade de justificar a catástrofe (queda de Jerusalém, destruição do templo e exílio) e superá-la. Os oráculos foram recolhidos e ganharam a forma de livros em pequenas coleções. Isso não quer dizer que os livros proféticos tenham todos escritos *a posteriori*, depois do retorno do exílio, mas que oráculos anteriores, como Obadias e Joel (Reino de Judá) e Amós e Oseias (Reino do Sul), foram coletados e organizados juntos com os demais livros proféticos escritos a partir de então (séculos VIII-VII a.C.).

Será que a diferença de linguagem (retórica) foi um exercício de habilidade (ou inabilidade) de um único autor? O que dizer então da aparente incongruência da cronologia histórica dos eventos de Isaías? Essas questões que estão presentes em outros escritos, como Zacarias, levantam uma série de dúvidas com relação à autoria e à data de redação final dos livros proféticos. Díaz elenca uma série de possibilidades: atualização (uma profecia específica tendo implicações para outros eventos que não os originais), comentários de editores posteriores, citação a antigos profetas, acréscimos etc.[158]

Dada à importância da palavra dentro do profetismo em Israel, tanto via oral como também escrita, estamos acostumados à ideia de que a profecia se manifesta apenas por meio de palavras. Entretanto, desde Moisés, considerado o maior profeta, passando por Samuel e chegando a figuras poderosas como Elias e Eliseu, a mensagem profética foi comunicada também por meio de ações. Os profetas posteriores, vários dos quais registraram seus oráculos em livros, fizeram ações, algumas delas estranhas e bizarras, como elemento visual da mensagem que Yahweh estava querendo transmitir ao seu povo.[159]

Profetas pertencentes aos mais variados momentos históricos[160] são conhecidos na literatura por uma atitude peculiar: “ações simbólicas” ou “atos proféticos”. Em poucas palavras, em vez de apenas verbalizar a mensagem, é como se essa mensagem fosse dramaticamente encenada (drama profético) de modo a indicar, por meio de ações e atos, alguma realidade espiritual ou algo que haveria de acontecer no tempo futuro.[161] De acordo com Díaz, “As palavras seriam as mesmas. A força expressiva, a capacidade de atrair a atenção do ouvinte, é muito maior na ação simbólica”.[162]

Um dos paradigmas da ação simbólica é descrito no livro do profeta Oseias, um profeta com atuação no Reino do Norte (Israel). Ele é chamado por Yahweh para empreender uma série de atos que seriam no mínimo estranhos e poderiam gerar suspeitas com relação à sua integridade e legitimidade como profeta. O casamento dele com a prostituta Gômer é a dramatização de uma realidade espiritual maior: o relacionamento de Yahweh com o seu povo. Nesse caso, Oseias atua no papel do Deus de Israel e Gômer é a representação da nação rebelde.[163] Essa série de atos de Oseias nos faz perceber que estes dois fatores se misturam: primeiro, Yahweh traz um ensinamento pessoal ao profeta com a finalidade de levá-lo a entender a mensagem que será anunciada; e, em segundo lugar, a vida de Oseias tornou-

se uma representação da própria mensagem profética.

CONCLUSÃO

Para finalizar a discussão, analisemos, em termos gerais, qual é a essência do conteúdo da mensagem profética. Para fins didáticos, podemos dividi-lo em duas partes. Na primeira, a profecia como *transmissão* pode ser aplicada à realidade presente ou a um futuro iminente, como forma de Yahweh mostrar a sua vontade naquele instante. Nesse sentido, trata-se de uma mensagem dirigida às pessoas que vivem aquele tempo, envolvidas nas mais variadas situações e contextos. Na maioria das vezes, é uma mensagem que prioritariamente busca corrigir o erro na rota do povo eleito por meio de advertências e avisos de juízo. Em suma, de acordo com LaSor,

> As profecias falam do rei e de suas práticas idólatras, de profetas que dizem o que são pagos para dizer, de sacerdotes que não instruem o povo na Lei de Javé, de mercadores que empregam balanças adulteradas, de juízes que favorecem o rico e não oferecem justiça ao pobre, de mulheres cobiçosas que levam o marido a práticas malignas para que possam nadar no luxo. Tudo isso é profecia no sentido bíblico.[164]

Na segunda parte, a profecia como *predição* pode ser uma mensagem divina para o tempo futuro, relacionada ao horizonte escatológico. Esse futuro pode ser mais imediato ou relacionado aos eventos derradeiros da humanidade, como o "dia do Senhor" (יום יהוה, *yôm yhwh*),[165] apregoado por vários profetas de Isaías a Malaquias. Essa dimensão futurística diz respeito à ordem que o próprio Yahweh irá impor, de maneira direta e pessoal, exercendo seu juízo sobre as nações ímpias e trazendo o restauro final ao seu povo. É dentro desse contexto que, sob a perspectiva do Novo Testamento, nascem as referências à vinda de Cristo. Ainda nas palavras de LaSor,

> Uma vez que o propósito redentor de Deus culmina em Jesus Cristo, toda profecia deve de alguma forma apontar para Cristo. Nesse sentido, Cristo "cumpre" a profecia, ou melhor, a profecia se cumpre nele. Embora isso possa não ser o que se costuma entender por "cumprimento de profecia", é a definição devidamente inferida dos dados bíblicos.[166]

Como vimos, essa mensagem divina foi transmitida a pessoas comuns por meio de mensageiros, os profetas, pelas mais diversas formas. Entretanto, a

multiplicidade dos meios reflete apenas uma só vontade, conforme conclui Morna Hooker, “Drama, oráculo, evento e registro são todos diferentes manifestações de um evento cuja origem e causa está na vontade de Yahweh”.[167] Os profetas foram emissários importantes em todo o processo de comunicação da vontade de Yahweh, sobretudo em tempos de crise, transmitindo a mensagem de maneira que o povo poderia entender, de forma audível, escrita, ou, em alguns casos, performada. O ato de Deus falar na língua dos homens deve-se muito à instrumentalidade desses profetas que, na sua função de mediadores, são considerados dentro do judaísmo rabínico as figuras humanas mais importantes da história de Deus com o seu povo.

---

104 WARD, Timothy. *Teologia da Revelação*, p. 39.
105 BRUEGGEMANN, Walter. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 805.
106 Ibidem.
107 MCGINNIS, Claire M. “The Scriptures of Israel (The Christian Old Testament)”, p. 47.
108 NELSON, Richard D. “The Former Prophets and Historiography” em CHAPMAN, Stephen B. e SWEENER, Marvin A. (eds.). *The Cambridge Companion to the Hebrew Bible/Old Testament*, p. 215.
109 Ibidem, p. 217-219.
110 WENHAM, Gordon. *Story as Torah.* Grand Rapids: Baker Academic, 2000, p. 3.
111 Josué parece ser um livro de autoria desconhecida. A tradição talmúdica afirma que Josué escreveu este livro (*Baba’ Bathra*, 15a). Entretanto, inserções da expressão “até os dias de hoje” (4:9; 5:9; 6:25; 7:26; 8:28-29; 9:27; 10:27; 13:13; 15:63; 16:10) tornam improvável a autoria exclusiva de Josué (ver CHILDS, B. “A Study of the Formula ‘Unto This Day’”. *JBL* 82 [1963]: 47-54).
112 DILLARD, Raymond B. e LONGMAN III, Tremper. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 109.
113 NELSON, Richard D. “The Former Prophets and Historiography”, p. 225.
114 Na Bíblia Hebraica, Samuel e Reis compõem, cada um deles, um único volume.
115 MCGINNIS, Claire M. “The Scriptures of Israel (The Christian Old Testament)”, p. 60.
116 Ibidem, p. 62.
117 DÍAZ, José L. Sicre. *Introdução ao profetismo bíblico.* Petrópolis: Vozes, 2016, p. 131.
118 SWEENEY, Marvin A. “The Later Prophets and Prophecy” em CHAPMAN, Stephen B. e SWEENEY, Marvin A. (eds.) *The Cambridge Companion to Hebrew Bible/Old Testament*, p. 243.
119 Para uma análise detalhada da linguagem utilizada em Jonas, ver Carlos Augusto Vailatti. *Jonas: introdução, tradução e comentário*. São Paulo: Reflexão, 2018.
120 Para uma análise mais detalhada do fenômeno do profetismo no Antigo Oriente Próximo, ver SEOW, C. L. e RITNER, Robert K. *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East.* SBLWAW 12. Leiden: Brill, 2003.
121 O exemplo de Balaão em Números 22—24 parece se enquadrar nessa categoria.
122 As “Cartas de Mari” são um conjunto de aproximadamente 25 mil tabletes de argila com escritos cuneiformes (aproximadamente 5 mil deles endereçadas ao rei de Mari, Zimri-lim [1775-1761 a.C.]), encontrados durante escavação arqueológica realizada em 1983 em Tell Hariri, Síria. Trata-se da mais antiga “coleção” de escritos oraculares-proféticos. Ver SWEENEY, Marvin A. “The Latter Prophets and Prophecy” p. 234-235.
123 Heródoto. *Histórias* 1.209. Ênfase nossa.

124 DÍAZ, José L. Sicre. *Introdução ao profetismo bíblico*, p. 23.
125 Ibidem, p. 32.
126 Ibidem, p. 35.
127 Ibidem, p. 35-44.
128 Ibidem, p. 46.
129 Para mais detalhes, ver DÍAZ, José L. Sicre. *Introdução ao profetismo bíblico*, p. 49-51.
130 Ver LSJ, s.v. "προφήτης".
131 LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 238.
132 A tradução da Septuaginta varia: ὁ βλέπων (*ho blepōn* — particípio substantivado do verbo βλέπω, "ver" — "aquele que vê", p. ex. 1Samuel 9:11) ou simplesmente προφήτην (*prophētēn*, por exemplo, em 1Sm 9:9).
133 LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 239.
134 DÍAZ, José L. Sicre. *Introdução ao profetismo bíblico*, p. 59.
135 O sacerdote Zadoque também é chamado de "vidente" (2Samuel 15:27, ARC e ARA).
136 KLEIN, William W.; BLOMBERG, Craig L. e HUBBARD JR., Robert L.. *Introdução à interpretação Bíblica*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 586-587.
137 LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 239. D. L. Peterson propõe uma interpretação diferente, porém, controversa: נביא como um título relacionado a Israel e חזה relacionado a Judá. Ver crítica em DÍAZ, José L. Sicre. *Introdução ao profetismo bíblico*, p. 59.
138 DÍAZ, José L. Sicre. *Introdução ao profetismo bíblico*, p. 55.
139 A Septuaginta omite a tradução da expressão איש האלהים.
140 Segundo Petersen, os איש האלהים também podem ser chamados de "profetas periféricos" pois, além de estarem relacionados com tempos de grande crise, são oprimidos ou estão em contato com porções oprimidas e menos favorecidas da sociedade. Ver PETERSEN, David. *The Roles of Israel's Prophets*. Trowbridge: JSOT Press, 1981.
141 DÍAZ, José L. Sicre. *Introdução ao profetismo bíblico*, p. 57.
142 *Kohlenberger/Mounce Concise Hebrew-Aramaic Dictionary*, s.v. "נביא", Accordance Bible Software.
143 LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 239. Cf. Êxodo 4:15ss.
144 DÍAZ, José L. Sicre. *Introdução ao profetismo bíblico*, p. 57-58.
145 LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 240. Ênfase nossa.
146 DÍAZ, José L. Sicre. *Introdução ao profetismo bíblico*, p. 62.
147 Tradução nossa. O texto massorético preserva a forma "*ver* o oráculo (ou *peso*)" (המשא אשר חזה חבקוק הנביא, *ham- maśśāʾ ʾăšer ḥāzâ [viu] ḥăḇaqqûq hannāḇiʾ*). A Septuaginta também vai na mesma direção: τὸ λῆμμα, ὃ εἶδεν Αμβακουμ ὁ προφήτης (*to lēmma, ho eiden [viu] Ambakoum ho prophētēs*). A NVI traduz (equivalência dinâmica) como "*Advertência* do profeta Habacuque" (NVI). Já a NVT mantém o sentido original dos textos hebraico e grego: "Esta é a mensagem que o profeta Habacuque recebeu numa *visão*".
148 Para uma tentativa de classificação resumida, ver DÍAZ, José L. Sicre. *Introdução ao profetismo bíblico*, p. 64-66.
149 GRETHER, O. *Name und Wort Gottes im* AT. [BZAW, 64]. Gissen: Toepelman, 1934 em DÍAZ, José L. Sicre. *Introdução ao profetismo bíblico*, p. 67.
150 LaSor compara com um despacho real para um comandante em guerra. Ver LASOR, William S.;

HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 239.
151 Diferente de Díaz, LaSor distingue a fórmula do mensageiro "Assim diz Yahweh" da fórmula oracular "Diz [proferido por] Yahweh". Ver LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 68.
152 LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 239.
153 DÍAZ, José L. Sicre. *Introdução ao profetismo bíblico*, p. 68.
154 Ibidem, p. 73.
155 SMITH, W. R. *The Old Testament in the Jewish Church*. 2ª ed. Londres: A. and C. Black, 1908 em LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 240.
156 EPSZTEIN, Léon. *A justiça social no Antigo Oriente Médio e o povo da Bíblia.* São Paulo: Edições Paulinas, 1990, p. 111.
157 DÍAZ, José L. Sicre. *Introdução ao profetismo bíblico*, p. 116.
158 Ibidem, p. 124-129.
159 HOOKER, Morna D. *The Signs of a Prophet: The Prophetic Actions of Jesus.* Londres: SCM Press, 1997, p. 2-3.
160 De acordo com Díaz, "Entre os profetas do século VIII a.C., é difícil encontrá-los (atos simbólicos); em compensação, são frequentes em Jeremias e Ezequiel, profetas contemporâneos do fim do século VII a.C., e começo do século VI a.C." em DÍAZ, José L. Sicre. *Introdução ao profetismo bíblico*, p. 102.
161 HOOKER, Morna D. *The Signs of a Prophet*, p. 3.
162 DÍAZ, José L. Sicre. *Introdução ao profetismo bíblico*, p. 102.
163 Embora Díaz inclua uma terceira categoria, a saber, as que aparecem como mero fruto de produção literária, omito-a por considerar um conceito por demais subjetivo e dependente de fatores que muitas vezes não estão presentes no texto bíblico.
164 LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 247.
165 Ocorrências na Bíblia Hebraica: Isaías 13:6,9; 58:13; Jeremias 46:10; Ezequiel 13:5; 30:3; Joel 1:15; 2:1,11,31; 3:14; Amós 5:18,20; Obadias 15; Zacarias: 1:7,14; 14:1; Malaquias 4:5. O conceito do יום יהוה também é assimilado no Novo Testamento (ἡμέρα κυρίου, *hēmera kyriou*), associado à vinda do Espírito e ao derradeiro retorno de Cristo (Atos 2:20; 1Coríntios 5:5 e 2Coríntios 1:14 [o dia do Senhor Jesus]; 1Tessalonicenses 5:2; 2Tessalonicenses 2:2; 2Pedro 3:10; Apocalipse 1:10).
166 LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 247.
167 HOOKER, Morna D. *The Signs of a Prophet*, p. 3.

7. OS ESCRITOS:
A ARTE DO POVO DE DEUS

Tudo o que tem vida louve o Senhor.
Salmos 150:6

A Bíblia Sagrada, como você deve ter percebido até aqui, não é um livro formado por simples regras e doutrinas. Essa composição de pelo menos dois milênios é o retrato de como a revelação de Deus se acomodou à linguagem humana. Tal expressão da comunicação humana pode se manifestar de várias formas, muitas delas com beleza e estética peculiar. Em todas as culturas e povos, encontramos expressões desse fenômeno, que podem ser bem observadas, por exemplo, na poesia e nos ditos populares e proverbiais, o que chamaremos de forma geral de *literatura poética e sapiencial*. Se na Torá encontramos um texto árido e direto (principalmente nas partes legais), nos *Escritos* da Bíblia Hebraica encontramos a expressão artística do povo escolhido por Deus para receber sua revelação.

Mas o que é *arte*? O dicionário Michaelis, entre várias definições, diz: "atividade que supõe a criação de obras de caráter estético, centradas na produção de um ideal de beleza e harmonia ou na expressão da subjetividade humana".[168] A beleza e a estética não são necessariamente visuais; no caso da Bíblia Hebraica, são também sonoras e semânticas. Há também uma beleza subjetiva que o texto sagrado nos faz contemplar: a estética faz parte da adoração do povo de Deus. No salmo 150, esse "louvor" poderia ser executado por uma grande variedade de instrumentos musicais. Podemos ir mais adiante e dizer que a produção artística de Israel, e posteriormente de seu remanescente, Judá, deu tonalidades diversas a esse louvor: seja por alegres cantos, seja por lamentações angustiantes; por declarações de sabedoria ou ditos proverbiais; seja por narrativa, seja pelo vislumbre de uma revelação divina antes oculta. Tudo louva o Senhor. Todos esses elementos estéticos estão presentes de forma concentrada nessa terceira parte da Bíblia

Hebraica.

Os *Escritos* (*Ketubim*), também chamados de *hagiographa* (ἁγιογράφα, *hagiographa*) na tradição oriental, formam a terceira parte da *Tanakh*. Uma das primeiras evidências para a existência dessa seção vem dos anos de 130 a.C., pelo testemunho de Ben Siraque que, em seu prólogo, registrou: "Meu avô Jesus, depois de dedicar-se intensamente à leitura da Lei, dos Profetas e dos demais livros dos antepassados".[169] A terceira parte da Bíblia Hebraica também é textualmente citada por Jesus em Lucas 24:44: "Era necessário que se cumprisse tudo o que a meu respeito está escrito na Lei de Moisés, nos Profetas e nos Salmos". Nesse caso, o Saltério teria sido citado por meio de sinédoque,[170] por ser o maior livro entre todos que compõe a *Ketubim*. De acordo com LaSor,

> A incerteza sobre o conteúdo exato dos Escritos no período pré-cristão não deve insinuar que o cânon estivesse num estado completamente amorfo. O fato de Ben Siraque e a Sabedoria de Salomão não estarem incluídos deve mostrar que limites razoavelmente claros haviam sido traçados até pelo menos 50 a.C. Além disso, debates acirrados entre os rabinos sobre a canonicidade de Ester, de Cântico dos Cânticos de Salomão e de Eclesiastes indicam que esses livros tinham sido bem aceitos pelo menos por um forte setor do judaísmo.[171]

A datação dessa coleção é uma questão complexa. O leitor observará que esse é o ponto de maior discussão entre os estudiosos, uma vez que a data leva a outros fatores essenciais na compreensão do texto: contexto histórico, implicações teológicas, questões canônicas etc. A despeito dessa "dificuldade", os livros do *Ketubim* como um conjunto, considerando a evidência no prólogo de Eclesiástico, foram reconhecidos e aceitos como tal antes do século I a.C. Entretanto, em termos individuais, a considerar cada livro, temos composições literárias antigas, principalmente no Saltério e em Provérbios, que podem ter sido originadas antes da redação final do Pentateuco e dos profetas literários. Os demais livros históricos e atrelados a personagens posteriores são datados no tempo pós-exílico.

Quais seriam esses "demais livros" referidos por Ben Siraque? Primeiramente, os *Escritos* são formados por diversos gêneros literários, tais como narrativas, poesia, literatura sapiencial, ditos proverbiais e literatura profético-apocalíptica. Dentro da tradição judaica, os *Escritos* são divididos

da seguinte maneira:[172] em primeiro lugar, temos os chamados *livros poéticos* (ספרי אמת, *siprēi ʾemeṯ*, "documentos da verdade"),[173] formados por Salmos, Provérbios e Jó. A segunda divisão é chamada de *cinco pergaminhos* (חמש מגילות, *ḥāmēš mᵉgillôt*), composta pelos livros de Cântico dos Cânticos, Rute, Lamentações, Eclesiastes e Ester. Por fim, a última seção são os chamados *livros narrativos* (ou de relatos), formados pelos prováveis últimos escritos narrativos da Bíblia Hebraica, a saber: Daniel (que contém também uma considerável parte oracular em gênero profético e apocalíptico), Esdras-Neemias e Crônicas.[174] É com base nessa divisão que se estrutura este capítulo.

OS TRÊS LIVROS POÉTICOS (ספרי אמת)[175]

Até agora, nosso foco esteve nas narrativas do Antigo Testamento. Entretanto, não é só de narrativas que a Bíblia Hebraica é formada. Quanto à forma e ao gênero literário, é consenso entre os estudiosos que grande parte do cânon judaico é formado por poesia. A poesia sempre ocupou um lugar de destaque na literatura de qualquer país. Ultrapassando os limites de uma mera articulação de fatos de forma linear e descritiva, a poesia apela para os sentidos, para a beleza da forma do texto e para os sons que o texto transmite aos seus leitores e ouvintes. Segundo LaSor,

> A poesia apela mais à imaginação e à emoção humana que à razão. Uma vez que, até certo ponto, a forma da poesia controle a mensagem, o leitor deve avaliar seriamente essa forma antes de compreender seu conteúdo. Além disso, estudiosos insinuam com frequência que algumas passagens devem ser emendadas ou anuladas "por amor à métrica". Por vezes, a estrutura poética pode ajudar a restaurar um texto fragmentado ou a compreender um texto difícil.[176]

Entretanto, diferente da estrutura poética praticada nas línguas de origem latina, baseada na rima sonora (Sete anos de pastor Jacob *servia* / Labão, pai de Raquel, serrana *bela*; / mas não servia ao pai, servia a *ela*, / e a ela só por soldada *pretendia*),[177] ou seja, na homofonia, a poesia hebraica trabalha basicamente dentro da estrutura chamada "paralelismo", uma "rima de ideias", embora haja elementos de estética sonora na poesia hebraica.[178] Robert Lowth define paralelismo da seguinte forma:

> A correspondência de um verso ou linha com outro, chamo de paralelismo. Quando uma proposição é emitida, e uma segunda é associada a ela, ou extraída sob ela, equivalente ou contrastante com ela em sentido, ou semelhante a ela na forma de construção gramatical, a estas chamo de linhas paralelas; e às palavras ou expressões, respondendo uma a outra nas linhas correspondentes, termos paralelos.[179]

Essas linhas e ideias que se dispõem em forma paralela podem interagir de diversas maneiras: intensificando, reforçando, negando, contradizendo etc. De acordo com Köstenberger e Patterson, temos três tipos de paralelismo dentro da poesia na Bíblia Hebraica:[180]

1. Paralelismo sinônimo: semelhança de pensamento em versos paralelos (por exemplo, Salmos 19:1);
2. Paralelismo antitético: contraste de pensamento em versos paralelos (por exemplo, Provérbios 14:34);
3. Paralelismo progressivo: os versos subsequentes suplementam e/ou complementam o primeiro (por exemplo, Salmos 57:1; 98:2).

Para além do paralelismo, a poesia hebraica dispõe de mais alguns recursos estruturais.[181] A *concisão* é a capacidade de declarações sintéticas (cf. Naum 3:2,3). A *concretude* ressalta a natureza concreta dos elementos tratados na poesia (cf. Juízes 5:25-27). Por fim, temos a *imagística*, que diz respeito à abundância do uso de imagens de figuras de linguagem (cf. Cântico dos Cânticos 2:1,2). Segundo Kaiser Jr. e Silva, “As figuras de linguagem não são tão precisas em seus significados quanto a prosa. O que essas figuras perdem em precisão, todavia, é certamente recompensado por sua maior habilidade de nos fornecer ilustrações e transmitir a vivacidade que a prosa comum não poderia oferecer. Dessa maneira, nossa atenção é dirigida a certos itens que, de outro modo, poderiam passar despercebidos”.[182]

A *literatura sapiencial hebraica* é formada pelos livros de Provérbios, Jó e Eclesiastes (alguns incluem o livro de Cântico dos Cânticos).[183] Ela é fruto de uma longa tradição de transmissão de ditados escritos e orais que discorrem a respeito do viver humano. Essa literatura não era peculiar à cultura hebraica, sendo constante nas culturas dos povos do AOP. No entanto, a sabedoria hebraica se distingue da de seus vizinhos, uma vez que coloca o temor a Yahweh como princípio e fundação para adquirir essa virtude.[184] De acordo com LaSor,

> A literatura bíblica de sabedoria tem seu início formal no século X a.C., quando começou a codificar os conselhos sábios e as observações acerca da vida que vinham sendo passados oralmente de geração em geração. Uma vez que na forma, embora nem sempre em conteúdo, os escritos bíblicos de sabedoria lembram seus equivalentes não israelitas, vale observar alguns dos principais temas e formas da literatura não bíblica de sabedoria.[185]

Podemos encontrar duas formas de transmissão sapiencial dentro da Bíblia Hebraica. A primeira é conhecida como *sabedoria proverbial*. Nessa modalidade, curtos ditos foram transmitidos oralmente desde a antiguidade, e esses pequenos textos diziam respeito aos mais variados aspectos da vida cotidiana (cf. 1Reis 20:11; 1Samuel 17:43; 2Reis 14:9).[186] A segunda é denominada *sabedoria especulativa*. Esses conselhos são mais longos e parecem ser uma forma desenvolvida e mais aprofundada dos temas tratados nos ditados. De acordo com LaSor, "Os antigos ficavam tão perturbados com alguns problemas prementes da vida quanto as pessoas de hoje".[187] Nesse sentido, os escritos sapienciais de Israel refletem a natureza humana na busca de soluções para as suas vicissitudes cotidianas. Assim, de forma mais analítica e desenvolvida, não somente os temas concernentes ao cotidiano eram tratados: outros assuntos mais complexos, como o sofrimento humano e a maldade, eram pensados. Para Merrill, "A teologia da literatura de sabedoria do Antigo Testamento consiste amplamente de reflexões de indivíduos ou de comunidades a respeito das situações de vida deles e de sua resposta a elas".[188]

Uma das questões centrais, portanto, ao se analisar a literatura sapiencial é que, dada sua aplicabilidade universal e atemporal à experiência da vida — de todos os fenômenos e acontecimentos em nível individual e também coletivo — ela fomentou o entendimento do que é a vida e de como esta deveria ser vivida de forma ideal. Aprofundando ainda mais essa questão, Waltke coloca de forma adequada a seguinte observação: "Enquanto Deus apareceu para Moisés em teofania, e para os profetas em visões/audições (cf. Números 12:6-8), os homens e mulheres sábios de Israel *observaram* a criação de Deus e cunharam suas convincentes reflexões sobre ela".[189] Dentro do contexto do povo de Deus, essa realidade experimental ganhou ainda mais vida, uma vez que é dentro do relacionamento pactual com Yahweh — e, por essa razão, seu temor é a base de todas as coisas — que Israel progressivamente entenderá o jeito mais adequado de se viver. Por isso,

não se trata, nesse contexto, de uma aplicação daquilo que posteriormente a teologia cristã vai conhecer como *teologia natural*, mas de que toda a sabedoria, ainda que experimentada pela comunidade e posteriormente sintetizada em registro, parte da revelação de Deus e se seu cuidado com o seu povo.[190]

Jó

Jó é o maior livro de sabedoria da Bíblia Hebraica. Não se sabe quem é o autor, tampouco a data em que foi escrito.[191] Entretanto, parece que a narrativa tem como pano de fundo a época patriarcal. Várias evidências apontam para a direção de sua antiguidade, principalmente no prólogo (1:1—2:13) e epílogo (42:7-17).[192] Primeiramente, não há evidências da presença de uma casta sacerdotal e sequer a existência de um templo, uma vez que é Jó quem desempenha o próprio ritual sacrificial (Jó 1:5). À semelhança da forma de se contar as posses em termos de número de animais, encontrada em Gênesis 12:16 e 32:5, Jó tem sua riqueza medida em quantidade de ovelhas, camelos, bois, jumentos e servos (Jó 1:3,15-17; 42:12), além da existência de dez filhos (sete homens e três mulheres; Jó 1:2). Ademais, a própria linguagem narrativa épica possui semelhanças com partes de Gênesis e da literatura babilônica.[193] Entretanto, outras partes do livro, como as partes poéticas, parecem ter paralelos com registros mais recentes. Nesse sentido, a datação precisa de Jó é uma tarefa complexa e sem consenso na academia.

O tema central de Jó está relacionado ao problema do sofrimento; em outras palavras, o porquê do sofrimento do justo. Por isso, sua temática tem apelo universal.[194] A despeito do intenso relacionamento que Jó demonstra ter com Deus, o mesmo Deus permite que Jó seja afligido por Satanás, mas essa permissão se mostra, no final, um meio para Deus revelar a Jó a sua grandeza. É interessante notar que o livro é composto por uma série de discursos: dos amigos de Jó, do próprio Jó e, por fim, de Deus.

Enquanto Provérbios demonstra que o sucesso é alcançado por quem é sábio, o livro de Jó demonstra que mesmo o homem mais rico do mundo, sábio e temente a Deus, pode, sim, ser afligido pelo sofrimento e, no caso de Jó, em níveis agudos. O grande teste é se Jó continuaria adorando a Yahweh mesmo quando as mais terríveis desgraças se abatiam sobre a sua vida, capitaneadas pelo acusador (שטן, *śāṭān*). Embora Jó não blasfeme contra Deus, as discussões que trava com seus amigos levantam pontos relacionados

à relação do sofrimento do pecado (ou à culpa do pecado).[195] Em outras palavras, o sofrimento parece colocar em xeque a justiça de Deus e a perfeição daquilo que foi por ele criado. Nos últimos capítulos, Deus aparece a Jó e, interagindo com ele, mostra-lhe a sua grandeza. Porém, a questão do sofrimento fica sem resposta plena.

Salmos

Este livro contém 150 salmos tanto na Bíblia Hebraica como no Antigo Testamento cristão. É o livro poético por excelência da Bíblia Hebraica. De acordo com N. T. Wright,

> O livro dos Salmos, o grande hinário no coração da Bíblia, tem sido a força vital diária de cristãos e, claro, do povo judeu, desde os tempos mais remotos. [...] Os salmos estão entre os poemas mais antigos do planeta e, além disso, não perdem em nada para os melhores escritos poéticos de qualquer cultura, antiga ou moderna, de qualquer lugar do mundo. Seu conteúdo é cheio de poder e paixão, miséria horrenda e júbilo desenfreado, sensibilidade terna e poderosa esperança.[196]

O nome "salmos" é derivado do grego *psalmoi* (ψαλμοί), do verbo *psallein*, que significa "cantar com o acompanhamento de determinados instrumentos musicais, como a harpa ou a lira". Dentro da tradição hebraica, é chamado de *t*^{e}*hillim* (תהלים), "louvores". A raiz da palavra *hll* (הלל), é refletida na aclamação "Aleluia", que ocorre dentro da Bíblia Hebraica apenas no Saltério, no começo ou no fim de alguns salmos. O sinônimo mais próximo é *mizmoˆr* (מזמור), que ocorre 50 vezes. Salmos individuais também são chamados *de sĭyr* (שיר, "canto ou cântico") ou até de *t*^{e}*p̲illa*ˆ (תפלה, "oração"), entre outros termos, alguns dos quais ininteligíveis, como *mik̲tām* מכתם)). A Septuaginta contém um salmo adicional (151), no qual Davi celebra sua vitória sobre Golias. Os salmos em grego também estão enumerados de forma diferente. Em dois casos, salmos hebraicos consecutivos (9 e 10; 114 e 115) estão combinados na versão grega (salmos 9 e 113), e os salmos hebraicos 116 e 147 estão divididos, no grego, cada qual em dois salmos (114 e 115 e 146 e 147).

A autoria da maioria dos Salmos é tradicionalmente atribuída ao rei Davi. Nos livros de Samuel, Davi é descrito como um músico (1Samuel 16:16-23), que compõe um lamento (por Saul e Jônatas, 2Samuel 1:17), um canto de

ação de graças (2Samuel 22; Salmos 18) e os poéticos “últimos ditos” (2Samuel 23:1-7). Seu nome aparece na epígrafe de 73 salmos. Em treze deles (3, 7, 18, 34, 51, 52, 54, 56, 57, 59, 60, 63 e 142) os salmos estão associados a algum evento da vida de Davi. Alguns estudiosos têm proposto recentemente que o fato de quase metade dos salmos ser atribuída a Davi sinaliza a necessidade de lermos o saltério relacionando-o com os livros narrativos das Escrituras, incentivando a prática da intertextualidade, ou seja, ler um livro à luz de outro(s). Vários salmos são associados a pessoas no texto hebraico: Salomão (72, 127); Asafe (50, 73—83); coraítas (42, 44—49, 84, 85, 87, 88); Hemã (88); Etã (89); Moisés (90); Jedutum, um dos músicos de Davi (39, 62, 77). Já na Bíblia Grega, 85 salmos são atribuídos a Davi. A tradição de Qumran chega a afirmar que Davi é autor de mais de 3.600 salmos!

Em termos de estrutura, Salmos é dividido em cinco livros: Livro 1 (1—41); Livro 2 (42—72); livro 3 (73—89); Livro 4 (90—106); e Livro 5 (107—150). Cada livro termina com uma doxologia ou um curto hino de ação de graças: 41:13; 72:20; 89:52; 106:48. Salmos 150 é todo ele uma doxologia que marca o fim do Saltério. De acordo com a *Midrash* do salmo 1, os cinco livros do Saltério correspondem aos cinco livros da Lei de Moisés (Pentateuco), entretanto, as evidências apontam que esse arranjo foi feito em um período posterior.

Os salmos foram escritos em sua maioria para serem originalmente cantados. Embora tenham sido escritos em estilo rítmico e sejam geralmente classificados como poesia, eles não se enquadram necessariamente no que chamamos de poesia na língua portuguesa ou em qualquer língua ocidental. O elemento mais importante da poesia hebraica é o paralelismo, a correspondência entre a segunda linha de um verso poético com a primeira. O tipo mais comum de correspondência é o *paralelismo sinônimo*, em que ambas as partes de um verso dizem essencialmente a mesma coisa. Por exemplo, Salmos 1:1 declara abençoado (ou feliz) aquele que não segue o conselho dos ímpios, não imita a conduta dos pecadores, nem se assenta na roda dos zombadores. Este verso diz a mesma coisa de três maneiras diferentes. Mas mesmo quando há uma correspondência muito próxima entre as diferentes partes do verso, a última parte não é necessariamente idêntica à primeira. Em 1:2, a declaração de que “nessa lei medita dia e noite” não é um sinônimo perfeito se comparado à declaração antecedente “sua satisfação está

na lei de Yahweh". A segunda parte do verso oferece uma explicação adicional à primeira. O paralelismo hebraico complementa a ideia da primeira linha de um verso, e isso pode ser feito de diversas maneiras.

Vários salmos são *acrósticos*, ou seja, cada verso começa com uma diferente letra do alfabeto, em sequência (Salmos 9, 10, 25, 34, 37, 111, 112, 119 e 145). Os salmos acrósticos mostram deliberada atenção para a estética do texto, uma preocupação para além da mensagem e do ritmo, relacionada com a beleza visual do texto. Outro recurso comum inclui a repetição de uma palavra ou linha de maneira a formar um *inclusio* (ou seja, fazendo com que o salmo termine da mesma maneira que começou). Por exemplo, o salmo 136 começa e termina com o verso "Dai graças a Yahweh, porque ele é bom; porque a sua benignidade dura para sempre". *Arranjos quiásticos* (ABBA ou ABCBA) também são comuns, tanto em linhas individuais como em unidades mais largas. Para um simples exemplo, veja Salmos 1:5-4, em que a sequência é: ímpio, justo, justo, ímpio:[197]

A. Como é feliz aquele que não segue o conselho dos ***ímpios***, não imita a conduta dos pecadores, nem se assenta na roda dos zombadores!
  B. Ao contrário, ***sua [justo]*** satisfação está na lei do Senhor, e nessa lei medita dia e noite.
  B. ***[O justo]*** É como árvore plantada à beira de águas correntes: Dá fruto no tempo certo e suas folhas não murcham. Tudo o que ele faz prospera!
A. Não é o caso dos ***ímpios***! São como palha que o vento leva.

Talvez a característica mais importante do Saltério seja o uso da metáfora e da linguagem figurativa. Considere, por exemplo, Salmos 69:1-2: "Salva-me, ó Deus!, pois as águas subiram até o meu pescoço. Nas profundezas lamacentas eu me afundo; não tenho onde firmar os pés. Entrei em águas profundas; as correntezas me arrastam". Note que a linguagem é altamente figurativa e até evocativa. A linguagem metafórica é especialmente importante na tentativa de se dizer algo sobre Deus (por exemplo, em Salmos 23:1: "Yahweh é o meu pastor"). Em outros casos, os poetas usam a *símile*, em que as analogias são explícitas, como quando o autor do Salmo 131 compara sua paz de alma com a de um filho recém-amamentado em companhia de sua mãe, ou quando o Salmo 49 diz que os seres humanos são

como animais que perecem (v. 20).

De acordo com o método exegético chamado de *crítica da forma*, Herman Gunkel (1862-1932), pioneiro desse método, procurou estabelecer o *Sitz im Leben*, ou "cenário de vida", dos salmos, tentando descobrir de que formas foram usados na adoração. Por exemplo, ele sugeriu que os salmos de ação de graças poderiam estar relacionados com os sacrifícios de ação de graças prescritos na Lei. Estudiosos subsequentes modificaram a análise de Gunkel de várias formas, e agora é amplamente reconhecido que os salmos não estão especificamente amarrados a um exato contexto (ou cenário).[198] Ainda assim, a classificação (gêneros) dos Salmos de acordo com Gunkel é instrutiva:[199]

- Hinos (8, 19, 29, 33, 65, 67, 68, 96, 98, 100, 103—105, 111, 113, 114, 117, 135, 145—150);
- Salmos de entronização de Yahweh (47; 93; 96—99);
- Lamentos individuais (3, 5—7, 13, 17, 22, 25—28, 32, 38, 39, 42, 43, 51, 54—57, 59, 61, 63, 64, 69—71, 86, 88, 102, 109, 120, 130, 140—143) ou comunitários (44, 74, 79, 80, 83, 89);
- Salmos de ação de graça (18, 30, 34, 40:1-11, 41, 66, 92, 116, 118, 138);
- Salmos reais (2, 18, 20, 21, 45, 72, 101, 110, 132, e 144:1-11);
- Salmos sapienciais (1, 14, 37, 73, 91, 112, 119, 128).

Provérbios

Essa coleção de ditos proverbiais (מִשְׁלֵי, *mōšlim*) — frases ou ditos sucintos que expressam alguma sabedoria da experiência (ou observação)[200] — já fazia parte da tradição do povo de Deus. Ditos proverbiais possuem fontes verificáveis em escritos e registros de outras partes do Antigo Oriente Próximo, a começar no Egito, desde o Reino Antigo (2686-2160 a.C.) até o período da dominação greco-macedônica (500-300 a.C.).[201] Waltke apresenta uma série de povos que deixaram registradas compilações proverbiais, como os que habitaram a Suméria, Mesopotâmia, Assíria; e uma série de línguas em que foram registradas, incluindo o aramaico.[202]

A compilação de ditados proverbiais, que sintetiza de forma direta a sabedoria do povo de Deus, é vista por Childs como a fonte básica para o estudo da sabedoria bíblica, diante da qual Jó e Eclesiastes são secundários.[203]

Tradicionalmente atribuído ao rei Salomão (cf. Provérbios 1:1),[204] Provérbios exalta o papel da sabedoria que vem do conhecimento e do temor de Yahweh (cf. Provérbios 1:7).[205] Embora não façam referência a nenhum evento histórico do povo de Deus, os ditos proverbiais e sapienciais desse livro são de valor atemporal. De acordo com McGinnis, "Enquanto o livro prescreve temer o Senhor e permanecer em um caminho que evita o pecado, muito da sabedoria proverbial oferecida deriva da observação da natureza e das consequências de vários cursos de ação".[206] A evidência apresentada em Provérbios para a vida pautada na sabedoria é a prosperidade, saúde, longevidade, ou seja, a "arte do sucesso".[207] Por ser uma coletânea de provérbios, é provável que a forma final tenha sido alcançada no período pós-exílico, embora a maior parte do seu conteúdo seja bem mais antigo.[208]

A importância da literatura proverbial e sapiencial está na sua relação direta com a Torá; em outras palavras, a verdadeira sabedoria pode ser expressa na obediência à lei. Entretanto, a literatura de Provérbios se destaca dentro da Bíblia Hebraica por dar voz à sabedoria presente no meio do povo, uma sabedoria que nasce dentro do relacionamento pactual com Yahweh, uma vez que Deus é sempre considerado a fonte da verdadeira sabedoria que encontra a sua expressão e manifestação em cada faceta ordinária da vida.

OS CINCO PERGAMINHOS (חמש מגילות)

Cântico dos Cânticos

O *Cântico dos Cânticos* (שיר השירים, *šir hasšıˆrim*, "o maior dos cânticos"; também chamado de Cantares de Salomão, ou simplesmente Cantares) é semelhante ao Saltério no quesito coleção de poemas. Na Bíblia Hebraica, este livro é colocado entre os Escritos, depois de Jó, como o primeiro dos *m*^{e}*g̲illôt*: Cântico dos Cânticos, Rute, Lamentações, Eclesiastes e Ester. Esse agrupamento de livros menores está baseado no seu uso litúrgico: Cântico dos Cânticos é lido na Páscoa; Rute, na Festa das semanas; Lamentações, no nono dia do mês de Ab, que marca a destruição do templo; *qōhelet̲* (קהלת, Eclesiastes), na Festa das cabanas; e Ester, no Purim. Na Bíblia cristã, está geralmente localizado junto com Provérbios e Eclesiastes, partindo do pressuposto que são obras de Salomão. A bem da verdade, Cântico dos Cânticos é uma composição única, sem comparação com nenhum outro livro da Bíblia Hebraica. É uma coleção de cânticos de amor, a

celebração do amor erótico entre um homem e uma mulher.

Por causa do seu caráter excepcional dentro do *corpus* bíblico, Cântico dos Cânticos sempre foi um livro controverso. Fragmentos de três cópias da obra foram encontrados nos Manuscritos do Mar Morto. Duas delas parecem omitir certas passagens, mesmo que essas passagens sejam atestadas em uma ou outra cópia. Uma cópia omite o material de 4:8 a 6:11, enquanto as outras omitem o material entre 3:5 e 3:9. A razão para essas omissões não é clara. Foi motivo de disputas entre os rabinos se Cântico dos Cânticos deveria ou não ser incluído no cânon da Escritura. Ao grande rabino Akiba, que morreu em 135, foi atribuída uma frase dizendo que o mundo não era digno do dia em que Cântico dos Cânticos fora dado a Israel, "Porque todas as Escrituras são santas, mas Cântico dos Cânticos é o santo dos santos".[209] Mas os rabinos preservaram a santidade de Cântico dos Cânticos interpretando o conteúdo do livro como uma alegoria entre Yahweh e Israel (a despeito do fato de não mencionar Deus). De acordo com outro dito rabínico, qualquer um que cantasse Cântico dos Cânticos em uma festa de forma profana não teria parte no mundo vindouro.[210] De forma análoga, a tradição cristã tem lido e interpretado Cântico dos Cânticos como uma alegoria entre Cristo e a igreja.

A associação de Cântico dos Cânticos a Salomão se deve ao fato de o próprio livro citá-lo nominalmente por seis vezes (1:5; 3:7,9,11; 8:11,12), enquanto faz referências ao "rei" em 1:4,12 e 7:5. Essas referências fizeram com que os editores posteriores colocassem na epígrafe da obra a autoria de Salomão. De qualquer maneira, Salomão não é o narrador da história nas partes relacionadas a ele. Em alguns casos, ele é apresentado no contexto de comparação explícita (1:5; 8:11,12). No capítulo 3, em que se refere a um rei, há provavelmente uma comparação implícita entre o amado e Salomão. Opiniões variam amplamente sobre a datação dos poemas. A ocorrência da palavra persa *pardes* ("jardim", em 4:13) aponta para uma redação no tempo pós-exílico. Outros acadêmicos colocam o livro dentro do período helenístico. Entretanto, não temos evidências suficientes para apontar uma datação segura.

A despeito da tradicional interpretação alegórica, a majoritária corrente acadêmica e atual vê Cântico dos Cânticos como:

- um drama com duas ou três personagens principais;
- um ciclo de cantos nupciais;

- reminiscências do culto à fertilidade;
- um único poema cujo tema é o amor; ou
- uma coleção de poemas cujo tema central é o amor.

Cântico dos Cânticos contém alguns dos mais belos poemas na Bíblia Hebraica. É rico em símiles e frequentemente evoca elementos da natureza. O amado é comparado à rosa de Sarom, ao lírio dos vales, ao lírio entre os espinhos (2:1,2) ou ao pombo que anda sobre as rochas (2:14). O amado fala em um tempo em que o inverno é passado, flores aparecem na terra e o som dos pássaros é ouvido (2:10-12). O mais impressionante é a apreciação da beleza física nos poemas. Alguns símiles são estranhos aos nossos ouvidos: “A uma égua dos carros de Faraó eu te comparo, ó amada minha” (1:9), ou 4:1-5, que diz:

> Como você é linda, minha querida!
> Ah, como é linda!
> Seus olhos, por trás do véu, são pombas.
> Seu cabelo é como um rebanho de cabras
> que vem descendo do monte Gileade.
> Seus dentes são como um rebanho de ovelhas recém-tosquiadas
> que vão subindo do lavadouro.
> Cada uma tem o seu par;
> não há nenhuma sem crias.
> Seus lábios são como um fio vermelho;
> sua boca é belíssima.
> Suas faces, por trás do véu,
> são como as metades de uma romã.
> Seu pescoço é como a torre de Davi, construída como arsenal.
> Nela estão pendurados mil escudos,
> todos eles escudos de heroicos guerreiros.
> Seus dois seios são como filhotes de cervo,
> como filhotes gêmeos de uma gazela
> que repousam entre os lírios.

A poesia reflete um ambiente rural e bucólico, com a apreciação da vida animal. Outro recurso interessante é a evocação de frutas e temperos: “De você brota um pomar de romãs com frutos seletos, com flores de hena e nardo, nardo e açafrão, cálamo e canela, com todas as madeiras aromáticas, mirra e aloés e as mais finas especiarias. Você é uma fonte de jardim, um

poço de águas vivas, que descem do Líbano” (4:14).

Entretanto, o fator mais interessante do texto de Cântico é a sua desinibida celebração do amor sexual. Várias passagens se prestam prontamente a interpretações sexuais, como 5:4: “O meu amado pôs a mão por uma abertura da tranca; meu coração começou a palpitar por causa dele”. Mesmo que não se explore a gama completa de alusões metafóricas, evidenciamos que o amor físico é alegremente inspirado. Há pouco para indicar que os amantes são casados. O poema em 3:6-11 pode celebrar uma procissão de casamento, mas na maioria dos poemas os amantes evidentemente não vivem juntos. É por isso que a mulher tem de ir em busca do homem. Em 1:7, ela pergunta onde ele pastoreia seu rebanho. Em 3:2, ela sai da cama e passa pela cidade para procurá-lo. Quando o encontra, leva-o até a casa de sua mãe. Em outra ocasião, ela é espancada pelas sentinelas enquanto busca seu amante (5:7). Em 7:10-13, ela o incita a ir com ela para as vinhas e promete que “lá eu lhe darei meu amor”. A impropriedade desse amor é refletida em 8:1: “Ah, quem dera você fosse meu irmão, amamentado nos seios de minha mãe! Então, se eu o encontrasse fora de casa, eu o beijaria, e ninguém me desprezaria”. É claro, então, que o amor previsto não é protegido pela instituição do casamento. Não há nenhuma indicação de que seja adúltero (que qualquer das partes é casada com outra pessoa). Muito provavelmente, os amantes são jovens e solteiros. A mulher apela às “filhas de Jerusalém” como cúmplices, e isso novamente sugere arranjos clandestinos.[211]

Cântico dos Cânticos é um dos dois únicos livros na Bíblia Hebraica que não menciona Deus (o outro é o livro de Ester). Por outro lado, o rabino Akiba declarou que era “o Santo dos Santos” devido, talvez, à pureza do amor expresso, que se valida por sua força e beleza. A força e o poder do amor é celebrado. Em nenhum lugar isso aparece mais poderosamente do que em 8:6-7:

> Coloque-me como um selo sobre o seu coração;
> como um selo sobre o seu braço;
> pois o amor é tão forte quanto a morte,
> e o ciúme é tão inflexível
> quanto a sepultura.
> Suas brasas são fogo ardente,
> são labaredas poderosas.
> Nem muitas águas conseguem apagar o amor;

> os rios não conseguem levá-lo na correnteza.
> Se alguém oferecesse todas as riquezas da sua casa para adquirir o amor,
> seria totalmente desprezado.[212]

Rute

O livro de Rute, cuja autoria é anônima,[213] pode ser considerado uma narrativa (ou conto)[214] composta de quatro atos (ou movimentos), de acordo com a própria divisão de capítulos desse livro, ocorrida nos tempos dos juízes (Rute 1:1).[215] No primeiro ato, conhecemos a história da família de Elimeleque que, devido a uma fome em sua terra natal, a cidade de Belém, é "obrigada" a se exilar nas terras de Moabe. Lá, os seus dois filhos, Malom e Quiliom, se casam com mulheres da terra, Rute e Orfa, respectivamente. Entretanto, uma grande tragédia se abate sobre essa família: todos os homens da casa morrem, um na sequência do outro. Sobram apenas Noemi, esposa de Elimeleque, e suas duas noras, em um cenário desolador, uma vez que as viúvas eram consideradas um grupo economicamente frágil dentro da sociedade da época. No meio dessa tragédia, Noemi e suas noras tomam a decisão de voltar para Belém. Durante o caminho, Orfa é convencida por sua sogra a voltar para a casa dos seus pais. Logo, apenas Noemi e Rute voltam para Belém, que já se encontrava em uma situação melhor.

O segundo ato envolve o encontro "casual" entre Rute e Boaz, um parente e resgatador da família de Elimeleque. No terceiro ato, temos o planejamento de Noemi — nas palavras de LaSor, "a trama engenhosa de Noemi" — [216] em fazer Rute se apresentar a Boaz a fim de obter dele o benefício do resgate. Finalmente, no quarto ato, Boaz, um homem justo, resgata Rute (e junto com ela as terras de Elimeleque), recebendo-a como sua esposa (casamento em levirato segundo Deuteronômio 25:2-11, cf. Gênesis 38), e traz a restauração da família de Noemi. Ao fim, apresenta-se uma genealogia comprovando que a "casualidade" era, de fato, a providência "doce e amarga" de Deus em favor dessa família;[217] e, de forma mais ampla, em relação a todo o povo, uma vez que Rute, uma moabita (ou seja, de origem gentílica), se tornará ancestral do rei Davi e, no Novo Testamento, ancestral de Jesus Cristo (Mateus 1:5,6).

Lamentações

Como o próprio nome do livro diz, é o conjunto de cinco poemas de lamentação compostos tradicionalmente pelo profeta Jeremias, embora o

texto seja anônimo,[218] para expressar a grande tristeza com a destruição de Jerusalém e do seu templo em 586 a.C.,[219] e a deportação de parte de sua população para a Babilônia. Originalmente, como em todos os livros da Bíblia Hebraica, seu nome é a primeira frase, a saber, *ʾêḵâ* (אֵיכָה, "ó, como"). Nas versões gregas, esse livro ganhou o nome *threnoi* (θρῆνοι, "lamentos"). O gênero de *poesia de lamento* era algo já conhecido dentro do contexto do Antigo Oriente Próximo, sendo atestado na literatura babilônica.[220]

A destruição do Templo, que sinalizava para o fim da prática da Torá, pelo menos em termos cúlticos, gerou uma profunda consternação. Bruce Waltke organiza três perspectivas concordantes de Lamentações:

> 1) a destruição e o exílio foram consequências merecidas pelo pecado de Israel: "Eu Sou é justo, pois me rebelei contra os seus mandamentos" (1:18); 2) o autor expressa forte resistência ao juízo do Santo sobre Judá, "Tu te cobriste de ira e nos perseguiste; mataste, não tiveste piedade" (3:43); 3) mas também expressa a fé sincera de que o exílio terminará e haverá juízo sobre os inimigos de Judá pelos crimes que cometeram contra a nação: "A bondade do Eu Sou é a razão de não sermos consumidos, as suas misericórdias não têm fim; renovam-se a cada manhã. Grande é a tua fidelidade" (3:22-23).[221]

Em termos de estrutura, Lamentações é formado por cinco poesias de lamento, sendo que quatro (1—4) são acrósticos. Essa forma, observável em alguns salmos, é a composição dos versos a partir das vinte e duas letras do alfabeto hebraico.[222] Pela unidade da linguagem e pela temática, é razoável pensar que Lamentações é uma obra de um único autor, uma testemunha ocular que sobreviveu à destruição da cidade. Provavelmente foi o próprio Jeremias que compôs esses lamentos em algum tempo entre 586-550 a.C.

Eclesiastes

Da sua forma grega ἐκκλησιαστής (*ekklēsiastēs*), também chamado de *qōheleṯ* — "mestre"[223] na NVI — é o livro mais azedo da Bíblia.[224] Tem seus motivos para ter sido chamado assim. Nas palavras de Collins, o tom cético atinge o auge em Eclesiastes.[225] A "vaidade" está relacionada à efemeridade da vida (lit. *vapor*). Diante da morte certa, o pregador levanta uma discussão em linguagem poética e sapiencial sobre como viver diante dessa situação aparentemente sem sentido.

Por causa do tom dissonante do livro, houve um intenso debate entre as escolas interpretativas de Shammai e Hillel sobre seu uso, mas nunca ao ponto de questionar o seu papel como Escritura dentro da *Tanakh*. Segundo a tradição, o pregador,[226] ou seja, Salomão,[227] escreveu o livro na parte final de sua vida com o objetivo de mostrar como a vida é vã, acrescido, talvez, de um sentimento de arrependimento em relação ao que fez (cf. Eclesiastes 12:8-14):[228] "Vaidade de vaidades! Tudo é vaidade" (Eclesiastes 1:2). Entretanto, ainda assumindo a possibilidade da redação original de Salomão, o uso de vocábulos em persa (*pardes* para "jardim" em 2:5 e *pitgam* para "sentença" em 8:11), além de uma afinidade linguística com o aramaico, aponta para uma edição posterior, no intervalo entre os séculos IV e III a.C.[229]

Ester

O livro de Ester é um livro com sonoridade destoante dos demais livros narrativos da Bíblia Hebraica. Não somente pelo fato de não mencionar o nome de Deus (como no livro de Cântico dos Cânticos), mas porque conta a história de uma parcela dos judeus que decidiu (ou teve de) permanecer na Pérsia após a decretação do fim do exílio por Dario I em 516 a.C. Muitos judeus permaneceram nas principais cidades da Pérsia por vários motivos, dentre os quais se destaca o sucesso econômico como comerciantes e artesãos. Depois de várias décadas residindo nos domínios do Império Persa, sentiram-se desconfortáveis em retornar à terra natal para lá terem de começar a vida do "zero", submetendo-se aos ricos nessa nova empreitada. O uso dos nomes próprios das principais personagens em persa — Ester (persa, "estrela"; hebraico, "Hadassa", que significa "murta") e Mardoqueu ("servo de Marduque") —, reforça a acomodação dessa parcela da população à nova realidade.[230]

Ester se situa nesse contexto, uma vez que o rei Assuero (grego, Xerxes I) é filho de Dario I e reinou de 486 a 465 a.C.[231] A história pode ser resumida na adversidade enfrentada pelos judeus na cidade de Susã em relação à observância de suas leis e aos costumes persas, como curvar-se diante das autoridades (cf. Ester 3:2). Hamã orquestra um plano de genocídio contra os judeus, denunciado por meio da ação de Mardoqueu e sua prima, a rainha Ester. Enfim, uma vez que Assuero não podia revogar a lei feita for Hamã e por ele mesmo chancelada, no dia marcado (13 de de Adar) foram dadas aos judeus condições de se defenderem do ataque. Hamã é morto e Mardoqueu,

honrado. O dia estabelecido como a celebração da destruição dos judeus é o Purim, que passou a integrar o calendário festivo dos judeus até dos dias de hoje. Como um dos *m^{e}gillôt*, o rolo de Ester é lido nessa data.

Embora o nome divino não seja mencionado nesse livro, a literatura de Ester nos apresenta a oculta providência de Deus como Senhor da história, que coloca no trono uma simples judia, órfã, para que, por meio dela e de seu primo Mardoqueu, os judeus fossem salvos da destruição iminente. Essa providência é oculta porque não há ato miraculoso; entretanto, como salienta Baldwin, "O tempo parecia longo e monótono, contudo, a libertação foi efetuada".[232] As várias reviravoltas na narrativa, principalmente relacionadas à consulta dos anais e das crônicas reais, realçam certo tipo de suspense em relação à preservação da vida dos personagens e do próprio povo de Deus. A atitude heroica e sacrificial de Ester, que foi ter com o rei, dizendo: "se eu tiver de morrer, morrerei" (Ester 4:16), e a denúncia contra a conspiração feita por Mardoqueu (Ester 2:21-23) reforçam o panteão de heróis que foram enaltecidos em todo o esforço dos judeus no pós-exílio na reconstrução de sua identidade nacional. É esse ato heroico capitaneado por uma mulher que vai dar origem a uma das festas mais importantes do judaísmo pós-exílico, a festa do *Purim* (פורים, "sortes").[233]

Ester não é o único livro cuja temática é feminina e cujo ambiente é um país estrangeiro. Temos precedentes disso na narrativa de José em Gênesis, na história de Rute e no relato de Jonas. Entretanto, a história toda de Ester acontece na Pérsia e não possui qualquer relação com Judá.

Em termos de datação, por fim, não temos meios para afirmar com certeza quando o livro foi escrito. Pelo fato de Ester ser a única literatura não citada dentro do corpus dos Manuscritos do Mar Morto, alguns supõe que tenha sido escrito no período posterior ao governo dos macabeus. Entretanto, um fato que corrobora uma redação em meados dos séculos IV ou V é a falta de qualquer referência linguística grega, marca do período interbíblico, a partir do século IV a.C.

AS NARRATIVAS

Os livros da última dos Escritos são Daniel, Esdras-Neemias e Crônicas. Todos estão localizados, dentro da tradição cristã ocidental, na seção histórica por causa do seu caráter eminentemente narrativo-histórico. Diferente do

ordenamento da Bíblia Hebraica, começarei a análise priorizando o ordenamento cronológico de Crônicas e Esdras-Neemias.

1 e 2Crônicas

Seguindo a ordem cronológica, temos 1 e 2Crônicas, que, na Bíblia Hebraica, é chamada de *diḇrē hayyāmim* (דברי הימים, "os eventos dos dias"). Crônicas, cujo nome remonta à tradução de Jerônimo no século IV, é um único livro na Bíblia Hebraica e reconta as narrativas contidas nos livros de Samuel e Reis, detendo a sua atenção na vida e atuação de Davi e Salomão, e acrescentando vários relatos inéditos baseados em fontes diferentes (História do Cronista). Por causa dessas inclusões de relatos inéditos, a LXX chama-o de *paraleipomena* (παραλειπόμενα, "aquilo que é omitido"). Entretanto, a questão fundamental em termos de comparação entre Samuel-Reis e Crônicas não está propriamente nos fatos históricos, que são basicamente os mesmos, mas na percepção da história em dois momentos diferentes. A literatura de Samuel e Reis foi composta antes do evento traumático do exílio.

Crônicas foi provavelmente o último documento a ser escrito, ou a ter a sua forma final, dentre os Escritos, aproximadamente em 400. a.C. De forma certa, 2Crônicas 36:22-23 (cf. Esdras 1:1-3a) é pós-exílico.[234] O cronista tem a preocupação de, à luz de todos os eventos decorrentes do exílio e da reconstrução nacional sob a égide do Império Persa, reafirmar a história antes contada selecionando cuidadosamente os eventos e fatos que serviriam a esse propósito.[235] As lições e o aprendizado vividos pelo povo no período exílico são a grande luneta por meio da qual o cronista olha para o passado e o narra no presente. Nesse sentido, não há apenas uma tarefa descritiva, mas também interpretativa e afirmativa. As diferenças que encontramos entre os relatos de Samuel-Reis e Crônicas podem ser explicadas na tentativa de, em primeiro lugar, estabelecer uma história que ligasse o povo às glórias passadas.[236]

Crônicas busca responder à questão do motivo do exílio. Fica claro no texto que a razão principal foi a rebeldia do povo, cuja expressão foram a idolatria e a adoção dos costumes dos povos da terra. Crônicas também estabelece as bases para a reconstrução da identidade nacional judaica e da sua religião com o retorno dos exilados. Para isso, em termos da história da Israel, o livro relata o maior intervalo histórico de toda a Bíblia Hebraica, começando em Adão e terminando em Ciro, rei da Pérsia (538 a.C.). Uma temática comum aos escritos do cronista (incluindo Esdras-Neemias) é a

centralidade do templo e sua relação com o sucesso do reino. Em outras palavras, quando o povo se manteve fiel à aliança, oferecendo uma adoração adequada no templo, o reino foi assegurado. Quando ocorreu o contrário, o reino foi ameaçado e finalmente destruído. Ademais, há uma denúncia implícita do cronista contra o Reino do Norte, por não somente ter se apartado da casa de Davi e consequentemente da aliança que Yahweh fizera com essa dinastia, como também por se tornar rebelde por causa da idolatria e dos reis ímpios. De acordo com Collins, as alianças feitas pelos reis do Sul com os do Norte levaram o povo à apostasia.[237]

Esdras-Neemias

Há uma interconexão entre o último capítulo de 2Crônicas e o primeiro de Esdras-Neemias.[238] Onde uma obra termina, começa a outra. Não é à toa que muitos ao longo da história consideraram que Crônicas e Esdras-Neemias foram escritos por uma mesma pessoa, o cronista.[239]

Esdras-Neemias é contado na Bíblia Hebraica como um só livro (identificado na maioria dos manuscritos como Esdras), e essa tradição durou até pelo menos a Idade Média.[240] A narrativa começa no decreto de Ciro e o retorno dos judeus exilados à sua terra. Essa volta, porém, não acontece como o povo esperava. Havia uma expectativa de que Israel finalmente cumprisse o seu papel de ser uma grande nação, mantida e ressurgida pela ação divina, como o exército de ossos da visão de Ezequiel (Ezequiel 37:1-14). O que se verificou na prática foram sucessivas tensões e crises, principalmente aquelas relacionadas à forma com que eles viveriam a sua identidade como judeus.

Embora Esdras-Neemias carregue os nomes de seus dois principais personagens, o papel político de Zorobabel foi essencial para a atuação posterior de Neemias na reconstrução dos muros que haviam sido destruídos por Nabucodonosor em 586 a.C. Essa narrativa pode ser dividida em dois momentos. Em primeiro lugar, temos o relato do retorno dos judeus exilados e a subsequente reconstrução do templo durante os anos de 538 a 516 a.C. (cf. Esdras 16). Liderados principalmente por Zorobabel, várias levas de exilados retornam principalmente a Jerusalém e reconstroem aquilo que podem, sempre com a oposição dos povos vizinhos. Posteriormente, por meio dos ministérios proféticos de Ageu e Zacarias, o templo de Jerusalém é finalizado e dedicado (21 de abril de 515 a.C.). A partir desse estabelecimento básico, Esdras retorna com a missão de colocar em ordem

não somente a prática religiosa judaica conforme a Lei de Moisés, mas também de organizar a sociedade nesse molde. Por fim, temos a atuação política de Neemias, primeiramente em reconstruir e fortalecer a proteção de Jerusalém por meio da restauração de suas muralhas e, posteriormente, em organizá-la socialmente, repovoando Jerusalém e as terras que antes faziam parte do Reino do Sul.

Dentro da obra restauradora da identidade e da religião judaica, Esdras e Neemias tiveram de lidar com a questão do relacionamento do povo de Deus com os povos ao redor, especificamente com os casamentos mistos que haviam se intensificado no período de exílio, quando a maioria dos judeus que ficaram na Palestina casaram-se com os povos pagãos da terra. Tudo gira em torno da preservação da identidade nacional e de uma certa unidade política após as traumáticas décadas de exílio. Com um olhar moderno, as separações e divórcios promovidos por Esdras e Neemias parecem ir contra o espírito da Lei de Moisés. O profeta Malaquias, em um tempo posterior, denunciaria a pecaminosidade dos divórcios como algo que não agradava Yahweh. Nesse sentido, os últimos relatos da Bíblia Hebraica mostram como um zelo excessivo pode criar uma série de problemas sociais.

Daniel

Daniel é um livro *sui generis* dentro da Bíblia Hebraica. Divide-se em duas partes: a narrativa concernente à vida de Daniel e de seus três amigos (1—6) e a parte profético-apocalíptica (7—12). Como grande parte de seu conteúdo pertence à segunda divisão, é comumente classificado, como um todo, como literatura apocalíptica.[241] A pergunta que se faz com relação à localização nos Escritos e não nos Profetas é respondida pelo seguinte fato: quando Daniel foi redigido, a seção dos profetas já estava fechada. Assim, coube-lhe um lugar nos Escritos. Semelhante às narrativas de José e de Ester, o cenário principal da história é a corte real, no caso de diversos reis, de Nabucodonosor até Dario. Em relação à historicidade de Daniel, como em vários outros livros dos Escritos, ela é complexa, uma vez que os dados históricos do período tal como apresentados em Daniel não batem com os registros históricos, epigráficos e arqueológicos disponíveis hoje. Entretanto, a despeito desse fato, Daniel não tem como preocupação primeira nos apresentar um relato historicamente acurado; pelo contrário, sua preocupação é teológica ou, nas palavras de LaSor, “Demonstrar como as promessas da

aliança divina serão mantidas diante da oposição maligna; que a história nada mais é que o cumprimento das promessas".[242]

A segunda parte de Daniel seria mais bem definida como um texto apocalíptico.[243] Os sonhos de Daniel, que ele interpreta como visões, são marcas caraterísticas dessa forma de literatura. Por exemplo, o sonho de Nabucodonosor interpretado por Daniel, referente à estátua que representa uma sucessão de vários reinados e épocas, é, de acordo com John N. Oswald, uma marca característica.[244] De fato, a partir do período pós-exílico, diversas obras desse tipo foram produzidas, na sua maioria, como literatura pseudepígrafa. Basicamente, a literatura apocalíptica é expressa pela revelação de uma verdade de Deus oculta sobre fatos do presente e os destinos futuros de Judá e dos grandes reinos, feita por meio da intermediação e ação de seres espirituais (como os anjos) como acontece em Daniel. Nas palavras de Waltke, "Enquanto na literatura profética o reino escatológico de Deus surge da história por meio de um filho de Davi, na literatura apocalíptica ele vem do céu, em uma entrada apocalíptica e transcendente".[245] Nesse sentido, tanto a parte narrativa, que sublinha a soberania de Yahweh sobre os governos do mundo, como a apocalíptica, em que o futuro e o destino de Israel e das nações estão nas mãos de Yahweh, afirmam a implantação do reino "que jamais será destruído e que nunca será dominado por nenhum outro povo" (Daniel 2:44).

Muitos eruditos localizam Daniel como uma composição próxima aos séculos III e II a.C. Assim, os relatos apocalípticos narrados no livro seriam uma espécie de *vaticinium ex eventu* (profecias pós-fato),[246] ou seja, declarações em linguagem profética sobre eventos históricos já passados. Por exemplo, a identificação do Antíoco Epifânio e dos governos que sucederam Alexandre, o Grande, com especial referência à desolação e profanação do templo em 167 a.C. (7:8,24,25; 8:23-25; 11:36-45), levantou a suspeita de muitos na possibilidade de Daniel ter sido escrito em um tempo mais recente. Entretanto, uma contagem mais conservadora localiza Daniel em meados do século V a.C., considerando que o Daniel histórico seja seu autor.

Em termos de transmissão textual, temos no texto grego de Daniel algumas adições: duas longas orações no capítulo 3, que não são encontradas no original em aramaico; e as narrativas de Bel e o Dragão e de Susana, presentes nas versões gregas.

CONCLUSÃO

Fizemos uma viagem pelos Escritos da Bíblia Hebraica. Exploramos os principais gêneros literários dessa terceira seção e, de forma condensada, adentramos na análise de cada livro. Como já foi ressaltado em capítulos anteriores, não é objetivo dessa obra ser exaustivo no tema proposto. O objetivo deste capítulo está em levar o leitor perceber a beleza estética dos Escritos e adentrar na leitura desses documentos tão ricos, que, de forma singular, expressam a experiência de vida cotidiana do povo de Deus.

O povo de Deus no Antigo Testamento não somente apreciava essa literatura, como mantinha sua leitura pública no cotidiano. Sem dúvidas, é um costume que nós cristãos deveríamos cultivar cada vez mais. Aliás, o cristianismo histórico, que engloba as tradições católicas e o protestantismo histórico, sempre considerou que a leitura diária dos Escritos é proveitosa para a comunidade. Desde a confiança firme em Yahweh até a celebração do amor erótico entre um homem e uma mulher, os Escritos nos apresentam o mundo real, o cotidiano normal, em que os milagres narrados na Torá talvez não ocorram, mas que, em todos os instantes, pode-se ter a certeza da soberania e do cuidado divino sobre toda a criação. Desde a segurança política dos tempos de Davi-Salomão até os momentos de crise como o exílio e a ameaça de genocídio em Ester, Deus, ainda que o seu nome não seja textualmente mencionado, é aquele que se faz presente em nosso meio, falando na língua dos homens com uma estética divina.

Assim, finalizamos nossa jornada pelo mundo da Bíblia Hebraica. Conhecemos o seu contexto e, à luz dele, visitamos as suas partes mais importantes para descobrir que a revelação divina se amolda divinamente à compreensão humana. Entretanto, essa revelação ocorre dentro da história. E há uma parte da história que o cânon protestante se cala em nos narrar. É hora de mergulharmos naquela página branca que separa o Antigo Testamento do Novo. Se considerarmos este livro como uma grande peça orquestrada, a parte a seguir será um breve interlúdio — mais que interlúdio, pois nele Deus não só preparou o mundo para a vinda de Jesus Cristo, como também criou todas as condições para que, a partir dessa vinda, sua mensagem pudesse se espalhar em alta velocidade sobre as asas da língua, da cultura e do mundo greco-romano.

168 Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa Michaelis on-line, s.v. “arte”. Disponível em <michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/Arte/>. Acesso em 8 de abril de 2020.
169 Eclesiástico, Prólogo, 1, 2, 7-10 (BJ).
170 Do grego συνεκδοχή (*synedochē*), é uma figura de linguagem que consiste na atribuição da parte pelo todo. Ao citar os Salmos dessa forma, Jesus faz referência a todo o conjunto de livros que, com ele, forma os Escritos. Tal fato se torna evidente na citação das duas partes formativas da Bíblia Hebraica: a Lei de Moisés (*Torá*) e os Profetas (*Neviim*).
171 LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 461.
172 LaSor divide os Escritos em quatro partes: literatura de sabedoria, os cinco rolos, Daniel e o complexo de Esdras-Neemias e Crônicas. Ver LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 462.
173 A designação *Sifrei Emet* (ספרי אמת, “documentos da verdade”), que define a literatura sapiencial, é curiosa. Trata-se de um acrônimo formado pelo nome hebraico dos três livros dessa parte poética: Jó (איוב), Provérbios (משלי) e Salmos (תהלים). O acrônimo אמ״ת evoca a sonoridade da palavra “verdade” (אמת). Ao dizer poética, inclui-se aqui a literatura sapiencial, escrita no gênero poético.
174 De acordo com o Talmude, no tratado *Halakot Gedolot*, a ordem dos livros da *Ketubim* é: Rute, Salmos, Jó, Provérbios, Cântico dos Cânticos, Lamentações, Eclesiastes, Daniel, Ester, Esdras-Neemias e Crônicas. Entretanto, essa ordem difere conforme as fontes primárias da tradição judaica em diversas eras (*Baba Bathra* 13b, 14b-15a).
175 Embora a classificação da tradição judaica se refira aos livros poéticos, ela inclui livros majoritariamente sapienciais, como Provérbios e Jó. A denominação “poético” pode ser entendida como uma classificação mais geral quanto à forma, e não tanto pelo conteúdo.
176 LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 249.
177 Parte do soneto *Sete anos de pastor Jacob servia*, de Luís de Camões (1524-1580).
178 MILLER, Stephen N. e HUBER, Robert V. *A Bíblia e sua história*, p. 26.
179 KAISER JR., Walter C. e SILVA, Moisés. *Introdução à hermenêutica bíblica.* São Paulo: Cultura Cristã, 2014, p. 84 apud LOWTH, Robert. *Isaias: A New Translation, with a Preliminary Dissertation and Notes, Critical, Philological and Explanatory*. Boston: Pierce: 1834, p. ix. Ver também BERLIM, A., s.v. “Parallelism”. *ABD* 5:155 em LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 250.
180 KÖSTENBERGER, Andreas J. e PATTERSON, Richard D. *Convite à interpretação bíblica: a tríade hermenêutica (história, literatura e teologia)*. São Paulo: Vida Nova, 2015, p. 252-261.
181 KAISER JR., Walter C. e SILVA, Moisés. *Introdução à hermenêutica bíblica*, p. 86-94.
182 Ibidem, p. 95.
183 A esta lista podem ser acrescentados alguns salmos, como o 37 e 49, e alguns apócrifos, como Eclesiástico e Sabedoria de Salomão. Para uma análise detalhada, ver KIDNER, Derek. *An Introduction to Wisdom Literature: The Wisdom of Proverbs, Job and Ecclesiastes*. Downers Grove: IVP, 1985.
184 WALTKE, Bruce K. e DIEWERT, David. “Literatura de sabedoria” em BAKER, David W. e ARNOLD, Bill T. (eds.). *Faces do Antigo Testamento: Um exame das pesquisas mais recentes.* Rio de Janeiro: CPAD, 2017, p. 293.
185 LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 485.
186 Ibidem.
187 Ibidem, p. 489.
188 MERRILL, Eugene H. *Teologia do Antigo Testamento.* São Paulo: Shedd Publicações, 2009, p.

575.
189 WALTKE, Bruce K. e DIEWERT, David. “Literatura de sabedoria”, p. 296.
190 Sobre a discussão da teologia natural relacionada à Bíblia como revelação especial, ver MCGRATH, Alister. *Teologia natural: Uma nova abordagem*. São Paulo: Vida Nova, 2019; e CAMPOS, Heber C. *EU SOU: Doutrina da revelação verbal*. São José dos Campos: Fiel, 2017.
191 De acordo com Stanley Ellisen, “Os nomes de Moisés e Salomão têm sido os preferidos. O Talmude hebraico atribui-o a Moisés, supondo que ele soube da história quando esteve em Midiã e redigiu ou compôs o livro sob inspiração divina. Com base na composição e no conteúdo de Eclesiastes, Salomão também é considerado o autor pelos rabinos e por vários outros eruditos” (*Conheça melhor o Antigo Testamento*, São Paulo: Vida, 2001, p. 180).
192 LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 514. Collins aponta que as partes narrativas podem ser datadas para antes do século VI a.C. (ver COLLINS, John J. *Introduction to the Hebrew Bible*, p. 528). Childs é mais cético, observando que há uma tensão entre o prólogo-epílogo e a parte poética (ver CHILDS, Brevard S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 529).
193 Por exemplo, o texto babilônico mais antigo *Ludlul bēl nēmeqi* (“Eu louvarei o deus da sabedoria”), também chamado de “Jó babilônico”, e a “teodiceia babilônica”, escrita por volta do ano 1000 a.C. Ver DILLARD, Raymond B. e LONGMAN III, Tremper. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 195.
194 DILLARD, Raymond B. e LONGMAN III, Tremper. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 189.
195 Observamos três ciclos de diálogo: primeiro ciclo: Elifaz (4—5), Jó (6—7), Bildade (8), Jó (9—10) Zofar (11) e Jó (12—14); segundo ciclo: Elifaz (15), Jó (16—17), Bildade (18), Jó (19), Zofar (20) e Jó (21); terceiro ciclo: Elifaz (22), Jó (23—24), Bildade (25), Jó (26:1—27:12), Zofar (Zerafa, 27:13-23), Jó (28—31). Ademais, há o monólogo de Eliú (32—37) e o discurso de Yahweh com a subsequente resposta de Jó (38—42:6).
196 WRIGHT, N. T. *Salmos: Contextos históricos, literários e espirituais para resgatar o significado do hinário do antigo Israel*, Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020. Edição Kindle, posição 51 e 59.
197 Quiasmo é um recurso retórico (literário) que apresenta um cruzamento de informações em versos ou cláusulas paralelas que podem se complementar ou apresentar ideia de contradição. Esse esquema em X, por lembrar a letra grega X (*chi*), é chamado de *quiasmo*. KAISER JR, Walter C. e SILVA, Moisés. *Introdução à hermenêutica bíblica*, p. 73-74.
198 GUNKEL, Herman. *Introduction to Psalms: The Genres of the Religious Lyrics of Israel*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1998; e *Psalms: A Form-Critical Introduction*. Augsburg: Fortress Press, 1967.
199 Ibidem, p. 1-21.
200 COLLINS, John J. *Introduction to the Hebrew Bible*, p. 511.
201 Por exemplo, a *Instrução de Amenemope*, composta no Egito por volta de 1300-1075 a.C., e os ensinos de Anememhet, Ptahhotep e Ani. Ver ANET 412-424 e M. Licktheim. *Ancient Egyptian Literature*, 1:58-80; 2:135-163.
202 WALTKE, Bruce K. e DIEWERT, David. “Literatura de sabedoria”, p. 298.
203 CHILDS, Brevard S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 547.
204 A associação de Provérbios a Salomão é semelhante à associação dos Salmos a Davi. Note que os dois reis mais importantes da história de Israel, pela tradição, assumem o protagonismo autoral desses dois livros sapienciais. Sobre a autoria, 1Reis 4:32 parece confirmar que Salomão provavelmente foi o autor da maior parte de Provérbios (1—24). Ademais, a citada autoria salomônica coloca o livro de Provérbios no centro canônico de toda a sabedoria hebraica, compilada e transmitida pelos séculos. Ver CHILDS, Brevard S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 551.

205 Temos uma variedade de tradições autorais em Provérbios: “os sábios” (22:17; 24:23), Agur (30:1), rei Lemuel (31:1) e o próprio Salomão (1:1; 10:1; 25:1).
206 MCGINNIS, Claire M. “The Scriptures of Israel (The Christian Old Testament)”, p. 67.
207 LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 500.
208 Ibidem, p. 511.
209 *Midrashim Yadaim* 3:5.
210 *Talmude Babilônico Sanhedrin* 101a; *Tosefta Sanhedrin* 12.10.
211 A linguagem sexual em Cântico dos Cânticos contrasta fortemente com o tipo de ética sexual que encontramos em outros lugares da Bíblia. A principal preocupação nas leis bíblicas é com a instituição do casamento. De acordo com Deuteronômio 22, se um homem é apanhado deitado com a esposa de outro, ambos devem morrer. Além disso, se um homem se deita com uma mulher que está desposada, ambos estão sujeitos à pena de morte, exceto se o incidente ocorrer em uma área isolada, então, a mulher não é responsabilizada. No caso de uma mulher que não é nem casada nem esposa, a pena é muito menos severa: “Se um homem se encontrar com uma moça sem compromisso de casamento e a violentar, e eles forem descobertos, ele pagará ao pai da moça cinquenta peças de prata. Terá que casar-se com a moça, pois a violentou. Jamais poderá divorciar-se dela” (Deuteronômio 22:29). A formulação em Deuteronômio implica que a jovem foi forçada e, por isso, sua vida é poupada, e ao homem cabe a responsabilidade de estar atrelado a ela durante toda a sua vida.
212 Minha tradução. A NVI traduz a expressão שׁלהבתיה (*šalheḇeṯyāh*) como “labaredas do Senhor”, mas a palavra “Senhor” não está presente literalmente no texto. A Septuaginta traduz simplesmente como φλόγες (*philoges*, “chama”).
213 A tradição judaica apoiada na Talmude cita Samuel como autor desse livro. Ver *Baba Bathra* 14b,15a.
214 De acordo com Herman Gunkel, uma *novella*, ou seja, uma pequena história formada por várias cenas que conduzem a um desfecho. Ver CHILDS, Brevard S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 562.
215 CHISHOLM JR., Robert B. *A Workbook for Intermediate Hebrew: Grammar, Exegesis, and Commentary on Jonah and Ruth.* Grand Rapids: Kreger, 2006, p. 101.
216 LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 569.
217 Expressão cunhada por John Piper em *A Sweet and Bitter Providence: Sex, Race and the Sovereignty of God.* Wheaton: Crossway, 2010.
218 Cf. Targum Jeremias 1:1 e *Baba Bathra* 15a. A LXX e Vulgata seguem essa tradição.
219 A LXX acrescenta o seguinte prólogo: “καὶ ἐγένετο μετὰ αἰχμαλωτισθῆναι τὸν Ισραηλ καὶ Ιερουσαλημ ἐρημωθῆναι ἐκάθισεν Ιερεμιας κλαίων καὶ ἐθρήνησεν τὸν θρῆνον τοῦτον ἐπὶ Ιερουσαλημ καὶ εἶπεν” (*kai egeneto meta aichmalōtisthēnai ton Israēl kai Ierousalēm erēmōthēnai ekathisen Ieremias klaiōn kai ethrēnēsen ton thrēnon touton epi Ierousalēm kai eipen*, “Após Israel ser levado para o cativeiro e Jerusalém ser destruída, Jeremias estava sentado e chorando e lamentando o que havia acontecido com Israel e disse”).
220 Lamento pela destruição de Ur. Ver S. Kramer. *ANET*, p. 455-463.
221 WALTKE, Bruce K. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 185.
222 Observe que a ordem das letras não é necessariamente obedecida. Se no capítulo 1 as letras obedecem ao ordenamento tradicional, nos três poemas subsequentes (2—4), há uma inversão de ordem da letra פ (*pê*) e ע (*‘ayin*) em 2:16-17; 3:46-51; 4:16-17 para, de acordo com Harrison, “melhorar a poesia”. Ver HARRISSON, R. K. *Jeremias e Lamentações: Introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2008, p. 156.
223 Sobre a definição de *Qoheleth*, não há consenso sobre o seu sentido objetivo. É identificado com

Salomão (Eclesiastes 1:1,12), porém, quanto ao seu significado, alguns estudiosos assumem como "aquele que é parte da assembleia" (hebraico קהל, *qahal*; grego ἐκκλησία, *ekklēsia*). Outros, porém, defendem a tradução "aquele que junta" ou "pregador".

224 KIVITZ. Ed René. *O livro mais mal-humorado da Bíblia: A acidez da vida e a sabedoria do Eclesiastes*. São Paulo: Mundo Cristão, 2014.

225 COLLINS, John J. *Introduction to the Hebrew Bible*, p. 537.

226 Segundo Kaiser, trata-se de um pseudônimo de Salomão (ver KAISER, Walter C. *Ecclesiastes: Total Life*. Chicago: Moody, 1979, p. 25-29). Entretanto alguns eruditos consideram Eclesiastes uma obra anônima, uma vez que não há nenhuma menção direta e clara ao próprio Salomão. Ademais, a linguagem do livro, que parece ser uma mistura entre o hebraico do Antigo Testamento e o da Mishná, corrobora as suspeitas em relação à autoria salomônica. Nesse sentido, o livro poderia ser datado entre 300 e 200 a.C. Ver CHILDS, Brevard S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 582.

227 Ver a identificação interna da autoria salomônica em 1:1,12; 2:7,9; 12:9.

228 DILLARD, Raymond B. e LONGMAN III, Tremper. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 237; e COLLINS, John J. *Introduction to the Hebrew Bible*, p. 537.

229 COLLINS, John J. *Introduction to the Hebrew Bible*, p. 538; EATON, Michael A. *Ecclesiastes*, Downers Grov: Inter-Varsity Press, 1983, p. 23; SEOW, C. L. *Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB18C. Nova York: Doubleday, 1997, p. 20.

230 Contra a historicidade de Ester, argumenta-se que, no período narrado, existem evidências que indicam que a esposa de Assuero era Amestris, e não Ester (cf. Heródoto. *Histórias* 7.61.113). Algumas observações em termos linguísticos tentam identificar Amestris com Vasti. Entretanto, parece que a melhor solução é levar em consideração que os reis da época possuíam mais de uma esposa em caráter oficial, além de um harém permanente. Como observa Joyce G. Baldwin, "O rei era capaz de tomar uma esposa secundária; a posição oficial de rainha não seria ameaçada, e o nome dela continuaria a aparecer em registros oficiais" (*Ester: Introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2008, p. 18).

231 Alguns eruditos classificam Ester como uma narrativa não histórica. Ver as razões em COLLINS, John J. *Introduction to the Hebrew Bible*, p. 554-556.

232 BALDWIN, G. *Ester: Introdução e comentário*, p. 18.

233 Alguns eruditos chegam a concluir que a narrativa de Ester foi redigida para legitimar e explicar a celebração da festa do Purim. Ver CHILDS, Brevard S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 599-602.

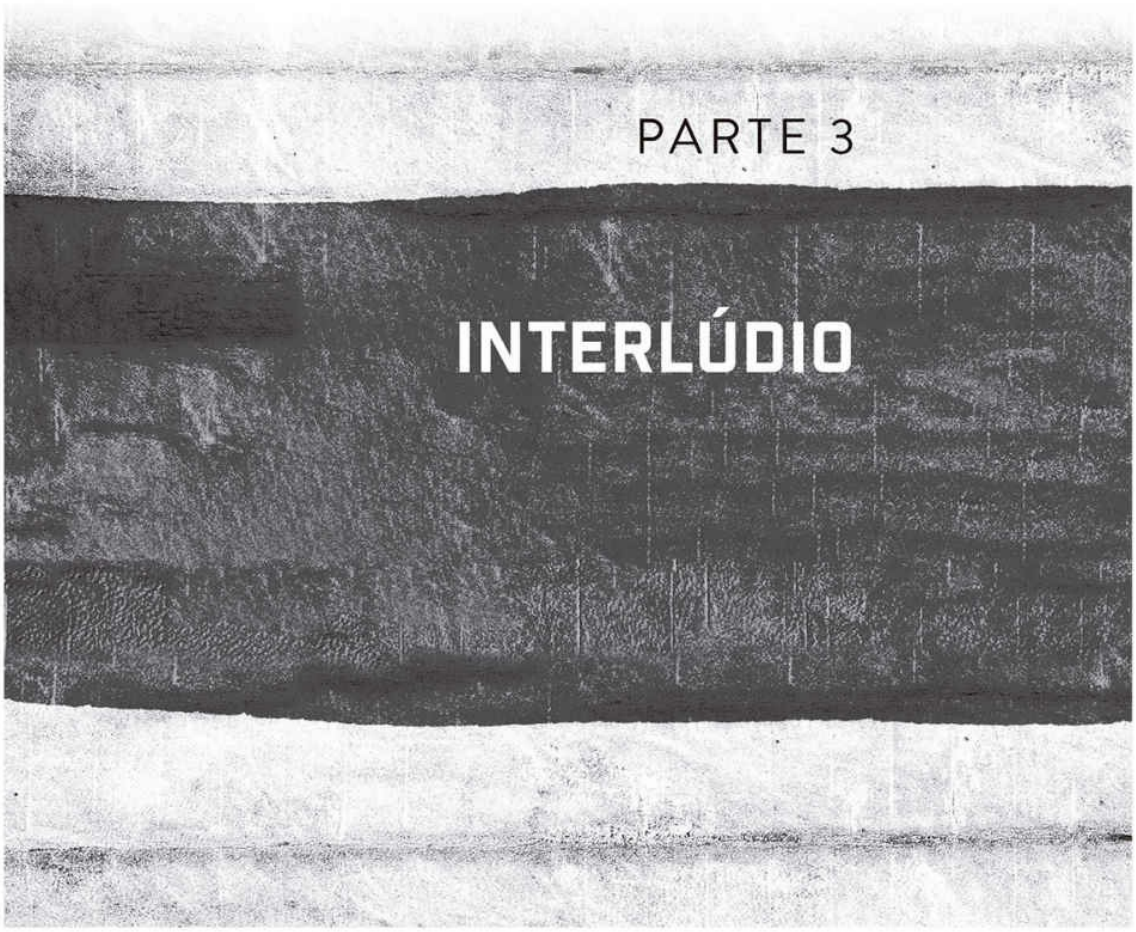
234 COLLINS, John J. *Introduction to the Hebrew Bible*, p. 467.

235 A denominação "cronista" está relacionada à afinidade textual e linguística entre Crônicas e Esdras-Neemias (note que 2Crônicas 36:22-23 é virtualmente igual a Esdras 1:1-3a). Dentro dessa perspectiva, considera-se que a sequência Crônicas-Esdras-Neemias foi estabelecida deliberadamente para ser uma história contínua.

236 Um dos grandes problemas na literatura cronista está relacionado com o aparente exagero nos números. LaSor observa: "De acordo com 1Crônicas 21:5, as tropas de Israel somavam um milhão e de Judá, 470 mil. Mas isso pode ser comparado com os números dados no texto paralelo em 2Samuel 24:9, que atribui 800 mil às tribos do norte e 500 mil a Judá, num total de 1,3 milhão, de modo que o cronista segue substancialmente a própria fonte. Entretanto, em 2Crônicas 13:3, que não tem nenhum paralelo bíblico, os 400 mil recrutas das tropas de Judá contra os 800 mil recrutas do norte dificilmente podem ser entendidos de maneira literal; deve-se dizer o mesmo sobre o milhão de soldados de Josafá em 2Crônicas 14:9 (TM v.8), outro texto sem paralelo. Esses números parecem parte deliberada da apresentação homilética do cronista, um recurso de matemática retórica para realçar a glória das antigas narrativas". (LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 594).

237 COLLINS, John J. *Introduction to the Hebrew Bible*, p. 479.

238 A transmissão de Esdras-Neemias sofreu uma série de alterações ao longo do tempo. No texto massorético Esdras-Neemias foram apenas um livro. Já na LXX, há a divisão entre 1Esdras (2Crônicas 25—26, Esdras-Neemias 8:1-2, com alguma diferença na ordem, e mais um relato não contido no Antigo Testamento) e 2Esdras (Esdras-Neemias). Por fim, na Vulgata tem-se 1Esdras (Esdras), 2Esdras (Neemias), 3Esdras (1Esdras na LXX) e 4Esdras (chamado também de Apocalipse de Esdras, obra apocalíptica composta originalmente em grego, cujo texto transmitido está em latim).
239 A tradição talmúdica atribui a redação principal a Esdras e a finalização (edição?) a Neemias. Ver *Baba Bathra* 15a.
240 COLLINS, John J. *Introduction to the Hebrew Bible*, p. 449.
241 LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 617. A classificação de Daniel como simplesmente literatura apocalíptica encontra reservas por parte de alguns eruditos. De acordo com estes, pode-se incorrer numa simplificação exagerada na classificação, uma vez que a narrativa também faz parte substancial desse livro. Ver a discussão do *status quaestionis* em OSWALD, John N. "Estudos recentes na apocalíptica do Antigo Testamento" em BAKER, David W. e ARNOLD, Bill T. (eds.). *Faces do Antigo Testamento: Um exame das pesquisas mais recentes.* Rio de Janeiro: CPAD, 2017, p. 365-382.
242 Ibidem, p. 618.
243 O tema da apocalíptica judaica e cristã será abordado com profundidade no capítulo 12.
244 OSWALD, John N. "Estudos recentes na apocalíptica do Antigo Testamento", p. 363.
245 WALTKE, Bruce K. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 181.
246 CHILDS, Brevard S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 611.



PARTE 3

INTERLÚDIO

אחתם ויאמרו אליהם לא נוכל לעשות
הדבר הזה לתת את אחתנו לאיש אשר לו
ערלה כי חרפה הוא לנו אך בזאת נאות
לכם אם תהיו כמנו להמל לכם כל זכר ונתנו
את בנתינו לכם ואת בנתיכם נקח לנו וישבנו
אתכם והיינו לעם אחד ואם לא תשמעו
אלינו להמול ולקחנו את בתנו והלכנו וישבו
דבריהם בעיני חמור ובעיני שכם בן חמור
ולא אחר הנער לעשות הדבר כי חפץ
בבת יעקב והוא נכבד מכל בית אביו ויבא
חמור ושכם בנו אל שער עירם וידברו אל
אנשי עירם לאמר האנשים האלה שלמים
הם אתנו וישבו בארץ וסחרו אתה והארץ
הנה רחבת ידים לפניהם את בנתם נקח לנו
לנשים ואת בנתינו נתן להם אך בזאת יאתו
לנו האנשים לשבת אתנו להיות לעם אחד
בהמול לנו כל זכר כאשר הם נמלים מקנהם
וקנינם וכל בהמתם הלוא לנו הם אך נאותה
להם וישבו אתנו וישמעו אל חמור ואל
שכם בנו כל יצאי שער עירו וימלו כל זכר
כל יצאי שער עירו וידי ביום השלישי
בהיותם כאבים ויקחו שני בני יעקב שמעון
ולוי אחי דינה איש חרבו ויבאו על העיר בטח
ויהרגו כל זכר ואת חמור ואת שכם בנו הרגו
לפי חרב ויקחו את דינה מבית שכם ויצאו
בני יעקב באו על החללים ויבזו העיר אשר
טמאו אחותם את צאנם ואת בקרם ואת

8. QUATROCENTOS ANOS DE SILÊNCIO? A PÁGINA NÃO TÃO BRANCA ENTRE O AT E O NT

Mesmo um leitor desapercebido da Bíblia irá se deparar com uma questão intrigante: a de parecer não existir uma sequência lógica, ou cronologicamente coerente, entre o fim do Antigo Testamento e o começo do Novo. O último livro do cânon hebraico, Crônicas, termina com a narrativa da queda de Jerusalém, o fim do Reino do Sul (Judá), o cativeiro e o retorno do exílio com o edito do rei Ciro, da Pérsia (2Crônicas 36:22-23). Já Malaquias, o último escrito profético da Bíblia Hebraica, e o último livro de acordo com o ordenamento na Septuaginta, incluindo todas as versões traduzidas em vernáculo, anuncia a vinda de um segundo tipo de Elias e do julgamento derradeiro de Yahweh sobre as nações pagãs:

> "Pois certamente vem o dia, ardente como uma fornalha. Todos os arrogantes e todos os malfeitores serão como palha, e aquele dia, que está chegando, ateará fogo neles", diz o Senhor dos Exércitos. "Não sobrará raiz ou galho algum. Mas para vocês que reverenciam o meu nome, o sol da justiça se levantará trazendo cura em suas asas. E vocês sairão e saltarão como bezerros soltos do curral. Depois esmagarão os ímpios, que serão como pó sob as solas dos seus pés, no dia em que eu agir", diz o Senhor dos Exércitos. "Lembrem-se da Lei do meu servo Moisés, dos decretos e das ordenanças que lhe dei em Horebe para todo o povo de Israel. Vejam, eu enviarei a vocês o profeta Elias antes do grande e temível dia do Senhor. Ele fará com que os corações dos pais se voltem para seus filhos, e os corações dos filhos para seus pais; do contrário, eu virei e castigarei a terra com maldição" (Malaquias 4:1-6).

Esperaríamos que a Bíblia Hebraica trouxesse alguma indicação clara de que as promessas feitas se cumpririam em algum tempo futuro, mas o texto hebraico termina com reticências e, pulando aquela página em branco que

divide o Antigo do Novo Testamento, caímos no Evangelho segundo Mateus que nos conta a história do nascimento de Jesus, a começar por sua genealogia: “Registro da genealogia de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão” (Mateus 1:1). Percebemos que o Novo Testamento, enquanto narrativa, começa com os judeus sob o domínio do Império Romano, na época da passagem do trono de César Augusto para Tibério (cf. Lucas 2:1; 3:1), no começo da chamada Era Cristã:

> Naqueles dias César Augusto publicou um decreto ordenando o recenseamento de todo o Império Romano. Este foi o primeiro recenseamento feito quando Quirino era governador da Síria (Lucas 2:1-2).
>
> No décimo quinto ano do reinado de Tibério César, quando Pôncio Pilatos era governador da Judeia; Herodes, tetrarca da Galileia; seu irmão Filipe, tetrarca da Itureia e Traconites; e Lisânias, tetrarca de Abilene; Anás e Caifás exerciam o sumo-sacerdócio. Foi nesse ano que veio a palavra do Senhor a João, filho de Zacarias, no deserto (Lucas 3:1-2).

Aquela página em branco que separa o Antigo do Novo Testamento é um testemunho silencioso de quase quatrocentos anos. Durante esses quatro séculos, o mundo experimentou uma transformação nunca antes vista na história da humanidade: o aparecimento e a desintegração de um dos impérios mais poderosos, fascinantes e, também, efêmeros: o Império Greco-Macedônico. Não somente isso, a *helenização* causaria importantes mudanças dentro do contexto judaico, que mais tarde seriam refletidas nas narrativas do Novo Testamento. Por fim, a emergência da superpotência mundial, Roma, é o pano de fundo político principal para entendermos com precisão as narrativas neotestamentárias. Embora falemos de quatrocentos anos de silêncio profético, uma vez que nesse hiato temporal não tivemos nenhuma revelação de Deus, não seria correto falar no silêncio da ação soberana de Deus na história. Ainda que a sua voz não se fizesse ouvir de forma direta, fez-se notar nos bastidores desses quatro séculos. Na primeira parte deste capítulo, em um breve interlúdio, exploraremos o desenvolvimento histórico dos quatro séculos do período interbíblico; e, na segunda, como o processo de helenização e o subsequente domínio de Roma transformaram de forma sensível o judaísmo.

A QUEDA DE JERUSALÉM

A leitura das narrativas do Antigo Testamento, particularmente de Reis e Crônicas, evidencia a decadência moral tanto do Reino do Norte (Israel) como do Reino do Sul (Judá). A própria Bíblia Hebraica elenca a idolatria dentre os principais motivos para a destruição desses dois reinos. Em 722 a.C., o Reino de Israel caiu definitivamente nas mãos do Império Assírio com a destruição de sua capital, Samaria. Cerca de 125 anos depois, Judá teve um fim ainda mais trágico: Jerusalém foi tomada e o templo de Salomão, completamente destruído por Nabucodonosor, rei do Império Neobabilônico, em 586 a.C.[1]

Esse ataque devastador não aconteceu de forma aleatória, mas como consequência de sucessivos levantes contra o já estabelecido domínio babilônico. Os últimos reis-fantoches de Judá, principalmente Zedequias, tentaram se aliar com os povos vizinhos para reverter a dominação babilônica, que, naquele momento, se contentava com o pagamento de tributos e prestação de lealdade. Após essa revolta ser descoberta, as tropas babilônicas foram enviadas novamente para Judá e seguiu-se um cerco a Jerusalém que durou quase dois anos. Ao fim desse período, a cidade caiu e foi destruída, ou seja, a política de dominação dos babilônios, que no início consistia em manter a dinastia de Davi como seus reis-títeres, foi mudada para uma estratégia mais extrema por causa da rebeldia dos próprios reis de Judá.

A destruição de Jerusalém em 586 a.C., levou à deportação de uma parcela importante da população. A elite e a classe educada, a nata da então sociedade judaica, foram levadas cativas para a Babilônia, onde se estabeleceram. De acordo com Scott,

> O número exato de judeus levados para a Babilônia é incerto: 2Reis 24:14 observa 10 mil na deportação de Joaquim; Jeremias 52:28-30 lista 4.600 em três deportações distintas (o número talvez inclua apenas os homens adultos). Em todo caso, o total era apenas uma pequena parte da população; expressivamente, no entanto, parece ter incluído os líderes da nação. Outros hebreus procuraram lugares de refúgio no Egito (Jeremias 43:1-7) e em outras partes. É provável que a guerra tenha desestabilizado de forma séria apenas as imediações de Jerusalém, e a vida nas áreas vizinhas tenha continuado, em parte, como era antes.[2]

Embora a elite tenha sido levada cativa, uma parte considerável dos judeus permaneceu em sua terra (cf. 2Reis 25:12; Jeremias 39:10; 52:16). De acordo com McNutt, os túmulos encontrados no Vale de Hinom indicam que, mesmo durante o exílio, havia pessoas vivendo nos arredores de Jerusalém.[3] Após a destituição da dinastia davídica, os babilônios colocaram sobre a administração da terra outro judeu, Gedalias, que não tinha sangue real (cf. 2Reis 22:3-14), entretanto, a ordem social já estava completamente abalada na região. Com o temor de uma nova investida dos babilônios, muitos judeus começaram a se espalhar por regiões circunvizinhas. Ademais, vários levantes revoltosos contra a Babilônia aconteceram, um deles capitaneados por Ismael, integrante da casa real davídica (cf. Jeremias 41:1). Entretanto, essas movimentações serviram apenas para que a Babilônia intensificasse seu controle sobre a região.

A destruição do templo de Jerusalém trouxe sérias consequências para os judeus. Primeiramente, a base da própria religião judaica foi destruída. O templo era considerado o lugar da habitação de Yahweh. Todos os sacrifícios e todas as celebrações litúrgicas importantes ocorriam naquele lugar. Sem o templo, a casta sacerdotal perdeu a sua razão de ser. O lugar que simbolizava a aliança de Yahweh com o seu povo por meio da eleição — pois em Sião Yahweh depositaria o seu Nome (cf. Salmos 68:17; 76:3; 78:68) — agora não existia mais.[4] Em segundo lugar, a destruição do templo significou o questionamento da existência dos judeus como nação, uma vez que se tratava do maior símbolo da garantia dos judeus como povo eleito e protegido por Yahweh. Os judeus começaram a viver a diáspora, ou seja, a dispersão dos judeus pelo mundo. A perda da posse da terra também pode ser vista como uma ruptura grave na aliança entre Yahweh e Judá, uma vez que Canaã era garantia e cumprimento da promessa de Deus a Abraão e à sua descendência. Longe da terra e em contato com os povos gentios, pouco a pouco a identidade nacional e os vínculos religiosos que os tornavam coesos se perderam depois de 586 a.C.

Por fim, o exílio babilônico significava o fim da monarquia, mais especificamente da dinastia de Davi, criando uma ruptura naquilo que Deus havia prometido em relação à longevidade desse reino (2Samuel 7:12-16). Agora, pela primeira vez na história do povo de Deus não haveria mais um governo autônomo, com legitimidade divina. Judá estaria sob a dominação e jurisdição direta dos reis babilônicos e persas durante quase um século.

Estava instaurada uma crise relacionada com a própria manutenção e sobrevivência de Judá como povo da aliança.

O EXÍLIO BABILÔNICO

O exílio babilônico foi um período em que os judeus repensaram, à luz de tudo o que ocorreu, seu relacionamento com Yahweh e sua posição em relação à Torá. Foi justamente nesse momento histórico que se consolidou uma visão de que o exílio era um castigo divino ocasionado pela idolatria e pela quebra da aliança com Yahweh. Sem o templo e longe da "terra prometida", os judeus tiveram de se adaptar ao novo contexto em que foram compulsoriamente inseridos, além de também terem de remodelar sua vida religiosa sem os dois grandes baluartes do judaísmo de até então: o templo e a terra. O salmo 137 retrata o sentimento dos judeus exilados:

> Às margens dos rios da Babilônia,
> Nós nos assentávamos e chorávamos, lembrando-nos de Sião.
> Nos salgueiros que lá havia,
> Pendurávamos as nossas harpas,
> pois aqueles que nos levaram cativos nos pediam canções;
> e nossos opressores, que fôssemos alegres, dizendo:
> Entoai-nos algum dos cânticos de Sião.
> Como, porém, haveríamos de entoar o canto do Senhor
> em terra estranha?
> Se eu me esquecer de ti, ó Jerusalém,
> que se resseque a minha mão direita.
> Apegue-se-me a língua ao paladar,
> se não me lembrar de ti,
> se eu não preferir Jerusalém
> à minha maior alegria.
> Contra os filhos dos edomitas, lembra-te, Senhor,
> pois diziam: Arrasai-a, arrasai-a
> até aos fundamentos.
> Filha da Babilônia,
> que serás destruída;
> feliz aquele que te der o pago
> do mal que nos fizeste.
> Feliz aquele que pegar teus filhos
> e esmagá-los contra a pedra (ARA).

Entretanto, o que finalmente mudou a sorte dos judeus foi a vitória dos medo-persas sobre os neobabilônicos em 539 a.C. O Império Medo-Persa, então, entrou em cena como a principal potência e com uma nova política em relação aos povos dominados. Com a vitória de Ciro, o Grande, os povos dominados, entre eles os judeus, foram autorizados a permanecer onde estavam ou retornar às terras de origem e retomar as práticas religiosas ancestrais. No caso dos judeus, foi-lhes permitido reconstruir o templo de Jerusalém e observar as Leis de Moisés:

> No primeiro ano do reinado de Ciro, rei da Pérsia, a fim de que se cumprisse a palavra do Senhor falada por Jeremias, o Senhor despertou o coração de Ciro, rei da Pérsia, para redigir uma proclamação e divulgá-la em todo o seu reino, nestes termos:
>
> "Assim diz Ciro, rei da Pérsia:
>
> 'O Senhor, o Deus dos céus, deu-me todos os reinos da terra e designou-me para construir um templo para ele em Jerusalém de Judá. Qualquer do seu povo que esteja entre vocês, que o seu Deus esteja com ele, e que vá a Jerusalém de Judá reconstruir o templo do Senhor, o Deus de Israel, o Deus que em Jerusalém tem a sua morada. E que todo sobrevivente, seja qual for o lugar em que esteja vivendo, receba dos que ali vivem prata, ouro, bens, animais e ofertas voluntárias para o templo de Deus em Jerusalém'" (Esdras 1:1-4).

Os livros de Esdras-Neemias narram os episódios envolvendo a volta de parte dos judeus à Palestina, a reconstrução do templo (Esdras), a reconstrução turbulenta das muralhas de Jerusalém (Neemias) e, por fim, o estabelecimento de uma ordem social, pautada na Torá, em que os judeus fizeram um trabalho de segregação do restante dos habitantes pagãos e daqueles que eram fruto de mistura étnica (por exemplo, os samaritanos). Nesse período, a pergunta fundamental era: "O que torna uma pessoa judia?". A questão da restauração da identidade dos judeus como povo começou a aflorar. Ainda nesse período, de acordo com Blomberg,

> Os judeus, naturalmente, não estabeleceram um reinado, mas começaram, na medida do possível, a olhar para os dias futuros. Sua elevada preocupação com a Lei, na época, se baseava na crença de que os exílios no passado foram castigos por desobediência e que Deus lhes concederia a completa liberdade quando alcançassem um nível significativo de obediência à sua Palavra.[5]

Portanto, a Bíblia Hebraica termina sua descrição histórica com o retorno dos judeus à Palestina sob o decreto de Ciro, o Grande. Entretanto, desse episódio até o primeiro capítulo de Mateus e de Lucas, transcorreram-se quatro séculos marcados por eventos históricos decisivos para os judeus e também para toda a humanidade.

É exatamente a partir desse ponto que as Bíblias protestantes se calam. Todos os eventos históricos que decorreram durante esse período, entre o fim do Antigo e o começo do Novo Testamento, são narrados por livros considerados apócrifos pela tradição protestante; ou seja, não canônicos. Sem dúvida, esse é um motivo suficientemente legítimo para lermos a literatura produzida nesse tempo com certo grau de cuidado. Entretanto, podemos encontrar um caminho relativamente seguro se nos apoiarmos em três fontes que nos servirão de base para a análise da História, e também na própria maneira de viver e pensar a religião dos judeus nesse tempo. A primeira fonte é a literatura dos macabeus, particularmente 1Macabeus. A segunda fonte são as obras historiográficas de Flávio Josefo (37-100 d.C.), que serão amplamente citadas.[6] Por fim, faremos algumas visitações à tradição judaica subsequente à destruição do templo em 70 d.C., e da Alta Idade Média por meio dos relatos talmúdicos. Mesmo que sejam recentes, eles guardam um corpo de tradição que remonta aos tempos anteriores ao Novo Testamento e nos dão vislumbres de como era o cenário de vida.

OS JUDEUS DURANTE A DOMINAÇÃO MEDO-PERSA E GREGA

Durante o domínio do Império Medo-Persa, a religião judaica passou por importantes transformações. A ausência do templo e todos as reações ocasionadas pelo exílio de décadas fez com que a prática religiosa judaica posterior se desenvolvesse de maneira rápida. Era o início do Judaísmo do Segundo Templo (JST).

A primeira grande inovação foi a criação de pequenos centros de reunião conhecidos como *sinagogas*. O Antigo Testamento desconhece tais lugares de adoração, uma vez que o templo ainda era o lugar por excelência para o qual todos os judeus deveriam se dirigir a fim de desempenhar todas as suas obrigações religiosas. Entretanto, com a sua destruição, tais centros foram criados para que a Lei fosse transmitida, estudada e incentivada à prática.


Ruínas da sinagoga de Cafarnaum (© UNESCO).

Decorrente desse primeiro fator, vemos a valorização da Lei como sendo superior aos sacrifícios e a todos os ofícios relacionados ao templo. Não se tratava, porém, da substituição do templo pela prática da Lei, mais sim a ênfase na observância dos preceitos da Torá como forma de manter a identidade religiosa judaica. De acordo com Blomberg,

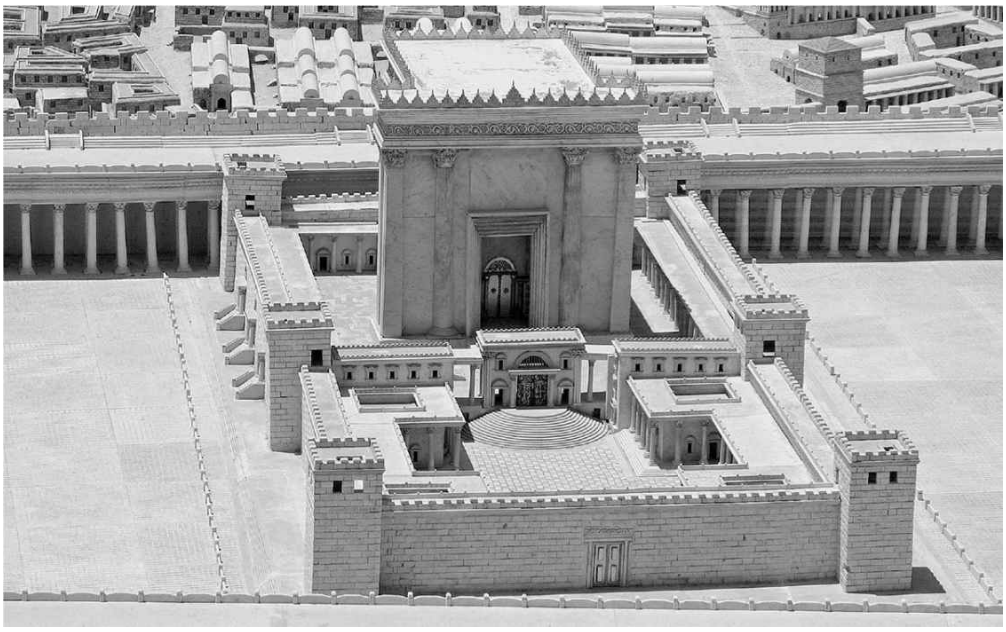
> Eles se valeram de textos bíblicos como 1Samuel 15:22 (“Obedecer é melhor do que sacrificar”) e instituíram as orações de arrependimento e as boas obras como meios de expiação pelo pecado. Os judeus procuravam aplicar a Torá (Lei) a cada área da vida, de forma que um corpo de tradição oral — interpretação e aplicação — começou a crescer em torno da Lei escrita de Moisés, para explicar como implementar seus mandamentos nos novos tempos e lugares. Tanto a sinagoga como a Lei oral caracterizaram de forma proeminente a interação de Jesus com o judaísmo séculos mais tarde.[7]

Por fim, a terceira grande transformação que ocorreu dentro do judaísmo foi o estabelecimento do aramaico como língua corrente. O hebraico, falado na época anterior ao exílio, foi se perdendo com o contato com a língua aramaica, amplamente utilizada pelos babilônicos. Assim, criou-se uma situação em que as pessoas falavam uma língua diferente daquela em que foi escrita a Lei, isto é, o hebraico. Dentro desse contexto de modificação da própria língua falada pelos judeus, viu-se a necessidade de pessoas instruídas na Lei, como Esdras, não somente para lerem a Lei ao povo, mas também para interpretarem o significado real das palavras por meio da tradução.

No entanto, o domínio dos persas sobre os judeus foi passageiro. O último rei persa citado na Bíblia Hebraica é “Dario, o persa” (Neemias 12:22),

referência a Dario III (336-331 a.C.),[8] o último rei da Pérsia, justamente aquele que perderia seu extenso domínio para o próximo reinado, o Império Greco-Macedônico.

A Grécia é raramente mencionada no Antigo Testamento: Daniel 8:21; 10:20; 11:2 e Zacarias 9:13. Os oráculos e visões do profeta Daniel já previam o surgimento desse vasto império. Entretanto, a depender do nosso cânon, seria virtualmente impossível compreender todo o desenvolvimento histórico a que o povo judeu e o mundo mediterrâneo foram expostos. Sem contar com o desenvolvimento de uma forma particular de prática judaica, a partir do pós-exílio, que se convencionou chamar de Judaísmo do Segundo Templo, contemporâneo a Jesus e a todo o desenvolvimento do judaísmo posterior à destruição do templo em 70 d.C.



Maquete do Templo de Herodes (Segundo Templo), destruído em 70 d.C. Foto por Ariely / CC BY 3.0

O primeiro livro de Macabeus apresenta um bom resumo de todo o processo de Alexandre, o Grande, até a instalação do helenismo sobre o mundo mediterrâneo (1Macabeus 1:1-9). O ponto importante é que o autor de 1Macabeus culpa justamente esse processo histórico como fator de maldade sobre o mundo:

> Depois de ter saído da terra de Cetim, Alexandre, o Macedônio, filho de

> Felipe, que já tinha dominado a Hélade, venceu Dario (III), rei dos persas, e tornou-se rei em seu lugar. Empreendeu, então, numerosas guerras, apoderou-se de fortalezas e eliminou os reis da terra. Avançou até as extremidades do mundo e tomou os despojos de uma multidão de povos, e a terra silenciou diante dele. Assim exaltado, seu coração se elevou. E recrutou um exército sobremaneira poderoso, submetendo províncias, nações e soberanos, que se tornaram seus tributários. Depois disso tudo, caiu doente e percebeu que ia morrer. Convocou então seus oficiais, os nobres que tinham com ele convivido desde a mocidade e, estando ainda em vida, repartiu entre eles o reino. Alexandre havia reinado por doze anos quando ele morreu. Seus oficiais tomaram o poder, cada qual no lugar que lhe coube. Todos cingiram o diadema após sua morte e, depois deles, seus filhos, durante muitos anos. E multiplicaram-se os males sobre a terra (1Macabeus 1:1-9, BJ).

Para a história do povo judeu no período intertestamentário, as dinastias ptolomaica e selêucida são as que merecem destaque, uma vez que foram essas duas dinastias a disputar a região da Palestina até a revolta dos macabeus.

O DOMÍNIO DOS PTOLOMEUS (323 — 198 A.C.)

A dinastia dos Ptolomeus dominou a Palestina de 311 a 198 a.C. Nesse período, os judeus desfrutaram de relativa tranquilidade política e liberdade religiosa. Sob a liderança da casa (família) de Tobias, começando por José, a quem foi confiado o ofício de coleta de tributos da Judeia, os judeus experimentaram uma prosperidade econômica e também abertura à cultura pagã. Entretanto, como salienta Blomberg, fontes históricas sobre esse período são relativamente escassas.[9] Levando em conta o relato de Flávio Josefo sobre essa época, parece que José implementou uma política de boa vizinhança que envolvia um relacionamento cordial com os samaritanos. Fora da Judeia, Ptolomeu I incentivou o estabelecimento de muitos judeus em Alexandria, tornando-a o maior núcleo de judeus fora da Palestina. Foi dentro desse contexto alexandrino que surgiram as primeiras traduções da Torá (e consequentemente de toda a Bíblia Hebraica) para o grego (antigas versões gregas e a Septuaginta).



O mundo helênico (século III a.C.).

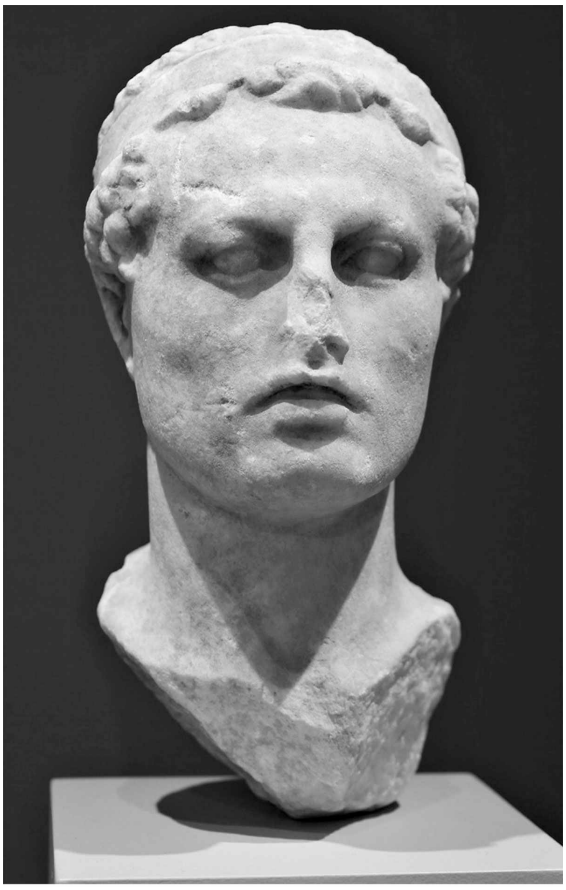
O DOMÍNIO DOS SELÊUCIDAS (198 — 164 A.C.)

O período de “paz” dos judeus terminou com a invasão da Palestina por Antíoco III do Reino Selêucida, em 198 a.C. Nesse tempo, o eixo do poder se deslocou do sul para o norte. Antíoco III manteve a política de tolerância para com os judeus até o fim de sua vida, mas, com o advento de seu sucessor, Selêuco IV, as coisas mudaram drasticamente. Atingido por graves problemas no tesouro, Selêuco IV enviou agentes para confiscar uma parte do tesouro do templo. Heliodoros, que fora enviado por Selêuco a Jerusalém, retornou sem sucesso devido à agitação dos judeus e, pouco tempo depois, assassinou Selêuco IV. Com essa morte, assumiu o trono, em 175 a.C., uma das figuras mais icônicas desse período: Antíoco IV, conhecido como Epifânio.

De acordo com Blomberg, a relação entre Epifânio e os judeus se deteriorou rapidamente:

> As relações se deterioraram progressivamente entre Antíoco e os judeus fiéis que combatiam o crescente helenismo. Esses judeus passaram a ser chamados de assedias (do termo hebraico para “piedosos”). O conflito tornou-se inevitável quando um homem chamado Jasão, irmão do legítimo herdeiro ao cargo de sumo sacerdote (Onias III), pagou um grande suborno para Antíoco para ser nomeado em seu lugar. O problema piorou quando Menelau, um benjamita e, portanto, alguém que não podia ser legalmente

> sacerdote, por sua vez ofereceu mais dinheiro do que Jasão e, logo em seguida, tomou posse como sumo sacerdote.[10]



Busto de Antíoco Epifânio. Museu Antigo, Berlim, Alemanha. (© José Luiz Bernardes Ribeiro/Wikimedia Commons).

Em 168 a.C., Antíoco Epifânio ordenou a abolição do culto judaico no templo de Jerusalém e a transformação do santuário em um templo pagão. Em 167 a.C., Antíoco Epifânio sacrificou um porco num altar pagão erguido por cima do grande altar do templo em Jerusalém e dedicou esse templo ao Zeus Olímpico, colocando sua imagem dentro do recinto.[11] Os eventos narrados nos livros de Macabeus descrevem a sucessão dos fatos desde a ameaça imposta por Antíoco IV até a tomada do poder pela família dos Macabeus (מכבים, Μακκαβαῖοι, “martelo”),[12] liderada primeiramente pelo sacerdote Matatias e seus cinco filhos, dentre os quais despontou Judas como a suprema liderança.

O PERÍODO HASMONEU (164-63 A.C.)

A literatura mais importante para compreender esse período histórico são os apócrifos 1 e 2Macabeus, sendo que o segundo livro é um recorte do primeiro, com um tom mais amigável à dinastia hasmoneia. Escrito por volta de 100 a.C., por um autor anônimo, narra a saga épica da tomada gradual do poder da família dos macabeus sobre os selêucidas e, finalmente, o estabelecimento de um governo "independente". De acordo com Otto Kaiser,

> Primeiro Macabeus é um relato histórico pró-hasmoneu que trata do período de 333, e mais precisamente de 175, até 135 a.C., ou seja, a época das reformas helenistas, da perseguição religiosa, da rebelião e da insurgência dos Macabeus, ou Hasmoneus, do sacerdote palaciano Matatias até a morte de Simão, o sumo sacerdote hereditário, comandante e líder dos judeus.[13]

Após empreenderem várias guerrilhas contra as forças selêucidas, e aproveitando-se do fato que os selêucidas não podiam usar da sua capacidade militar máxima contra o levante da família dos macabeus, finalmente em 164 a.C., os Macabeus purificaram o templo de Jerusalém três anos depois da "abominação da desolação" (cf. Daniel 11:31; 12:11), ou seja, quando a estátua de Zeus foi erguida no templo de Jerusalém. O templo foi purificado e rededicado em 25 de dezembro daquele mesmo ano, marcando o início da celebração anual do *ḥ^{a}nukkâ* (חנכה, "a festa da dedicação").[14] De acordo com Wright,

> A vitória de Judá, consolidada posteriormente por seus irmãos, foi o bastante para estabelecer sua família nos papéis de sumo sacerdote e rei dos judeus, ainda que não pertencessem às famílias certas para deterem ambos os ofícios. Igualmente importante é o fato de terem aguçado o enredo antigo: tirano ímpio oprimindo o povo de Deus; líder nobre e heroico lutando a batalha-chave, arriscando tudo; templo purificado; e Israel liberto mais uma vez para seguir a Deus e sua lei. Esta havia sido a história de Moisés, do Egito e do Êxodo; a história de Davi, Salomão, dos filisteus e do templo; a história da derrota babilônica e do retorno do exílio.[15]

A tomada do templo, no entanto, não resultou na independência total da Judeia. Os judeus, embora livres da ameaça de perseguição religiosa, ainda estavam sob o domínio político dos selêucidas. É dentro desse contexto que os Macabeus, liderados por Judas, avançaram em seus propósitos para

conquistar a independência política. Depois da morte de Judas, em 160 a.C., seu irmão Jônatas assumiu o poder e costurou várias conquistas políticas e uma relativa expansão dos domínios territoriais judaicos, conferindo-lhe, na prática, uma independência.[16] A despeito de Jônatas não fazer parte da família sacerdotal, sua situação possibilitou que, em 152 a.C., ele assumisse o sumo-sacerdócio, posição esta que sua família manteria até a dominação romana em 63 a.C. É dentro desse contexto que, de acordo com Josefo, as três escolas — fariseus, saduceus e essênios — terão atuação importante dentro do judaísmo.

A oficialização da independência judaica ocorreu no governo do sucessor de Jônatas, Simão, que, aproveitando-se da fragilidade dos selêucidas nos sucessivos conflitos militares travados em outras frentes, conseguiu que os tributos não fossem mais recolhidos em troca de apoio militar, embora até 129 a.C., continuaram a existir guarnições militares selêucidas em Jerusalém. De acordo com 1Macabeus 14:41, o poder político foi conferido à família de Simão a partir de então. Ele firmou uma aliança com Roma, obtendo o *status* de protegido e aliado. Baseado nessa segurança, Simão pôde estabelecer seu domínio sobre a política e sobre a religião, assumindo o sumo-sacerdócio e a etnarquia.

João Hircano I, sucessor de Simão e fundador da dinastia monárquica,[17] começou a expandir seu domínio político para além das fronteiras da Judeia. Em 112 a.C., a região da Idumeia foi forçada a se converter ao judaísmo. Aristóbulo I, filho de João Hircano, teve uma atuação semelhante: em 103-104 a.C., ele forçou a conversão ao judaísmo dos pagãos que residiam na região da Galileia. Durante um período de aproximadamente cem anos, os judeus conseguiram manter certa independência política sobre os seus domínios na Palestina.

Entretanto, a dinastia hasmoneia experimentou a sua própria decadência por causa de disputas internas de poder. Esse quadro se agravou por volta da década de 60 a.C., levando a uma guerra civil. Os lados envolvidos buscaram apoio de Roma, um aliando constante dos hasmoneus, mas dentro do jogo de interesses de Pompeu, a Judeia foi anexada ao Império Romano em 63 a.C., quando Aristóbulo foi destituído e Hircano foi alçado ao sumo-sacerdócio. Com esse movimento, Roma começou a demandar o pagamento de tributos por parte do governo local. Segundo Helen Bond, “Em 63 a.C., Roma já não era mais um amigo e aliado, mas o senhor”.[18] Com a ajuda dos romanos,

Herodes prevaleceu sobre Antígono (37 a.C.), o último governante hasmoneu, sendo estabelecido como rei-vassalo do império, terminando o domínio de quase um século dos macabeus. É exatamente dentro desse contexto que o Novo Testamento emerge.

Embora a dinastia dos hasmoneus tenha sucumbido pelo peso de sua própria inabilidade política aliado à emergência de Roma como nova força política mundial, a história dos macabeus fixou-se na mente e no coração das pessoas como o relato de grandes heróis que lutaram com êxito em prol da nação contra as forças opressoras. Talvez, junto com o ideal de zelo religioso de Fineias, o zelo nacionalista dos Macabeus tenha se tornado a grande narrativa. Conforme diz N. T. Wright, "A revolta macabeia tornou-se uma narrativa clássica e formativa no mesmo modo que o Êxodo e outros grandes eventos da história de Israel".[19]

O DOMÍNIO ROMANO (63 A.C.-70 D.C.)

A relação entre os hasmoneus e os romanos já estava deteriorada quando, em 63 a.C., Pompeu marchou para Jerusalém, destituindo Aristóbulo e anexando a Judeia a Roma. Um acontecimento icônico marcou essa anexação. Conforme nos narra Josefo,

> Pois Pompeu entrou nas [partes inacessíveis do templo], e não poucos que estavam com ele também; e viu tudo o que era ilegal para qualquer outro homem ver, mas apenas para os sumos sacerdotes. Havia naquele templo a mesa de ouro; o santo castiçal; e os vasos de vazamento; e uma grande quantidade de especiarias; e além destas havia entre os tesouros, dois mil talentos de dinheiro sagrado. No entanto, Pompeu não tocou em nada disso, por causa de sua consideração pela religião; e também nesse ponto ele agiu de maneira digna de sua virtude. No dia seguinte, ele deu ordem àqueles que tinham a responsabilidade do templo de purificá-lo e trazer as ofertas que a lei exigia, e restaurou o sumo-sacerdócio em Hircano.[20]

Era a sucessão de outro governo estrangeiro e tirânico a sequestrar a autonomia e a independência dos judeus. De fato, os romanos herdaram o ódio dos judeus, principalmente das classes menos letradas. Roma estabeleceu como rei-vassalo Herodes, um idumeu-judeu. Após cair na graça de vários militares romanos, a incluir Marco Antônio e Otaviano (que se tonaria César Augusto, imperador), Herodes recebeu o governo de todo o

território que antes era jurisdição dos hasmoneus.[21] Todavia, ele jamais gozou de aceitação como rei dos judeus. Embora tenha casado como Mariane, princesa hasmoneia, neta de João Hircano II, não conseguiu angariar para si legitimidade. Nas palavras de Wright, “Herodes não descendia de Davi, nem sequer era plenamente judeu, já que tinha sangue edomita. No entanto, Herodes entrou na família real (da época) ao tomar Mariane como uma entre suas muitas esposas, uma princesa da casa dos hasmoneus. Ele manteve o seu governo — feito por si só extraordinário — por mais de trinta anos”.[22]

Em 19 a.C., Herodes colocou em ação o seu plano de revitalizar Jerusalém como uma cidade cosmopolita adequada ao Império Romano, ampliando o Templo de Zorobabel. A construção do templo de Herodes durou até 63 d.C., apenas sete anos antes da sua completa destruição.[23] Alguns viam nos atos de Herodes a tentativa de se apresentar como um novo Salomão (cf. 1Reis 8:1-5) ou como a figura do rei-messias que haveria de vir.[24] Reinava de uma forma absoluta, suprimindo com força e violência qualquer levante adversário. Essa é a razão de Herodes ter sido alvo de constantes revoltas populares. Ele morreu em 4 a.C., e passou o reino a seus filhos, que não tiveram a mesma habilidade política do pai.[25] Várias revoltas começaram a acontecer, a principal delas causada por Judas, o galileu, em 6 a.C. A partir desse evento, Roma assumiu jurisdição direta sobre a Judeia, transformando-a em uma província governada por uma sucessão de prefeitos e procuradores.[26]

Tabela cronológica da história dos judeus (Exílio-Hasmoneus)[27]

Período Neo-Babilônico (597-539 a.C.)

597: Conquista de Jerusalém por Nabucodonosor II

587: Queda de Jerusalém e destruição do templo: início do exílio

539: Queda do Império Neo-Babilônico

Período Persa/Grego (538-320 a.C.)

538: Retorno de (alguns) exilados; início da reconstrução do templo por Zorobabel (até 516)

450/440: Esdras e Neemias em Jerusalém

336: Ascenção de Alexandre, o Grande, ao poder

332: Alexandre conquista a Palestina

323: Morte de Alexandre e divisão do Império Greco-Macedônico entre os diádocos

Período Ptolomeu (320-200 a.C.)

Dinastia ptolomaica governa a Palestina; governo local sob a administração de sumos sacerdotes.

Período Selêucida (200-63 a.C.)

200: Antíoco III derrota os ptolomeus

175: Entronização de Antíoco IV (Epifânio)

167: Menelau (sumo sacerdote) favorece Antíoco; revolta judaica (início do relato de 1Macabeus)

166: Judas Macabeus lidera um grupo revolucionário (milícia)

164: Judas purifica o templo (*Hanukkah*)

160: Morte de Judas

160-63: Governo semi-independente da dinastia dos macabeus

63: Pompeu, general romano, conquista Jerusalém

O DESENVOLVIMENTO DO JUDAÍSMO DO SEGUNDO TEMPLO

A partir desse desenvolvimento histórico conturbado que perpassa todo o período interbíblico, qual foi o efeito de tais acontecimentos sobre a religião dos judeus? Em termos gerais, podemos definir o Judaísmo do Segundo Templo como a forma diversa de se praticar o judaísmo no intervalo temporal que começa com a construção do segundo templo (de Zorobabel) em 515 a.C., até a destruição do templo de Herodes em 70 d.C. A marca principal desse judaísmo será a diversidade com a qual concebe e pratica a religião. De acordo com Josefo,

> A filosofia judaica assume três formas, na realidade. Os seguidores da primeira escola são chamados fariseus; da segunda, saduceus; da terceira,

> essênios. Os essênios têm a reputação de cultivarem uma santidade diferente. [...] os fariseus são considerados intérpretes mais exatos das leis e mantêm a posição de seita principal [...]. Os saduceus, ao contrário, são — mesmo entre si — um tanto grosseiros em seu comportamento e [...] tão rudes quanto os estrangeiros.[28]

Embora o baluarte do judaísmo pós-exílico ainda estivesse na aliança de Yahweh com seu povo, na centralidade dos cultos no templo e na aplicação prática da lei, o que separava o judaísmo em vários grupos eram não apenas as questões eminentemente teológicas, mas também diversos aspectos ligados com a prática religiosa. Em outras palavras, o sectarismo dentro do Judaísmo do Segundo Templo estava relacionado ao que cada grupo considerava ortodoxia e ortopraxia. O que Josefo cunhou como "escolas de pensamento" são as diversas formas de se crer e praticar o judaísmo na época de Jesus.

Dentro de todo o processo histórico que envolveu a guinada do poder medo-persa para os greco-macedônios, o judaísmo, que antes do exílio tinha uma forma relativamente coesa, fragmentou-se em diversos grupos ou escolas (αἵρεσις, *hairesis*).[29] Quando Pompeu anexou a Palestina ao Império Romano em 63 a.C., e Herodes foi colocado como rei-vassalo, o judaísmo já estava fragmentado. Essa fragmentação está relacionada a quanto os grupos em questão estavam dispostos a assimilar os costumes e a cultura do império dominador.

Esses três grupos, que na visão de Josefo eram os mais representativos do Judaísmo do Segundo Templo, tiveram cada qual a sua gênese em um período semelhante, a saber, durante a dinastia da dos macabeus.[30] Embora, em termos de origem, os fariseus — chamados de *hassidim* durante o domínio dos macabeus — possuam mais evidências documentais, os saduceus também aparecem nos tempos intertestamentários como os maiores apoiadores da dinastia hasmoneia.[31] O contexto e a situação histórica justificam o surgimento e a mobilização desses três movimentos numa mesma época.

Interessa-nos inicialmente discorrer sobre os dois principais grupos do Judaísmo do Segundo Templo citados no Novo Testamento, a saber, os fariseus e os saduceus.[32] De acordo com Flávio Josefo, esses dois grupos religiosos tornaram-se importantes focos de influência tanto religiosa como política a partir de então.[33] Entretanto, como salienta Anthony Le Donne,

> Poderia se pensar nos fariseus e dos saduceus como grupos antagônicos divididos por agendas de cunho liberal ou conservador. É claro que "liberais" e "conservadores" naquele contexto eram divididos a partir de diferentes posturas interpretativas com relação à Lei judaica. Assim, nós não podemos levar a analogia moderna muito longe, mas ela nos ajuda a enxergá-los como grupos de *lobbies* religiosos e políticos. Os saduceus foram lembrados por sua abordagem "literalista" à lei judaica, enquanto os fariseus foram lembrados por serem mais "liberais" na sua interpretação.[34]

Fariseus

A denominação "fariseu" (hebraico פרושים, *parušim*; grego φαρισαῖος, *pharisaios*)[35] parece vir do verbo hebraico פרש (*pāraš*), cujo sentido básico é "estar separado" ou "estar limpo (cerimonialmente)".[36] De acordo com Michelle Lee-Barnewall, não está claro se essa denominação era pejorativa (dada pelos adversários dos fariseus) ou positiva (uma autoentitulação dos próprios fariseus).[37] De acordo com J. Jeremias, os fariseus não estavam restritos às classes mais altas da sociedade; pelo contrário, eram, em sua maioria, pessoas do povo, sem formação de escriba.[38] Por fim, vale citar Wright, que relaciona os fariseus a outro grupo comumente citado no Novo Testamento, os escribas:

> Considerável confusão tem existido em todas as fontes, por causa das dificuldades em alinhar os fariseus tanto com seus supostos sucessores, os rabinos, como com vários outros grupos que aparecem esporadicamente na literatura: os escribas, os "sábios" (*hakamin*, possivelmente traduzido para o grego por *sophistai*), os "piedosos" (*hassidim*) e sobretudo todos os "associados" (*haberim*), os membros das sociedades-de-mesa que observavam versões mais rigorosas das leis de pureza.[39]

Assim, seria muito provável que vários outros grupos tenham buscado abrigo sobre o grande guarda-chuva do termo "fariseu", identificando-se com os ideais e com as posições teológicas deste grupo.

Com relação às origens do movimento farisaico, os estudiosos apontam duas possibilidades que podem ter ocorrido conjuntamente. A primeira está relacionada ao contexto pós-exílico deuteronomista, em que a recuperação dos preceitos e da prática da lei estava no centro das preocupações do *establishment* religioso judaico. Nesse sentido, alguns estudiosos defendem a ideia de que Esdras seria o grande patrono desse movimento, que ganharia

corpo e relevância no decorrer do tempo.[40] Dentro de todo o movimento de helenização promovido por Antíoco Epifânio, é provável que os fariseus tenham sua origem atrelada ao grupo dos hassídicos (1Macabeus 7:12,13) e possam ser incluídos entre aqueles que "estavam buscando justiça e juízo".[41] J. Jeremias defende, por sua vez, a ideia de que a menção à "associação dos judeus piedosos, denodados homens de Israel, extremamente devotados à Lei" (1Macabeus 2:42) tratava-se dos fariseus.[42]

De acordo com o relato dos Evangelhos e de Atos, os fariseus constituíam a força religiosa mais influente da época, com cerca de seis mil integrantes,[43] sendo apresentados como os mais fortes oponentes a Jesus e a seus discípulos.[44] Lucas descreve os fariseus, mais especificamente, Gamaliel, como pessoas respeitadas por todo o povo (Atos 5:34).[45] Josefo também atesta que, dentre os demais grupos religiosos, os fariseus eram aqueles que interpretavam a lei de forma mais acurada.[46] A importância do movimento farisaico também é atestada por Josefo, segundo o qual os fariseus tanto davam suporte às massas — ou seja, a certos movimentos populares —[47] como exerciam grande influência entre os judeus.[48] Entretanto, para alguns estudiosos, a real proeminência dos fariseus é discutível. Com relação aos relatos de Josefo, é possível que ele tenha exagerado, uma vez que se apresenta como fariseu em sua biografia.[49] Nesse sentido, esses estudiosos defendem que os saduceus eram a força dominante dentro do Judaísmo do Segundo Templo.[50]

Se partirmos do pressuposto de que os fariseus tinham um papel importante dentro de toda a sociedade judaica nos tempos de Jesus, qual seria a razão dessa importância? O motivo mais razoável é supor que a reputação dos fariseus estivesse atrelada ao fato de que eles eram conhecidos como intérpretes acurados da Lei de Moisés. É nesse sentido que Josefo também os descreve como "peritos sem igual",[51] que se jactavam desse *status*.[52] O relato de conversão do apóstolo Paulo também nos oferece dicas da severidade em relação à lei praticada pelos fariseus: "Sou judeu, nascido em Tarso da Cilícia, mas criado nesta cidade. Fui instruído rigorosamente por Gamaliel na lei de nossos antepassados, sendo tão zeloso por Deus quanto qualquer de vocês hoje" (Atos 22:3); e: "Eles me conhecem há muito tempo e podem testemunhar, se quiserem, que, como fariseu, vivi de acordo com a seita mais severa da nossa religião" (Atos 26:5).

É interessante observar que os essênios, um grupo sectário de oposição ao

establishment religioso judaico, deixaram registros que descrevem o oposto daquilo que Paulo e Josefo atestam sobre os fariseus. Em alguns trechos dos Manuscritos do Mar Morto, os fariseus são acusados de flexibilizar muitos pontos da Lei de maneira a seduzir o povo, conduzindo-os, assim, para a perdição.[53]

As práticas religiosas dos fariseus podem ser resumidas à declaração de Paulo quanto ao zelo por Deus (ζηλωτὴς ὑπάρχων τοῦ θεοῦ, *zēlōtēs hyparchōn tou theou*, Atos 22:3), que compreendia a estrita observância da Torá e também da tradição.[54] As formas de práticas zelosas eram variadas. As leis com relação à dieta, ou seja, à alimentação, exacerbavam as regras *kosher* do Antigo Testamento, no sentido de que era proibido a um judeu (fariseu) comer na casa de alguém considerado pecador ou impuro, embora pudesse acolher esse mesmo pecador em sua própria casa para fins de refeição.[55] De acordo com Gundry, "A preocupação com a pureza ritual estava presente em grande parte do judaísmo, mas com especial destaque no farisaísmo".[56]

Outra prática do zelo farisaico em relação à Lei dizia respeito à observância do sábado. Gundry nos oferece um comentário arrazoado e sintético de algumas dessas práticas:

> Alguns rabinos fariseus proibiam que se cuspisse no chão bruto em dia de sábado, para que tal ato não agitasse a poeira, o que viria constituir a ação de arar a terra, quebrando, assim, a proibição de trabalhar no sábado. As mulheres não deveriam se olhar no espelho em dia de sábado, para que, caso vissem um cabelo branco, não fossem tentadas a arrancá-lo e, cedendo à tentação, trabalhassem, assim, no sábado. Constituía um dilema se um fariseu podia comer um ovo posto em algum dia de festividade. Estariam tais ovos maculados, ainda que as galinhas não tivessem consciência desses dias festivos?[57]

As principais facções dentro do farisaísmo do Judaísmo do Segundo Templo eram representadas por duas escolas de interpretação da Torá, a saber, a escola de Shammai (mais restrita e literalista) e a de Hillel (mais flexível).[58] A disputa entre esses dois grupos se tornou tão intensa que o rabinismo posterior a descreveria em termos de os judeus terem "duas torás".[59] Tais disputas culminaram até em conflitos físicos.[60]

Quais eram as doutrinas mais básicas dos fariseus? Eles formavam um

grupo que não tinha qualquer dificuldade em se integrar com a sociedade. Diferente dos essênios, que escolheram se separar fisicamente, criando um tipo de sociedade alternativa, os fariseus criam que suas condutas zelosas poderiam influenciar o povo de maneira direta. De acordo com Josefo, os fariseus eram conhecidos como pessoas cujas condutas eram virtuosas, e suas práticas religiosas também seguiam esse padrão.[61]

Um dos principais guias de conduta era a *Halaká* (הלכה), um corpo de leis que incluía tanto os mandamentos escritos (por exemplo, a Torá), como as normas orais. Essas normas eram conhecidas como "a tradição dos seus pais" ou a "tradição dos anciãos" (cf. Marcos 7:5).[62] Elas provavelmente constituíam uma espécie de *Mishná*, ou seja, interpretações e comentários referentes às leis mosaicas.

Todo o sistema de tradições e normas desenvolvido pelos fariseus tinha, de acordo com David deSilva, o objetivo de que todo o povo judeu se transformasse na "nação de sacerdotes" de Deus, como havia sido predito em Êxodo 19:5,6. Assim, aspectos como a purificação cerimonial e a aplicação dos preceitos da Lei, inclusos os códigos de santidade sacerdotais, eram fundamentais. Ainda de acordo com deSilva, essa era a forma requerida por Deus para que todo o povo vivesse, assim, cumprindo os requerimentos da oração diária do *shemah* entoado por todos os judeus;[63] entretanto, essa ambição com relação à pureza cerimonial e aos cumprimentos dos preceitos da Torá erigiu um muro entre eles e o restante do povo, incapaz de atingir tal nível. Essa situação é muito bem expressa pelo relato da oração do fariseu e do publicano no templo (Lucas 18:9-14).

O relato do Novo Testamento nos apresenta um quadro bem extremado dos fariseus, como se fossem um grupo que hoje poderíamos chamar de "fundamentalistas" ou até de "xiitas". Entretanto, dentro do Judaísmo do Segundo Templo contemporâneo a Jesus, os fariseus ocuparam uma posição de centro em relação aos saduceus e aos essênios. A concepção sobre a providência divina é um exemplo clássico em que podemos observar a peculiaridade do pensamento farisaico em comparação aos outros movimentos da época. Os fariseus criam, de fato, na soberania e na providência divina. Entretanto, de acordo com Josefo, os fariseus também consideravam que a responsabilidade humana era um aspecto fundamental da Lei, ou seja, o livre-arbítrio humano cooperava com a providência divina.[64] Já os saduceus negavam qualquer conceito de providência ou destino.[65]

Outro ponto é com relação à ressurreição. Enquanto os fariseus criam não somente na ressurreição dos eleitos, mas também na recompensa por parte de Deus, os saduceus negavam completamente essa realidade, e os essênios criam apenas na imortalidade da alma. O texto de Atos 23:8 deixa evidente a disputa entre fariseus e saduceus quando o assunto era ressurreição.

Por fim, dentro do âmbito político, os fariseus eram contrários a qualquer tipo de revolta judaica contra os romanos. De acordo com Lee-Barnewall, "O realismo político dos fariseus e a sua profunda preocupação em manter a religião dos seus pais podem tê-los ajudado a sobreviver à destruição de Jerusalém em 70 d.C. Suas crenças e muitos ensinamentos farisaicos podem ser vistos nos textos do rabinismo inicial, como também na Mishná".[66] A observação de Lee-Barnewall é relevante porque o farisaísmo será a moldura principal para todos os movimentos dentro do judaísmo a partir da destruição do templo. Aliás, a própria destruição do templo e a consequente extinção do partido dos saduceus, bem como a destruição final dos essênios pelos romanos, explicam em grande parte por que os judaísmos posteriores a 70 terão roupagem basicamente farisaica.[67]

Saduceus

O termo saduceu (hebraico צדוקים, *ṣᵉḏokim*; grego Σαδδουκαῖος)[68] deriva do nome do sacerdote Zadoque, um dos sumo-sacerdotes do rei Davi (cf. 2Samuel 8:17; 15:24). De acordo com Ezequiel 40:46, os descendentes de Zadoque eram os únicos aptos para assumir o ofício sacerdotal. Provavelmente, os saduceus seriam os descendentes dessa família pontifícia ou simpatizantes dos zadoquitas, que foram depostos em 172 a.C. Podemos dizer que os saduceus eram integrantes da aristocracia judaica. Por outro lado, como nos aponta Wright, é incorreto classificar todos os sacerdotes (e levitas) como saduceus e membros da aristocracia. De fato, a maioria deles não morava sequer em Jerusalém nem dependiam financeiramente dos dízimos que eram recolhidos pelo povo. A aristocracia dos saduceus era constituída por aqueles que faziam parte do grupo mais restrito, ligado ao poder imperial, que tinha acesso direto ao templo, o qual não era apenas o lugar de adoração, mas o centro econômico de todo o país.[69]

De acordo com o Novo Testamento, os saduceus eram um grupo religioso muito menos influente do que os fariseus. Segundo Josefo, eles "Eram capazes de persuadir apenas os ricos, e não contavam com o obséquio da

população".[70] Entretanto, a despeito da pouca fama e menor influência sobre o povo, os saduceus eram reputados como uma aristocracia importante para a implementação do controle político de Roma sobre a Judeia.[71] De acordo com deSilva, "Os saduceus parecem ter ocupado os níveis superiores da aristocracia ou se preocupado basicamente em influenciar as classes dominantes judaicas".[72] Esse poder político é demonstrado no fato de que, embora fosse numericamente minoritário em relação aos fariseus, esse grupo detinha maioria numérica dentro do Sinédrio.[73]

Conforme o Novo Testamento, os saduceus estavam associados basicamente à casta sacerdotal, ou seja, ao templo de Jerusalém (cf. Atos 5:17). Josefo, por exemplo, identifica que o sumo sacerdote Ananus, deposto em 63, era pertencente ao grupo dos saduceus.[74] De acordo com Gundry, por pertencer à família sacerdotal, os saduceus também podiam ser considerados descendentes dos hasmoneus do período intertestamentário.[75] Isso nos explica o fato de, por exemplo, algumas tendências teológicas dos saduceus serem estranhas, como a negação do mundo espiritual e da ressurreição. Não podemos nos esquecer de que, durante o período intertestamentário, mais especificamente durante o processo de helenização dos judeus, muitos dos sacerdotes assimilaram os costumes estrangeiros. Assim, pouco a pouco o modelo racionalista helênico começou a moldar a teologia e a vida religiosa prática desse grupo.

Junto com os relatos dos fariseus, os saduceus aparecem basicamente como oponentes ferozes ao ministério de Jesus (por exemplo, Mateus 16:1-12) e dos seus apóstolos (cf. Atos 4:1-22; 5:17,18). A que se deveu a contrariedade dos saduceus em relação a Jesus? Um dos argumentos mais fortes está relacionado à posição de Jesus quanto ao próprio templo, sede física do movimento saduceu. Em vários momentos nos Evangelhos, Jesus expressa sua contrariedade aos elementos relacionados ao templo, ou até ao templo em si (cf. Marcos 11:15-19; 14:57,58; 15:29).

Em termos de doutrinas ou práticas, não temos nenhum documento primário que tenha sido escrito pelos saduceus. As únicas fontes que temos são documentos de segunda mão. Assim, baseados no Novo Testamento e em escritos como os de Josefo, a Mishná ou os Manuscritos do Mar Morto, podemos chegar a uma série de conclusões. O primeiro ponto é salientar que havia uma rixa entre os fariseus e os saduceus. Essa disputa, obviamente relacionada a disputas teológicas e ideológicas, pode ser observada em um

trecho da Mishná: “Os saduceus dizem: ‘Temos contra vocês, ó fariseus, que declaram limpo um fluxo ininterrupto de líquido’. Os fariseus afirmam: ‘Temos contra vocês, ó saduceus, que declaram limpo um córrego de água que flui de um cemitério’”.[76]

Os saduceus negavam a ressurreição corporal dos mortos (cf. Mateus 22:23; Marcos 12:18, Lucas 20:27; Atos 23:8). Josefo também atesta que eles negavam a imortalidade da alma e a inexistência do mundo dos mortos (ou seja, do *hades*).[77] Também, de acordo com Atos 23:8, os saduceus não acreditavam na existência de seres espirituais como anjos ou demônios. Ademais, eles não aceitavam nem a posição de livre-arbítrio defendida pelos fariseus e nem a existência de um destino estabelecido sobre as pessoas, como acreditavam os essênios.

Outros fatores importantes do movimento saduceu estavam relacionados à natureza das Escrituras judaicas. Para os saduceus, apenas os livros da Torá eram tidos como autoritativos. Consideravam-se “os únicos plenamente autorizados e desprezavam as leis orais dos rabinos não sacerdotais”.[78] Em oposição ao pensamento dos fariseus, que admitiam certa flexibilidade na aplicação da Lei por meio das tradições orais aplicadas aos tempos e às épocas, os saduceus eram inflexíveis quanto à prática literal dos preceitos da Torá.

Por fim, os saduceus aparecem unidos aos fariseus unicamente para conspirar contra Jesus e seus apóstolos. Com exceção desse fato, em quase todos os momentos os saduceus se colocaram em oposição aos fariseus. Entretanto, enquanto o movimento fariseu resistiu à passagem do tempo, os saduceus, compreendidos como um grupo coeso, deixaram de existir a partir da destruição do templo de Jerusalém.

Essênios

O terceiro maior grupo religioso do judaísmo da época de Jesus eram os essênios.[79] De acordo com Josefo, o número de essênios era em torno de quatro mil pessoas.[80] De acordo com J. Jeremias, os essênios se constituíram como grupo por volta do século II a.C.[81] Conforme Josefo, os essênios remontam dos tempos de Jônatas Macabeus (cerca de 161-143 a.C.),[82] permanecendo até os tempos do próprio Josefo, que afirma ter conhecido alguns deles.[83] Alguns estudiosos estabelecem a gênese dos essênios junto com a dos fariseus nos *hassidim* do período dos hasmoneus que, depois de

algum tempo, separaram-se em dois movimentos.[84]

As únicas fontes históricas, com exceção dos próprios Manuscritos do Mar Morto, são os relatos de Josefo, do historiador romano Plínio e do filósofo judeu Filo de Alexandria. Em suma, é creditado a esse grupo, ou a um subgrupo dos essênios, a construção da comunidade ascética de Qumran e os Manuscritos do Mar Morto.[85] De forma geral, os essênios conviviam nas cidades e dentro da sociedade judaica da época. Entretanto, alguns grupos mais radicais se retiravam do contato social de maneira permanente, criando comunidades, dentre as quais a mais famosa é a de Cumrã.

Partindo das testemunhas anteriormente descritas e também do conteúdo dos próprios manuscritos de Cumrã, é possível estabelecer algumas características desse grupo religioso. Em primeiro lugar, os essênios se colocam em oposição tanto aos saduceus como aos fariseus. Eles consideravam que o templo de Jerusalém havia sido profanado por causa da dominação estrangeira e de sua influência sobre a casta sacerdotal. Muitos deles se recusavam a levar suas ofertas para serem sacrificadas no templo, por considerarem o sacerdócio (ou seja, os saduceus) corrupto.[86] Em muitos trechos dos Manuscritos do Mar Morto, podemos enxergar até uma negação da legitimidade dos sacerdotes da época como os reais representantes de Deus.

Os essênios eram muito preocupados com a questão da purificação cerimonial. Isso explica o porquê da existência de tanques batismais na comunidade de Cumrã. Ao que tudo indica, banhos de purificação eram realizados de maneira rotineira, e aos adeptos era exigida não somente a entrega de todos os bens materiais, mas também a rigorosa observância das regras internas, como uma cerimônia de iniciação bem semelhante ao batismo que João Batista performava às margens do Rio Jordão.

Em relação aos escritos judaicos, Josefo afirma que os essênios eram pessoas devotas à Torá, colocando Moisés como o maior profeta.[87] Eles também se dedicavam ao estudo dos “escritos dos antepassados”, ou seja, do restante do cânon veterotestamentário, muitos do quais foram preservados de forma escrita.[88]

Quanto à questão de ressurreição, não temos um consenso. Vários documentos secundários divergem entre si. A primeira posição, defendida por Josefo, é a de que os essênios pensavam de forma similar aos gregos com relação à imortalidade da alma e à necessidade de ela se libertar do corpo

físico.[89] Entretanto, Hipólito vai no sentido contrário, defendendo a ideia de que os essênios, de fato, criam na ressurreição corporal dos eleitos, tal qual os fariseus.[90] Ademais, os essênios tinham uma visão determinista da vida, ou seja, tudo já estava predeterminado por Deus, e que os eleitos, no mundo por vir, seriam recompensados por seus méritos.

Sem dúvida nenhuma, a descoberta dos Manuscritos do Mar Morto, logo após a Segunda Guerra Mundial, e as escavações na Comunidade de Cumrã abriram novas frentes de pesquisa sobre a vida social e religiosa dos grupos mais radicais dentre os essênios. De acordo com textos como a *Regra da Comunidade* (1QS), as pessoas tinham de passar por um processo de admissão que durava cerca de dois anos. Todas as posses eram compartilhadas igualmente. Os desertores eram severamente punidos, alguns deles até mortos, e eles aguardavam a vinda de um "messias-rei" que colocaria fim no domínio das trevas (expectativa messiânica).

Com relação à influência dos essênios dentro dos eventos do Novo Testamento, as opiniões dos estudiosos não são unânimes, devido, sobretudo, à falta de evidência material. Alguns especulam que João Batista, em virtude da descrição de seu caráter asceta, seria um essênio. Outros, como Geza Vèrmes, levantam a possibilidade de Jesus também ter pertencido a esse grupo.

CONCLUSÃO

O período interbíblico é fundamental para compreendermos o mundo em que o Antigo Testamento termina e o mundo em que nasce o Novo Testamento. Esse intervalo de quatro séculos, silenciado pelo cânon protestante, mas claramente evidenciado pela literatura de Macabeus e pelo testemunho de Josefo, nos mostra o grau de complexidade política, social e, principalmente, religiosa em que os judeus estavam vivendo. As grandes crises do século V a.C., a saber, o exílio babilônico, a crise gerada no século IV a.C., com a helenização e as sucessivas crises ocorridas dentro do contexto do mundo dividido pós-Alexandre mostram como os judeus tiveram de, ao mesmo tempo, manter-se vivos e praticar a sua religião.

Os quatrocentos anos dizem respeito ao silêncio profético e canônico. Não houve nenhum profeta, tampouco a redação de nenhum escrito inspirado e autoritativo. Todavia, os fatos e a história desse hiato entre a Bíblia Hebraica

e o Novo Testamento não podem ser desconsiderados. Foi o momento em que o mundo era cuidadosa e providencialmente preparado para a vinda do Messias de Israel. Foi um período de quatro séculos em que Deus não emitiu voz profética, mas continuou falando na língua dos homens, nos bastidores da história. Depois desse interlúdio, estamos prontos para a segunda parte dessa sinfonia, na verdade, o ponto alto do espetáculo.

---

1 Segundo Provan, Long e Longman III, "Vários textos (2Reis 25:1-21; 2Crônicas 36:15-21; Jeremias 39) registram a queda de Jerusalém, mas temos apenas vislumbres do período entre essa queda e o decreto de Ciro permitindo que os judeus voltassem à Palestina para reconstruir o templo (2Crônicas 36:22,23)". Ver PROVAN, Iain; LONG, V. Philips e LONGMAN III, Tremper. *Uma história bíblica de Israel*. São Paulo: Vida Nova, 2016, p. 431.

2 SCOTT JR., J. Julius. *Origens judaicas do Novo Testamento*. São Paulo: Shedd Publicações, 2017, p. 112. Ver também WILLIAMSON, H. G. M. "Exílio e pós-exílio: estudo histórico" em BAKER, David W. e ARNOLD, Bill T. (eds.). *Faces do Antigo Testamento*, p. 234-262. Provan, Long e Longman III mantêm-se céticos em relação à harmonização dos números nos diversos relatos: "O mais provável é que não se devam entender literalmente os números elevados em Reis, assim como em outras passagens desse livro" (*Uma história bíblica de Israel*, p. 437).

3 MCNUTT, P. M. *Reconstructing the Society of Ancient Israel.* Londres: Westminster John Knox, 1999, p. 184.

4 VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2017, p. 366.

5 BLOMBERG, Craig L. *Introdução aos Evangelhos*, p. 21.

6 Embora possamos considerar Flávio Josefo (ca. 37-100) um historiador nos padrões clássicos, há um intenso debate em relação à precisão dos dados que ele apresenta. Uma forma de contornar esse problema é não olhar para os documentos de Josefo de forma anacrônica, imaginando que ele seja um historiador moderno munido das metodologias historiográficas do nosso tempo. Não. Em linhas gerais, os números levantados por Josefo e algumas avaliações que ele faz não são harmônicas às conclusões historiográficas da modernidade.

7 BLOMBERG, Craig L. *Introdução aos Evangelhos*, p. 21.

8 BRUCE, F. F. *Histórias do Novo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2019, p. 15.

9 Ibidem, p. 27.

10 BLOMBERG, Craig L. *Introdução aos Evangelhos*, p. 28.

11 Ver JOSEFO, Flávio. *Antiguidades dos judeus*, 12.5.4, cf. 2Macabeus 6:5.

12 Também conhecidos como "hasmoneus" (חשמונאים), nome originado de Hasmoneu (Ἀσαμωναῖος, *Asamōnaios*), bisavô de Matatias, cf. *Antiguidade dos Judeus*, 12:263.

13 KAISER, Otto. *The Old Testament Apocrypha*, p. 13-14.

14 Cf. João 10:22.

15 WRIGHT, N. T. *Simplesmente Jesus*, Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020, p. 142.

16 SCOTT JR., J. Julius. *Origens judaicas do Novo Testamento*, p. 87.

17 REINKE, André. *Os outros da Bíblia*, p. 257.

18 BOND, Helen K. "Political Authorities: The Herods, Caiphas, and Pontius Pilate" em KEITH, Chris e HURTADO, Larry (eds.). *Jesus among Friends and Enemies: A Historical and Literacy Introduction to Jesus in the Gospels.* Grand Rapids: Baker Academic, 2011, p. 220.

19 WRIGHT, N. T. *The New Testament and the People of God*, p. 159.

20 JOSEFO, Flávio. *Antiguidade dos judeus*, 14.4. Outro general romano que adentrou o santíssimo

lugar foi Marco Licínio Crasso, que pilhou as riquezas do Templo na ocasião (cf. *Antiguidade dos judeus*, 14.7).
21 BOND, Helen K. "Political Authorities", p. 220.
22 WRIGHT, N. T. *Simplesmente Jesus*, p. 142.
23 JOSEFO, Flávio. *Antiguidade dos judeus*, 20.219-220.
24 Ibidem, 15.380-387; 15.421-423.
25 Ibidem, 12.317-319.
26 WRIGHT, N. T. *The New Testament and the People of God*, p. 160-161 e BOND, Helen K. "Political Authorities", p. 224-225.
27 Tabela adaptada de WRIGHT, N. T. *The New Testament and the People of God*, p. 160-161 e BOND, Helen K. "Political Authorities", p. 91-92.
28 Ver JOSEFO, Flávio. *Guerra dos judeus*, 2.8.2, 14.119, 162, 166 em GUNDRY, R. H. *Panorama do Novo Testamento*. 3ª ed. rev. e amp. São Paulo: Vida Nova, 2008, p. 96.
29 Segundo Scott Jr., "A palavra pode significar 'uma divisão, opinião ou dissenção', como também 'grupo herético'. Da mesma forma, a palavra *seita* é entendida muitas vezes no sentido de um grupo herético, embora não precise ter nuance negativa. A tradução mais exata da palavra grega, quando aplicada a fariseus, saduceus e essênios, é 'partido' ou 'denominação'". Ver SCOTT JR., J. Julius. *Origens judaicas do Novo Testamento*, p. 213. De acordo com Davies, "seita" é um grupo (sistema) fechado governado por ideologias não conformistas. Ver DAVIES, Philip. "The Birthplace of the Essenes: Where is 'Damascus'?". *Revue de Qumran* 14: 513.
30 Cf. 1Macabeus 2:7,8.
31 KÖSTENBERGER, Andreas J.; KELLUM, L. Scott e QUARLES, Charles L. *The Cradle, the Cross, and the Crown: An Introduction to the New Testament*. 2ª ed. Nashville: B&H Academic, 2016, p. 81.
32 DONNE, Anthony Le. "The Jewish Leaders" em KEITH, Chris e HURTADO, Larry (eds.). *Jesus among Friends and Enemies*, p. 201. Donne diz: "No mundo da hierarquia judaica, os fariseus e os saduceus eram os maiores atores dessa multifacetada cena social e sistema político".
33 JOSEFO, Flávio. *Antiguidade dos judeus*, 13.171-173.
34 DONNE, Anthony Le. "The Jewish Leaders", p. 201.
35 O terno φαρισαῖος ocorre 98 vezes no Novo Testamento grego.
36 Ver *HALOT*. s.v. "פרש".
37 LEE-BARNEWALL, Michelle. "Pharisees, Sadducees, and Essenes" em GREEN, J. B. e MCDONALD, L. M. (eds.). *The World of the New Testament: Cultural, Social, and Historical Contexts.* Grand Rapids: Baker Academic, 2013, p. 218; e WRIGHT, N. T. *The New Testament and the People of God*, p. 181-203.
38 JEREMIAS, Joaquim. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*, 3ª ed. São Paulo: Paulus, 1983, p. 333.
39 WRIGHT, N. T. *The New Testament and the People of God*, p. 184.
40 Ver SCARDELAI, Donizete. *O escriba Esdras e o Judaísmo: um estudo sobre Esdras à luz da tradição.* São Paulo, Paulus, 2012, e KEITH, Chris. *Jesus against the Scribal Elite: The Origins of the Conflict.* Grand Rapids: Baker Academic, 2014, p. 14.
41 Τότε κατέβησαν πολλοὶ ζητοῦντες δικαιοσύνην καὶ κρίμα εἰς τὴν ἔρημον καθίσαι ἐκεῖ. Ver GUNDRY, R. H. *Panorama do Novo Testamento*, p. 96; e DONNE, Anthony Le. "The Jewish Leaders", p. 199-204.
42 τότε συνήχθησαν πρὸς αὐτοὺς συναγωγὴ Ασιδαίων, ἰσχυροὶ δυνάμει ἀπὸ Ισραηλ, πᾶς ὁ ἐκουσιαζόμενος τῷ νόμῳ (*tote synēchthēesan pros autous synagōgē Asidaiōn, ischroi dynamei apo Israēl, pas ho hekousiazomenos tō nomō*).
43 GUNDRY, R. H. *Panorama do Novo Testamento*, p. 96. Ver JOSEFO, Flávio. *Antiguidade dos*

judeus, 17.2, 4.
44 Cf. Mateus 9:11,34; 12:2,38; 16:1; Marcos 7:5; 8:11; Lucas 6:7; Atos 5:34; 23:6.
45 Φαρισαῖος ὀνόματι Γαμαλιήλ, νομοδιδάσκαλος τίμιος παντὶ τῷ λαῷ (*Pharisaois onomati Gamaliēl, nomodidaskalos timóis panti tō laō*).
46 JOSEFO, Flávio. *Guerra dos judeus*, 1.5.2; 2.8.14; *Vita* 38.
47 Idem. *Antiguidade dos judeus*, 13.298.
48 Ibidem, 18.15.
49 Idem. *Vida de Moisés*, 12.
50 LEE-BARNEWALL, Michelle. "Pharisees, Sadducees, and Essenes", p. 218-219.
51 JOSEFO, Flávio. *Vida de Moisés*, 191; *Guerra dos judeus*, 1.110 e 2.162.
52 Idem. *Antiguidade dos judeus*, 17.41.
53 Ver CD 1:18, 19; 4Q169 fragmentos 3-4; 3.3, 6-7.
54 Sobre o conceito de tradição, é atribuído ao rabino Aviva a seguinte máxima: "A tradição é uma cerca ao redor da Lei, ou seja, a interpretação dos escribas protege a Lei ao impedir que as pessoas sequer cheguem perto de quebrá-las" (*m. Avot* 3.14).
55 GUNDRY, R. H. *Panorama do Novo Testamento*, p. 96.
56 Ibidem, p. 97.
57 Ibidem, p. 97.
58 WRIGHT, N. T. *The New Testament and the People of God*, p. 183-184; e KLEIN, William W.; BLOMBERG, Craig L e HUBBARD JR., Robert L. *Introdução à Interpretação Bíblica*, p. 88-93.
59 Ver *b.Sanh.* 88b.
60 Ver *t. ḥag.* 2.11.
61 JOSEFO, Flávio. *Antiguidade dos judeus*, 18.15.
62 Ibidem, 13.408.
63 DESILVA, David A. *An Introduction to the New Testament*, p. 83.
64 JOSEFO, Flávio. *Guerra* dos judeus, 2.162, 163; *Antiguidade dos judeus*, 18.13.
65 Idem. *Guerra* dos judeus, 2.164, 165; *Antiguidade dos judeus*, 13.173.
66 LEE-BARNEWALL, Michelle. "Pharisees, Sadducees, and Essenes", p. 218.
67 GUNDRY, R. H. *Panorama do Novo Testamento*, p. 98.
68 O termo σαδδουκαῖος ocorre apenas 14 vezes em todo o Novo Testamento grego.
69 WRIGHT, N. T. *The New Testament and the People of God*, p. 209-210.
70 JOSEFO, Flávio. *Antiguidade dos judeus*, 13.298.
71 Ver SANDER, E. P. *Judaism: Practice and Belief: 63 BCE-66 CE*. Londres: SCM, 1992, p. 316-340, citado por LEE-BARNEWALL, p. 222.
72 DESILVA, David A. *An Introduction to the New Testament*, p. 83.
73 KÖSTENBERGER, Andreas J.; KELLUM, L. Scott e QUARLES, Charles L. *The Cradle, the Cross, and the Crown: An Introduction to the New Testament*, p. 103.
74 JOSEFO, Flávio. *Antiguidade dos judeus*, 20.198-199.
75 GUNDRY, R. H. *Panorama do Novo Testamento*, p. 96.
76 Ver *m. Yadayim* 4.7 em GUNDRY, R. H. *Panorama do Novo Testamento*, p. 97.
77 JOSEFO, Flávio. *Guerra dos judeus*, 2.165; *Antiguidade dos judeus*, 18:66.
78 GUNDRY, R. H. *Panorama do Novo Testamento*, p. 98.
79 Existe uma opinião mais favorável em classificar os essênios como seita. A própria denominação que eles usavam para se diferenciar em relação aos demais judeus é digna de atenção: chamavam-se "filhos da luz", enquanto todos outros eram os "filhos das trevas". Como Wright observa, "Esse grupo era, de fato, um dos exemplos conhecidos mais claros de como é uma seita!" (*The New Testament and the People of God*, p. 203).
80 JOSEFO, Flávio. *Antiguidade dos judeus*, 18.20.

81 JEREMIAS, Joaquim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 334.
82 JOSEFO, Flávio. *Antiguidade dos judeus*, 13.171.
83 Idem. *Vita*, 10-12.
84 KÖSTENBERGER, Andreas J.; KELLUM, L. Scott e QUARLES, Charles L. *The Cradle, the Cross, and the Crown*, p. 103. Ver 1Macabeus 2:42; 7:13 e JOSEFO, Flávio. *Guerra dos judeus*, 2.555-597.
85 Já é um ponto problemático considerar que os escritos de Cumrã tenham sido produzidos por apenas um único grupo classificado como essênio. Segundo Wright, estudos detalhados nos manuscritos apontam que, por exemplo, os *Documentos de Damasco* foram escritos por uma comunidade diferente daquela que escreveu a *Regra da Comunidade* (*The New Testament and the People of God*, p. 203).
86 GUNDRY, R. H. *Panorama do Novo Testamento*, p. 99.
87 JOSEFO, Flávio. *Guerra* dos judeus, 2.145.
88 Ibidem, 2.136.
89 Ibidem, 2.154-158.
90 HIPÓLITO. *Haer*, 9.22.



PARTE 4

O MUNDO DO NOVO TESTAMENTO

אותם ויאמרו אליהם לא נוכל לעשות
הדבר הזה לתת את אחתנו לאיש אשר לו
ערלה כי חרפה הוא לנו אך בזאת נאות
לכם אם תהיו כמנו להמל לכם כל זכר ונתנו
את בנתינו לכם ואת בנתיכם נקח לנו וישבנו
אתכם והיינו לעם אחד ואם לא תשמעו
אלינו להמול ולקחנו את בתנו והלכנו וישבו
דבריהם בעיני חמור ובעיני שכם בן חמור
ולא אחר הנער לעשות הדבר כי חפץ
בבת יעקב והוא נכבד מכל בית אביו ויבא
חמור ושכם בנו אל שער עירם וידברו אל
אנשי עירם לאמר האנשים האלה שלמים
הם אתנו וישבו בארץ וסחרו אתה והארץ
הנה רחבת ידים לפניהם את בנתם נקח לנו
לנשים ואת בנתינו נתן להם אך בזאת יאתו
לנו האנשים לשבת אתנו להיות לעם אחד
בהמול לנו כל זכר כאשר הם נמלים מקנהם
וקנינם וכל בהמתם הלוא לנו הם אך נאותה
להם וישבו אתנו וישמעו אל חמור ואל
שכם בנו כל יצאי שער עירו וימלו כל זכר
כל יצאי שער עירו וידי ביום השלישי
בהיותם כאבים ויקחו שני בני יעקב שמעון
ולוי אחי דינה איש חרבו ויבאו על העיר בטח
ויהרגו כל זכר ואת חמור ואת שכם בנו הרגו
לפי חרב ויקחו את דינה מבית שכם ויצאו
בני יעקב באו על החללים ויבזו העיר אשר
טמאו אחותם את צאנם ואת בקרם ואת

9. O NOVO TESTAMENTO E O SEU CONTEXTO GRECO-ROMANO

Pois a mensagem da cruz é loucura
para os que estão perecendo, mas para nós,
que estamos sendo salvos, é o poder de
Deus. Pois está escrito:
"Destruirei a sabedoria dos sábios e
rejeitarei a inteligência dos inteligentes".
Onde está o sábio? Onde está o
erudito? Onde está o questionador
desta era? Acaso não tornou Deus
louca a sabedoria deste mundo? Visto
que, na sabedoria de Deus, o mundo
não o conheceu por meio da sabedoria
humana, agradou a Deus salvar aqueles
que creem por meio da loucura da
pregação. Os judeus pedem sinais
miraculosos, e os gregos procuram
sabedoria; nós, porém, pregamos a
Cristo crucificado, o qual, de fato, é
escândalo para os judeus e loucura
para os gentios mas para os que foram
chamados, tanto judeus como gregos,
Cristo é o poder de Deus e a sabedoria
de Deus. Porque a loucura de Deus é
mais sábia que a sabedoria humana, e
a fraqueza de Deus é mais forte que a
força do homem.
1Coríntios 1:18-25

Como foi visto no capítulo anterior, o período intertestamentário significou a sucessão de vários dominadores sobre o povo judaico e uma mudança drástica na forma de compreenderem seu relacionamento com Yahweh e suas práticas religiosas. O contato

com os povos mesopotâmicos, a começar com os babilônicos e depois com os medos e persas, provocou uma transformação drástica não somente na religião, como também no modo de se pensar o mundo. E nenhuma mudança foi mais sensível do que a dominação sob a égide do Império Greco-Macedônico a partir das Guerras Médicas (490-479 a.C.), quando os persas tentaram por duas vezes atacar e dominar diversas pólis gregas. As sucessivas derrotas de Dario I (490 a.C.) e Xerxes I (480 a.C.) enfraqueceram, por um lado, o poderio persa e, por outro, catalisaram o processo de competição pelo domínio entre as pólis gregas. Enfim, a Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.) garantiu a supremacia de Esparta sobre Atenas, seguida do domínio de Atenas sobre as demais. É dentro desse contexto político turbulento que ocorreu um processo mais consistente de unificação política sob a liderança dos macedônios, a partir de 356 a.C.

O objetivo deste capítulo é explorar o contexto religioso do mundo greco-romano de forma comparativa ao que nos é apresentado no texto do Novo Testamento. É o que chamo de *macrocosmovisão* grega, ou seja, a cosmovisão religiosa dominante em relação à *microcosmovisão* cristã, a saber, a forma distinta de os cristãos e judeus entenderem a sua realidade à luz da revelação divina e da sua aliança com Deus. Para isso, nos ateremos ao estudo do contexto religioso helênico e, consequentemente, o romano.[1] Abordaremos as principais características da religião, se é que poderíamos usar esta palavra no singular, tentando relacioná-las com o nosso conhecimento do texto neotestamentário.

A RELIGIÃO GREGA

As práticas religiosas gregas foram disseminadas pelo mundo mediterrâneo junto com a expansão territorial e militar capitaneada por Alexandre, o Grande (334-323 a.C.). Entretanto, ao dominarem os povos, os gregos não aniquilaram as divindades dos dominados; antes, acrescentaram à realidade religiosa dos povos o seu panteão religioso. De acordo com Moyer Hubbard,

> O resultado foi a emergência de um contexto religioso pan-helênico que continuava a honrar o clássico panteão da Atenas antiga, mas sem excluir a multiplicidade de divindades regionais, mitologias locais e um amplo espectro de crenças e práticas entre os vários grupos étnicos que

> compunham a antiguidade helênica.[2]

Dentre as características principais da “religião” grega, podemos elencar alguns pontos importantes. Primeiramente, não se tratava de uma religião exclusivista, ou seja, a *práxis* ordinária era a adoração das diversas divindades (politeísmo). Decorrente do primeiro ponto, a religião grega não exigia dos seus adeptos uma conversão, como nos moldes do judaísmo. Assim, práticas ligadas ao proselitismo e à “evangelização” eram estranhas aos gregos. Também não havia ênfase moral e ética associada à práxis religiosa. A religião grega era entendida como o relacionamento entre os deuses e os seres humanos, com base na barganha de favores, benefícios materiais e temporais. O devoto, nas palavras de Reinke, “Não tinha relação pessoal com os deuses, não buscava comunhão com eles e não estava preocupado com questões da alma ou do pós-morte”.[3] Por fim, não havia qualquer literatura normativa, tal qual a Torá era para os judeus ou o Novo Testamento para os cristãos. A literatura era basicamente a compilação de mitos transmitidos desde os tempos mais antigos, sem pretensão alguma de ser algo revelado pelos deuses. Portanto, podemos afirmar que o mundo religioso helênico era muito diferente daquele vivido pelos judeus e, posteriormente, pelos cristãos.

Há um intenso debate dentro dos círculos acadêmicos quanto à gênese daquilo que genericamente poderíamos classificar como uma religião grega. Baseados em evidências encontradas nos épicos, como os escritos de Homero (*Ilíada* e *Odisseia*, século VIII a.C.), temos indicações de que a mitologia grega das eras posteriores já era aceita como parte do mundo religioso séculos antes da era clássica. De acordo com Robert Graves,

> Um estudo da mitologia grega deve começar considerando que sistemas políticos e religiosos existiam na Europa antes da chegada dos invasores arianos do Norte e do Oriente distantes. Toda a Europa neolítica, a julgar pelos seus artefatos e mitos remanescentes, teve um sistema de ideias religiosas notavelmente homogêneo, baseado na adoração à Deusa-mãe, entijucada de diversas maneiras e conhecida também na Síria e na Líbia.[4]

Vários tipos de evidências arqueológicas também apontam para a existência de deuses que, ao contrário do conceito judaico-cristão de divindade, eram seres que tinham características muito próximas dos próprios

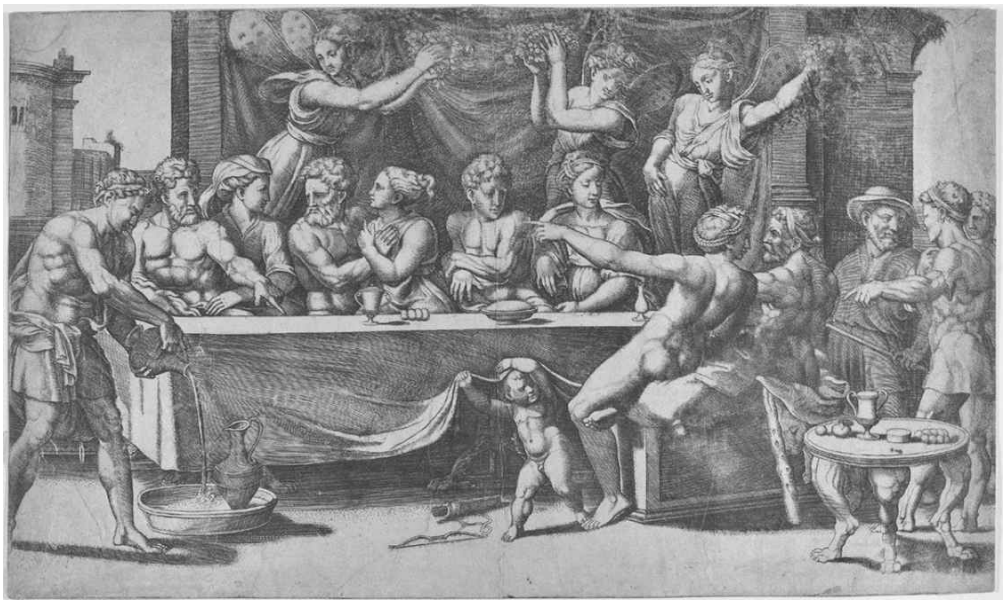
seres humanos. Por fim, Craig Blomberg também sustenta, com relação à gênese dos deuses gregos, que,

> A origem desses deuses e das aventuras mitológicas que os cercam são discutíveis. Provavelmente foram a consequência natural do animismo ou espiritismo primitivo nos quais objetos e forças da natureza eram divinizados e adorados. Mais tarde, os deuses foram vistos como seres distintos, descritos em categorias antropomórficas (como seres humanos) e morando no ponto mais alto das montanhas gregas.[5]

Então, como era o mundo dos deuses gregos? Os gregos não eram diferentes dos povos do AOP, que tinham um relacionamento intenso com as divindades. Para eles, os deuses faziam parte de todos os aspectos e elementos da vida. Aliás, "o mundo era cheio de deuses".[6] Não havia um lugar no cosmos dentro do qual não houvesse a atuação de uma determinada divindade. Isso pressupõe que os gregos tinham à sua disposição uma miríade de deuses, a começar por aqueles mais "famosos" e "poderosos" até chegar aos deuses familiares (culto aos ancestrais).

Os deuses eram classificados basicamente de quatro maneiras, com uma relação hierárquica entre essas categorizações.

O primeiro grupo era composto pelos *deuses do Olimpo* ou olímpicos.[7] De acordo com Hubbard, "O panteão tradicional de Atenas era considerado o supremo conselho de divindades que eram adoradas de uma forma ou outra por meio do mundo influenciado pelos gregos".[8] De acordo com a literatura clássica, esses deuses residiam sobre o monte Olimpo. Entretanto, em outras evidências epigráficas, eles também são retratados como habitando nos templos dedicados a eles. Os doze principais deuses do Olimpo eram Zeus e Hera, a partir dos quais nascem os demais: Atena, Apolo, Ártemis, Posseidon, Afrodite, Hermes, Ares, Deméter, Dionísio e Hefesto.[9] Outro dado importante: os deuses gregos são eternos, mas não autoexistentes. Eles vieram a existir em um dado momento histórico e permaneciam eternamente com certa idade para todo o sempre.[10]



Os deuses olímpicos no casamento de Cupido e Psiquê. Gravação de Master of the Die (século XVI). The Metropolitan Museum of Art, Nova York, EUA (© Metropolitan Museum of Art).

PRINCIPAIS DEUSES PAN-HELÊNICOS	
Afrodite	deusa da beleza, amor sexual e fertilidade
Apolo	deus da música, profecia, cura e tiro com arco
Ares	deus da guerra
Ártemis	deusa da fertilidade, do deserto e da caça
Asclépio	deus da cura
Atena	padroeira de Atenas; deusa da sabedoria, artes, guerra e ajudadora dos heróis
Deméter	deusa dos grãos
Dionísio	deus do vinho, alegria e natureza
Eros	deus do amor
Hades	deus do submundo e dos mortos
Hecate	deusa do submundo e da feitiçaria
Hefesto	deus do fogo, ferreiro dos deuses; desfigurado e banido do Olimpo
Hera	deusa do casamento, mulher de Zeus
Hermes	mensageiro dos deuses, ajudador dos viajantes e dos mercadores
Hestia	deusa do coração e do lar
Perséfone	filha de Zeus com Deméter; rainha do submundo, associada à primavera a aos frutos dos campos
Posseidon	deus do mar e dos terremotos
Uranus	deus do céu; pai dos titãs
Zeus	governante dos deuses

A próxima categoria é a dos *deuses regionais*. Embora não tenham a mesma representatividade dos deuses do Olimpo, eles estão associados às cidades e regiões em que exercem os seus domínios e zelam pelos seus adoradores. Um exemplo desse tipo de divindade encontra-se em Atos 16:16-19. Ao chegar à cidade de Filipos, o apóstolo Paulo é incomodado por uma garota possessa de um espírito de adivinhação:

> Essa moça seguia a Paulo e a nós, gritando: "Estes homens são servos *do Deus Altíssimo* [τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, *tou theou hypsistou*] e lhes anunciam o caminho da salvação". Ela continuou fazendo isso por muitos dias. Finalmente, Paulo ficou indignado, voltou-se e disse ao espírito: "Em nome de Jesus Cristo eu lhe ordeno que saia dela!". No mesmo instante o espírito a deixou (vs.17,18).

Embora à primeira vista pareça que a garota esteja se referindo ao Deus dos judeus,[11] a garota endemoninhada, na verdade, estava se referindo a uma divindade local chamada *Theos Hypsistos*[12] (θεὸς ὑψιστός).[13]

Os *heróis* compõem a terceira categoria de divindades. Eles são uma espécie de semideuses que eram tidos praticamente como deuses no período helenístico.[14] Na Grécia Antiga, os heróis eram seres mortais dotados de habilidades e poderes excepcionais, e, a partir da sua morte, tornaram-se seres imortais. Um dos exemplos mais famosos é Hércules, que, depois de completar seus doze trabalhos, foi recebido pelos deuses no Olimpo.[15]

A quarta e última categoria de seres espirituais, chamada de *daimon* (δαίμων), eram os demônios. Diferente da ideia neotestamentária de entes espirituais malignos associados à Satanás, os demônios gregos eram espíritos (*genius*) relacionados a vários tipos de pessoas, deuses ou circunstâncias. Existiam os demônios bons (εὐδαίμων, *eudaimon*) e também os demônios da maldade (κακοδαίμων, *kakodaimon*). A lista de demônios é muito mais extensa que as dos deuses e semideuses.

Como não poderia deixar de ser, os templos eram os principais lugares associados aos deuses. De forma análoga à cosmovisão do AOP, os templos eram tidos como local de habitação dos deuses e o sítio para o recebimento de oráculos e a performance de rituais em honra a esses seres. Nas palavras de Hubbard, "Os templos se constituíram como a mais notável expressão física da religião na antiguidade".[16] Os templos ficavam localizados geralmente no centro das cidades, independente do seu tamanho, sendo o

lugar mais importante dos gregos em termos públicos e religiosos. Em centros urbanos mais povoados, como Atenas, Corinto e Éfeso, a profusão de deuses estava relacionada proporcionalmente à grande quantidade de templos, santuários e altares dedicados a eles. Os sacrifícios performados dentro dos templos, de acordo com Hubbard, tinham quatro funções básicas: 1) honrar os deuses (especialmente durante as festas em homenagem a eles); 2) agradecer aos deuses por algum tipo de bênção material; 3) aplacar a ira dos deuses e agradar-lhes com a finalidade de receber algum benefício material em troca; e, 4) pedir algum tipo de favor.[17]

Paralelamente aos ritos sacrificiais, os gregos realizavam votos solenes aos deuses em seus templos. Os votos eram muitas vezes mais baratos do que a performance de um sacrifício animal e era uma prática cotidiana de todos os cidadãos gregos. Diversas coisas poderiam ser oferecidas como voto, inclusive, para aqueles que desejavam alguma cura física, partes do corpo afetadas pela enfermidade feitas de barro e argila. Sacerdotes, sacerdotisas e servos cuidavam do templo. Além da administração dos sacrifícios e a mediação oracular, era costume que prostitutos e prostitutas cultuais praticassem sexo com os devotos nos recintos do templo como forma de mediação de revelação das divindades.

Muito embora os romanos tenham prevalecido sobre os gregos, eles preservaram o básico da mitologia e do seu sistema religioso, adequando-o às suas necessidades e realidade. De acordo com Gundry, “As divindades romanas vieram a ser identificadas com os deuses gregos (Júpiter com Zeus, Vênus com Afrodite, e assim por diante). Os romanos também adicionaram características, como um sacerdócio em que o próprio imperador atuava como *pontifex maximus* (sumo sacerdote).”[18] Sobre o panteão romano, Hurtado afirma:

> O panteão tradicional romano de divindades era presidido por Júpiter, que era frequentemente identificado com Zeus, o deus-chefe dentro do panteão tradicional grego. Mas, em acréscimo a esse deus, no tempo do cristianismo primitivo, os romanos adotaram uma série de outros deuses originados das mais variadas partes do Império.[19]

À semelhança da concepção religiosa dos gregos, os romanos também incluíam seu relacionamento com os deuses em todos os aspectos da vida. De acordo com Hurtado, “Todas as atividades comuns, como dar à luz, comer,

viajar, encontrar-se com pessoas" estavam relacionadas cada qual com um deus. E essa é a causa para que a ideia de uma exclusividade divina fosse rechaçada pelos romanos: você naturalmente poderia recorrer a vários deuses, apropriados para cada ocasião, pois todos os deuses estavam relacionados com as mais diversas atividades da existência não somente da humanidade, mas também de todo universo. "Então, as pessoas no período romano geralmente não encontravam nenhum problema em participar da adoração de vários e múltiplos deuses."[20]

A despeito de uma adequação da religião grega dentro do mundo romano, estes foram responsáveis por uma inovação estranha ao mundo grego: a divinização e adoração da figura do imperador. De acordo com Nicholas Perrin,

> Para o estudante moderno, o *status* divino do imperador deve, talvez, permanecer ambíguo. Uma conclusão precisa aqui é exacerbada quando impomos uma estrutura ocidental moderna que tende a definir a divindade em termos ontológicos, termos estes que eram estranhos aos devotos de César Augusto do primeiro século. Os antigos romanos certamente distinguiam os mortais dos deuses, mas a fronteira entre as duas categorias era mais fluida do que a nossa.[21]

As grandes conquistas militares e a dimensão global do poder dos governantes romanos foram canalizadas religiosamente na sua própria divinização. Júlio César (100-44 a.C.) foi deificado depois de sua morte em 27 a.C., aclamado como deus por Augusto. Otávio César Augusto (63 a.C.-14 d.C.), sobrinho de Júlio César, por sua vez, foi divinizado após a sua morte por Tibério César (42 a.C.-37 a.C.). O primeiro imperador que atribuiu a si mesmo o posto divino foi Caio César, o Calígula (12-41). Tal ato foi anulado pelo senado romano após a sua morte. Imperadores posteriores, como Nero (37-68) e Domiciano (51-96) também se aventuraram nessa seara. Aos judeus não era imposta a obrigação de adorar os imperadores, uma vez que o judaísmo era considerado *religio licita*. Entretanto, os cristãos, particularmente no período após Atos, sofreram perseguições sistemáticas por causa da recusa a adorar a figura do imperador. De acordo com Gundry, "Domiciano (81-96) foi o primeiro a tomar providências sérias e generalizadas para forçar a adoração de sua pessoa. A recusa dos cristãos em participarem [...] provocou uma perseguição, que foi crescendo em

intensidade”.[22]

EXPRESSÕES RELIGIOSAS INDIVIDUAIS

Os aspectos religiosos abordados anteriormente têm relação com um ou mais tipos de religião de caráter institucionalizado e de maior espectro na sociedade greco-romana. Entretanto, de maneira paralela ao culto do panteão oficial, os gregos, e também os romanos, tinham uma atividade religiosa de âmbito mais particular, familiar e restrita. Essas práticas estavam intrinsecamente relacionadas com o dia a dia das pessoas, ou seja, questões ligadas ao que deveriam fazer, que decisões deveriam tomar etc. As formas mais usuais para tais práticas individuais eram os oráculos e a adivinhação, a astrologia e a magia.

A começar pela adivinhação, os gregos interessavam-se nos eventos futuros, à semelhança dos povos do AOP. Por exemplo, a interpretação dos sonhos era usual, uma vez que estes eram os meios mais usuais de adivinhação do futuro. Essa prática está atestada desde os primeiros épicos gregos, como a *Ilíada* de Homero, na qual Aquiles é exortado com relação ao poder dos deuses de revelar o futuro por meio dos sonhos: “os sonhos vêm de Zeus”.[23]

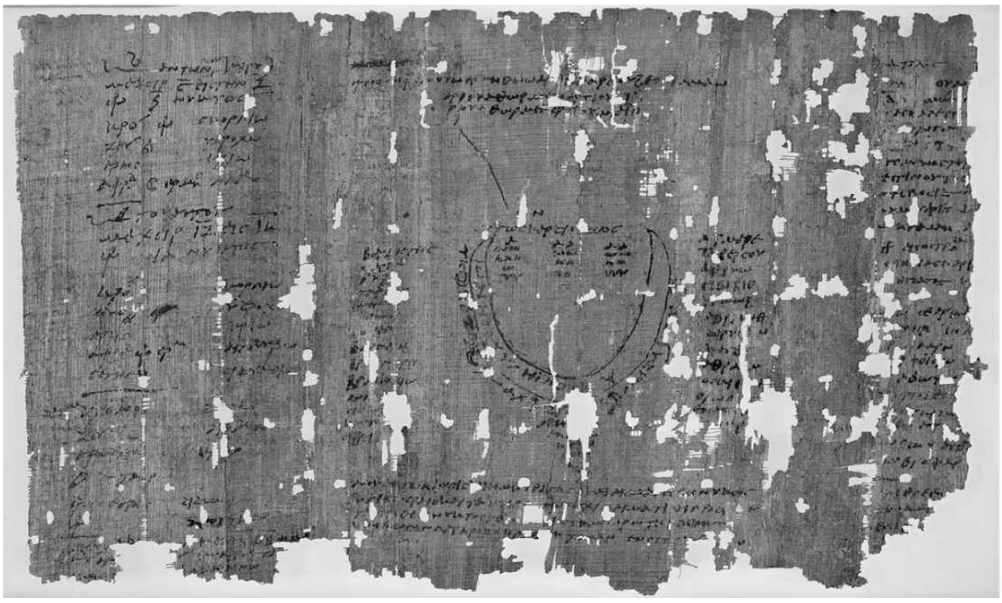
O conhecimento do futuro era essencial para que as pessoas pudessem se preparar e estabelecer planos para a sua vida. Dentro do mundo grego, os maiores centros de adivinhação ficavam na cidade de Delfos (em honra ao deus Apolo), Dodona (em honra a Zeus e Dione), Epidauro (em honra ao deus Asclépio) e Corinto (em honra a Apolo).[24] Geralmente, as pessoas se encaminhavam para esses centros (ou templos) e recebiam os oráculos por meio de adivinhação, mediados por sacerdotes ou pessoas relacionadas com o serviço aos deuses. Tais agentes oraculares transmitiam as “diretrizes divinas” por meio de pagamento de propina. As questões básicas estavam sempre relacionadas com o dia a dia das pessoas. Por exemplo, se um grego estivesse para tomar uma decisão, desde vender sua produção até vencer ou não uma batalha, os oráculos dos deuses eram consultados. Essa dependência dos oráculos do futuro fez com que, em eras posteriores do helenismo, adivinhos ocupassem até os mercados das cidades para oferecer esse tipo de serviço às pessoas.[25]

Uma série de outras práticas religiosas dos gregos podem ser amplamente

classificadas como atividades supersticiosas ou de magia.[26] Essas práticas baseavam-se na possibilidade de manipular os acontecimentos da vida por meio de atitudes ou rituais, influenciando o mundo dos deuses e semideuses.[27] De acordo com Hubbard, a crença de que os poderes sobrenaturais poderiam ser convocados para auxiliar os mortais possibilitou o nascimento de uma indústria prolífica na produção de utensílios de encantamento, talismãs e amuletos, que eram comercializados de forma livre, de maneira a incentivar a prática da superstição e da magia diretamente pelo próprio povo, sem a mediação dos agentes relacionados aos templos do panteão oficial.[28]

É interessante notar que o Novo Testamento faz questão de explicitar a prática da superstição e da magia como parte do mundo mediterrâneo na época de Jesus e dos apóstolos. O livro de Atos, por exemplo, apresenta-nos Simão, o mago (8:9-25), Barjesus (13:4-12), a jovem possessa de um espírito adivinhador (16:16-18), os exorcistas em Éfeso (19:13-16) e a queima de livros relacionados à magia (19:18-20).

Há também evidências externas das práticas mágicas dos gregos. São os chamados “Papiros Mágicos Gregos” (PMG), um conjunto de papiros escritos no intervalo do século II a.C. ao século V d.C. que reúne as práticas mágicas, muitas vezes sincréticas, não apenas relacionadas com os gregos, mas também com mesopotâmicos, egípcios, romanos, cristãos e judeus.[29]



Papiro contendo horóscopos, uma maldição e palavras mágicas (Papyrus

Leid.Pap.Inst. Warren 21 verso, século III a.C.). Universidade de Leiden, Leiden, Países Baixos (© Universiteit Leiden).

Os romanos também herdaram as práticas supersticiosas e mágicas dos gregos, acrescentando elementos de sincretismo com as suas práticas religiosas peculiares. De acordo com Gundry,

> O emprego de fórmulas mágicas, consulta de horóscopos e oráculos, augúrios ou predições sobre o futuro mediante a observação do voo dos pássaros, os movimentos do azeite sobre a água, as circunvoluções do fígado e a contratação de exorcistas profissionais (peritos na arte de expulsar demônios) — todas essas práticas supersticiosas, além de muitas outras, faziam parte da vida diária.[30]

RELIGIÕES DE MISTÉRIO

A era helenística produziu uma grande efervescência religiosa. Para além das antigas tradições religiosas e mitológicas relacionadas com as práticas mais gerais e oficiais, os gregos, e posteriormente os romanos, desenvolveram uma série de outras práticas religiosas que comumente classificamos como *religiões de mistério*. De acordo com Blomberg, "Tal denominação abrange uma ampla variedade de organizações secretas ou cultos muitas vezes sem relação entre si".[31] Entretanto, a despeito dessa pluralidade de práticas, algumas características podem ser enumeradas:

> Eles procuravam levar o iniciado a uma comunhão com o deus (ou deusa) adorado no culto. Em geral prometiam uma vida consciente, eterna, em união com os deuses, o que outras alternativas religiosas não faziam. Elas ofereciam igualdade numa sociedade por demais estratificada, que determinava rigidamente o lugar do indivíduo nas várias esferas da vida. À noite, numa floresta, senador e escravo podiam adorar juntos como iguais espirituais, embora durante o dia um mandasse em outro. Além disso, tais cultos ofereciam esperança para as peregrinações através da vida, num mundo acossado por muitos terrores aparentemente arbitrários, pois, seus deuses, não eram restritos a um local, pois eles próprios tinham empreendido jornadas através do mundo.[32]

Ainda sobre as características dessas religiões de mistério, Gundry diz que esses cultos místicos prometiam purificação e imortalidade, e, muitas vezes,

giravam em torno de mitos sobre uma deusa cujo amante ou filho havia sido arrebatado dela, geralmente por meio da morte, para depois ser restaurado. Esses mistérios também envolviam ritos secretos de iniciação e outras cerimônias, como purificações cerimoniais, aspersão de sangue, refeições sacramentais, intoxicação, frenesi emocional e uma impressionante pompa, por meio dos quais os devotos entrariam em união mística com os deuses.[33]

Um importante movimento religioso secreto que aflorou no mundo helênico, no mesmo período do aparecimento do cristianismo, foi o *gnosticismo*. A ideia central era baseada do dualismo proposto por Platão, segundo o qual o mundo das ideias se contrapõe ao mundo material, ou seja, o mundo material é inerentemente mal, ao passo que o mundo das ideias, ou seja, a gnose, era algo bom. Dentro dessa estrutura simples de pensamento, duas correntes se estabeleceram dentro do gnosticismo. A primeira corrente de pensamento é chamada de *ascetismo*, a separação de tudo que fosse relacionado com a matéria. A segunda, movimenta-se em sentido contrário: o *hedonismo*, que pregava a entrega às paixões do mundo físico, uma vez que não se podia atingir esse tal estado ideal de gnose.

Sendo o corpo físico considerado essencialmente mal, a única salvação possível é a alma libertar-se das amarras e da jaula do corpo, sendo essa libertação possível quando um indivíduo alcança a *gnosis* (γνῶσις), isto é, o conhecimento, por meio de uma revelação secreta, dada apenas pelos membros da comunidade.[34] Nesse sentido, o gnosticismo vê como uma aberração o conceito cristão de ressurreição do corpo.

Até meados do século XX, as principais ideias do gnosticismo nos foram transmitidas de maneira indireta e secundária, principalmente pelos grandes apologistas e pensadores dos primeiros séculos da era cristã. Entretanto, a descoberta de um grupo de documentos no Egito veio a confirmar os testemunhos antigos a respeito do caráter e das características desse movimento religioso. A chamada Biblioteca de Nag Hammadi é composta de vários documentos gnósticos, muitos deles escritos e apreciados por comunidades cristãs no norte da África. Dentro desses documentos, encontramos vários evangelhos apócrifos que nos narram uma história de Jesus com contornos essencialmente gnósticos (Evangelho de Tomé, Evangelho de Judas etc.). [35, 36]

Há uma discussão entre os estudiosos do Novo Testamento sobre a influência do movimento gnóstico nos tempos apostólicos. A maioria

concorda que o gnosticismo (ou o docetismo) não chegou a sua forma mais institucionalizada e normativa dentro do mundo do Novo Testamento. De acordo com Blomberg:

> A maioria dos estudiosos, portanto, usa termos como proto-gnosticismo ou "gnosticismo incipiente" para falar de várias ideias de tipo gnóstico que se desenvolveram ao longo do século I. Reservando-se o "gnosticismo" propriamente dito para as escolas dos mestres do século II, como Basílides e Valentino, e talvez o mestre efésio do final do século I, Cerinto, cujos falsos ensinos podem ter precipitado a redação de 1João.[37]

O CRISTIANISMO É DIFERENTE EM QUÊ?

Politeísmo

Qualquer pretensão a uma exclusividade de um deus em detrimento do outro era tido como um ato bizarro. Era justamente essa "pretensão" que o judaísmo e, posteriormente, o cristianismo, demonstravam em relação à cosmovisão religiosa greco-romana. A questão da distinção do politeísmo greco-romano em relação ao monoteísmo judaico-cristão não era apenas em relação à quantidade de deuses; a diferença de cosmovisão entre essas duas esferas está relacionada também ao tipo de relacionamento que se mantinha com a divindade. Todas as áreas da vida estavam intrinsecamente relacionadas com os deuses.

Ídolos

Diante dessa prática normal de veneração dos romanos em relação aos seus deuses, os cristãos tinham atitudes diferentes. Eles eram expressamente ensinados a evitar todos os tipos de reuniões religiosas pagãs.[38] Os cristãos, semelhantes aos judeus, recusavam-se terminantemente a prestar qualquer tipo de reverência aos ídolos. Não podemos esquecer que os romanos eram idólatras, como os demais povos do mundo mediterrâneo. No aspecto privado, os romanos tinham os deuses dos seus ancestrais que eram tidos como os mais próximos e auxiliadores de tudo no que tange à vida familiar.

Para além da recusa, estava implícita a ideia de que os ídolos eram divindades falsas em relação ao Deus de Israel e seu ungido, o Cristo. Uma vez mais, a iconoclastia aliada à rejeição da prática gerou um grande sentimento de repulsa dos romanos para com os cristãos.[39] Essa atitude dos

cristãos está muito bem relatada no primeiro documento neotestamentário, escrito aproximadamente em 50, 1Tessalonissences 1:9-10, que diz: “porque eles mesmos anunciam de nós qual a entrada que tivemos entre vós, *e como vos convertestes dos ídolos a Deus*, para servirdes ao Deus vivo e verdadeiro, e esperardes dos céus a seu Filho, a quem ele ressuscitou dentre os mortos, a saber, Jesus, que nos livra da ira vindoura (AR-IBB). Além da recusa de adorar os ídolos, os cristãos também se apartaram de tudo o que se relacionava com a celebração às divindades pagãs, como questões alimentares e de trato social. Esse fato está também bem atestado, por exemplo, no extenso ensino sobre a questão dos alimentos oferecidos aos ídolos (cf. 1Coríntios 8-10).

Ethos

Aos olhos dos romanos, já era algo extremamente estranho ter que aceitar as práticas relacionadas ao *ethos* judaico, como sua insistência no monoteísmo e as práticas decorrentes dessa crença. Mas, com o surgimento e o crescimento do movimento cristão, parece que a autossegregação atingiu níveis insuportáveis por parte da sociedade romana, pois, além de os cristãos apartarem-se de todos os costumes religiosos ancestrais, eles se diziam detentores de outro *ethos*, cujo elemento visível era a igreja, e subservientes a um rei superior a César, Jesus de Nazaré. Em termos práticos, a decisão dos cristãos pela autossegregação foi considerada um ato hostil em relação à sociedade romana, e um ato subversivo que tinha como objetivo, de acordo com os romanos, virar de “pernas para o ar” a ordem social e política.

Considerando ainda os judeus, as suas práticas eram consideradas estranhas, mas eram toleradas, dado seu *ethos* diferenciado dos romanos. Afinal, pensariam os romanos: “Os judeus vivem assim por serem judeus”. Os prosélitos, ou seja, os gentios convertidos, não eram obrigados a se circuncidarem e virarem judeus. O grande abalo vindo com o advento do cristianismo é que o movimento de Jesus não estava interessado na alteração do *ethos* nacional dos seus adeptos.

Isso leva à conclusão de que os cristãos romanos ainda eram romanos e, como tal, empreendiam a aventura de abandonar todos os costumes ancestrais e tradicionais, ou seja, em linhas gerais, toda a cosmovisão greco-romana reinante, para adotar a cosmovisão cristã. É claro que, aos olhos dos seus irmãos cristãos, a grande barreira do *ethos* havia sido superada com o evento-

Cristo (cf. Gálatas 3:28); porém, aos olhos dos compatriotas romanos, era não somente incompreensível, mas também inaceitável, que os convertidos ao cristianismo abandonassem todas as suas práticas tão caras a essa sociedade e, por consequência, toda a sua cosmovisão.

Dado a essa atitude drástica dos cristãos em relação aos deuses que outrora eles serviam, os romanos passaram a chamá-los de "ateus". Quando lemos, por exemplo, o relato do martírio de Policarpo de Esmirna, em cerca de 155, a turba enfurecida com os cristãos gritou: "Fora com os ateus!".[40] O ateísmo, na cosmovisão romana, não era a negação da existência de deus ou dos deuses, conforme nós definimos hoje em dia; pelo contrário, ateísmo significava uma "atitude seriamente irreverente contra os deuses".[41]

O DEUS DOS CRISTÃOS

A distinção entre a *microcosmovisão* cristã e a *macrocosmovisão* greco-romana não se restringe apenas às diferenças nas práticas religiosas. Os romanos eram relativamente tolerantes em relação às demais "tradições religiosas" que não eram rigorosamente greco-romanas. Essa distinção prática dos cristãos assume um aspecto relevante dentro da comparação das duas cosmovisões na questão: "quem é o Deus dos cristãos?". Segundo Hurtado, a ausência de imagens dentro do judaísmo e também do cristianismo aponta diretamente para a ideia de que o Deus dessas duas tradições é um ser transcendente. Paulo define a transcendência divina nos seguintes termos: "a qual Deus fará se cumprir no seu devido tempo. Ele é o bendito e único Soberano, o Rei dos reis e Senhor dos senhores, o único que é imortal e habita em luz inacessível, a quem ninguém viu nem pode ver. A ele sejam honra e poder para sempre. Amém" (1Timóteo 6:15,16).

Entretanto, a tradição clássica admite a existência de um ser transcendente. A grande distinção cristã em relação à cosmovisão greco-romana no que tange a essa transcendência divina é a possibilidade de o ser humano ter um contato direto com esse ser, algo impensável dentro da tradição filosófica grega. O conhecimento desse ser transcendente é sempre mediado, por exemplo, pelos filósofos, nunca direto. Então, você pode perceber que, quando os cristãos disseram aos gentios que eles podiam orar diretamente a Deus, ter comunhão com Cristo por meio da Eucaristia e crer no retorno físico de Jesus, isso lhes soou como um *nonsense*.

Outra ideia “inovadora” é a de que esse ser transcendente tenha criado todo o universo de uma forma perfeita e perfeitamente adequada à sua perfeita vontade. Sendo assim, o ser transcendente tem um plano redentivo para a situação caótica do mundo e particularmente da humanidade. Essa ideia se contrapõe diretamente à cosmovisão greco-romana, na qual “não havia nenhum senso de pecado”[42] e, consequentemente, nenhuma necessidade de salvação.

Jesus Cristo

Talvez, o elemento mais distinto do cristianismo está na relação desse Deus transcendente com um novo elemento em relação ao judaísmo, a saber, Jesus Cristo. Paulo, em 1Coríntios 8:5,6, diz: “Pois, mesmo que haja os chamados deuses, quer no céu, quer na terra (como de fato há muitos ‘deuses’ e muitos ‘senhores’), para nós, porém, há um único Deus, o Pai, de quem vêm todas as coisas e para quem vivemos; e um só Senhor, Jesus Cristo, por meio de quem vieram todas as coisas e por meio de quem vivemos”. A *macrocosmovisão* greco-romana é diretamente confrontada com esse versículo. Traduzindo o texto de forma simples, Paulo diz aos seus leitores que ainda que os gentios digam que exista uma miríade de deuses, para nós cristãos há apenas um Deus e um só Senhor, Jesus. Os pontos importantes podem ser resumidos da seguinte forma: 1) Deus é único: “Há um único Deus, o Pai, de quem vêm todas as coisas e para quem vivemos” (paralelo com o שמע ישראל, *šᵉmaʿ yiśrāʾēl*, Deuteronômio 6:4-9);[43] 2) Há um só Senhor, que não é César, mas sim Jesus: “um só Senhor, Jesus Cristo” (uso o substantivo κύριος, *kyrios*); e 3) O poder do senhor César versus o poder do Senhor Jesus: “por meio de quem vieram todas as coisas e por meio de quem vivemos”.

Anteriormente, exploramos um pouco diferentes visões de mundo, a saber, o monoteísmo judaico-cristão e o politeísmo greco-romano. Agora, chegamos à parte mais sensível da distinção entre as duas cosmovisões: Jesus Cristo. O ato de chamar Jesus de Senhor questiona a visão de que o imperador romano era o verdadeiro rei e senhor sobre todas as coisas.[44]

Se Cristo é o Senhor, ele é o rei de qual tipo de reino? Em outras palavras, em que o reino de Jesus difere do reino dos homens, mais especificamente do Império Romano? O discurso de Jesus diante Pilatos que, de acordo com João 18:36, era o representante de Roma, é claro: “O meu Reino não é deste

mundo. Se fosse, os meus servos lutariam para impedir que os judeus me prendessem. Mas agora o meu Reino não é daqui". Jesus apresenta a defesa do seu Reino de forma a suplantar todo e qualquer conceito de poder existente. Não podemos nos esquecer de que a *pax romana* era uma condição de domínio sustentada à força por meio do poderio militar. Jesus se coloca contra uma dimensão de poder que não é deste mundo, ou seja, o reino de Satanás, que, por associação, pode ser comparado ao Império Romano. Em outras palavras, segundo McKnight e Modica, o propósito do Reino de Deus não é substituir o Império Romano, mas sim suplantar o Reino de Satanás.[45]

CONCLUSÃO

A *microcosmovisão* cristã, que permaneceu merecendo o prefixo *micro* nos seus primeiros dois séculos de existência, contrapôs-se radicalmente à *macrocosmovisão* greco-romana. O que levou um movimento nascido na periferia do Império Romano a alcançar o coração desse Império em um intervalo de um século só pode ser explicado pela ação direta do Espírito Santo. Entretanto, essa expansão foi um acontecimento histórico distinto de todas as expansões religiosas que tivemos a partir de então. A guerra que foi travada entre o cristianismo e o paganismo greco-romano foi basicamente no campo da cosmovisão.

O cristianismo foi distinto, especialmente, pela inclusão programática de Jesus como elemento central dentro de sua religião e de suas práticas. O evangelho pregado dentro do coração da Grécia, Atenas, pareceu uma ideia bizarra e fora de qualquer sentido num primeiro momento. O discurso de Paulo em Atenas, gerador de intensa discussão entre estoicos e epicureus, produziu comentários hostis e debochados: "o que está tentando dizer esse tagarela?" (At 17:18). Já na exposição sobre o Deus dos judeus que havia enviado seu Filho para morrer, os gregos ficaram ainda mais confusos, uma vez que a ideia da ressurreição era inconcebível na mentalidade deles. É justamente nesse sentido que Lucas comenta: "quando ouviram sobre a ressurreição dos mortos, alguns deles zombaram, e outros disseram: 'A esse respeito nós o ouviremos amanhã'" (At 17:32). Por fim, dirigindo-se à própria igreja instalada na província grega, Paulo afirma: "Pois a mensagem da cruz é loucura para os que estão perecendo [...] os gregos procuram sabedoria; nós, porém, pregamos a Cristo crucificado, o qual, de fato, é [...]

loucura para os gentios” (1Coríntios 1:18,22,23).

O Novo Testamento apresenta a mensagem de Cristo e dos apóstolos como algo completamente diferente em relação ao mundo religioso dos gregos. Da mesma forma que a religião dos hebreus se colocava em contraposição a toda forma de pensar e viver do AOP, essa escritura dos cristãos, o Novo Testamento, herda essa peculiaridade e a aplica para o seu contexto. O avanço do cristianismo nos séculos posteriores vai demonstrar que a alternativa oferecida pelo evangelho, a *microcosmovisão*, superou e substituiu em grande medida a *macrocosmovisão* grega até então reinante.

---

1 Para uma análise mais detalhada sobre os gregos, ver REINKE, André. *Os outros da Bíblia*, capítulos 6 e 7.

2 HUBBARD, M. V. “Greek religion” em GREEN, J. B. e MCDONALD, L. M. (eds.). *The World of the New Testament*, p. 105.

3 REINKE, André. *Os outros da Bíblia*, p. 233.

4 GRAVES, Robert. *Os mitos gregos*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018, p. 27-28.

5 BLOMBERG, Craig L. *Introdução aos Evangelhos*, p. 46.

6 HOPKINS, Keith. *A World Full of Gods: Pagans, Jews, and Christians in the Roman Empire.* Londres: Weiden-feld & Nicolson, 1999 em HURTADO, Larry W. *Destroyer of the Gods*, p. 44.

7 Sobre a teogonia de alguns deuses olímpicos, ver GUNDRY, R. H. *Panorama do Novo Testamento*, p. 76.

8 HUBBARD, M. V. “Greek religion”, p. 107.

9 Os doze deuses romanos correspondentes eram, respectivamente, Júpiter, Juno, Minerva, Febo, Diana, Netuno, Vênus, Mercúrio, Marte, Ceres, Baco e Vulcano.

10 Adaptado de HUBBARD, M. V. “Greek religion”, p. 109.

11 As 28 ocorrências da expressão *El Elyon* (אל עליון) na Bíblia Hebraica são traduzidas pela Septuaginta como ὁ Θεός ὁ ὕψιστος (*ho Theos ho hypsistos* e variações). É por isso que o uso da expressão “Deus Altíssimo” na narrativa de Atos 16:17,18 dá margens para duvidar se, de fato, a garota está ou não se referindo ao Deus de Israel.

12 Algumas inscrições se referem a *Zeus Hypsistos*.

13 De acordo com Craig Keener, a expressão θεὸς ὑψιστός é ambígua no texto, podendo se referir ao Deus dos judeus e também à divindade local. “Textos de magia mostram que os pagãos respeitavam esse Deus supremo, muitas vezes associado ao Deus dos judeus, considerando-o a divindade mais poderosa” (KEENER, Craig. *Comentário histórico-cultural da Bíblia: Novo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2017, p. 442).

14 HUBBARD, M. V. “Greek religion”, p. 110.

15 BURKERT, Walter. *Greek Religion.* Harvard: Harvard University Press, 1985.

16 HUBBARD, M. V. “Greek religion”, p. 111.

17 Ibidem, p. 112.

18 GUNDRY, R. H. *Panorama do Novo Testamento*, p. 38.

19 HURTADO, Larry W. *Destroyer of the Gods*, p. 45.

20 Ibidem, p. 47.

21 PERRIN, Nicholas. “The Imperial Cult” em GREEN, J. B. e MCDONALD, L. M. (eds.). *The World of the New Testament*, p. 131.

22 GUNDRY, R. H. *Panorama do Novo Testamento*, p. 78.
23 HOMERO, *Ilíada* 1:63 (LCL).
24 καὶ γάρ τ᾽ ὄναρ ἐκ Διός ἐστιν, *kai gar t'onar ek Dios estin*. Ver HUBBARD, M. V. "Greek religion", p. 117.
25 HUBBARD, M. V. "Greek religion", p. 118.
26 Ibidem, p. 119.
27 BLOMBERG, Craig L. *Introdução aos Evangelhos*, p. 52.
28 HUBBARD, M. V. "Greek religion", p. 119.
29 A íntegra dos textos que compõem os PMGs estão disponíveis para consulta no *Thesaurus Linguae Graecae*. Blomberg cita uma porção interessante, na qual o Deus dos judeus e Jesus são invocados: "Grandioso deus que excede todo o poder, eu o invoco, IAO SABAOTH ADONAI EILOEIN SEBOEIN TALLAM CHUNAON... Abraão, Isaque e Jacó, CHATHATHICH ZEUPEIN NEPHYGOR... eu o invoco, grandioso deus, e por tu em todas as coisas, dê força divina e suprema a esta imagem e torne-a eficaz e poderosa contra todos [os oponentes], e seja capaz de devolver as almas, comover espíritos, subjugar oponentes legais, fortalecer amizades, produzir todos os [tipos] de lucros, trazer sonhos, dar profecias, causar paixões psicológicas e sofrimentos corporais e doenças paralisantes, e aperfeiçoar todos os encantos eróticos". Ver BLOMBERG, Craig L. *Introdução aos Evangelhos*, p. 53.
30 GUNDRY, R. H. *Panorama do Novo Testamento*, p. 79-80.
31 BLOMBERG, Craig L. *Introdução aos Evangelhos*, p. 51.
32 Ibidem.
33 GUNDRY, R. H. *Panorama do Novo Testamento*, p. 78.
34 BLOMBERG, Craig L. *Introdução aos Evangelhos*, p. 53.
35 Ver KIRSCHNER, Estevan, "Uma devocional no Evangelho de Judas: Respostas para três perguntas fundamentais sobre um estardalhaço não justificado". *Teologia Brasileir*a. Disponível em <teologiabrasileira.com.br/uma-devocional-no-evangelho-de-judas/>. Acesso em 15 de fevereiro de 2020.
36 Sobre os argumentos contra a aceitação canônica dos evangelhos apócrifos (gnósticos), ver NICODEMUS, Augustus N. "Por que não aceitamos os evangelhos apócrifos?". *Fides Reformata* 17-1 [2012]: 9-24.
37 BLOMBERG, Craig L. *Introdução aos Evangelhos*, p. 56.
38 Aliás, a própria palavra "pagão", além de se referir aos elementos estranhos às suas práticas religiosas, imprimia-lhes caráter negativo.
39 Hurtado ressalta que o uso pejorativo de εἴδωλον (*eidōlon*, "ídolo") não é atestado na literatura clássica, mas é um elemento em comum da literatura judaico-cristã. Ver HURTADO, Larry W. *Destroyer of the Gods*, p. 51.
40 GONZÁLES, Justo L. *A era dos mártires*. São Paulo: Vida Nova, 2003, p. 70.
41 HURTADO, Larry W. *Destroyer of the Gods*, p. 56-57.
42 NYSTROM, David. "We have no King But Caesar: Roman Imperial Ideology and the Imperial Cult" em MCKNIGHT, Scot e MODICA, Joseph B. (eds.). *Jesus is Lord and Caesar is Not: Evaluating Empire in New Testament Studies.* Downers Grove: IVP Press, 2013, p. 36.
43 Aqui, temos implícito, de acordo com Judith Diehl, uma crítica à adoração ao imperador, pois este era conhecido como o *pater patriae*, ou seja, era a essência da força e de uma sociedade centrada e dominada pela figura masculina. Ver DIEHL, Judith. "Anti-Imperial Rhetoric in the New Testament". *Currents in Biblical Research*, 10 [2011]: 44.
44 NYSTROM, David. "We have no King But Caesar", p. 36.
45 MCKNIGHT, Scot e MODICA, Joseph B. (eds.). *Jesus is Lord and Caesar is Not*, p. 211-214.

10. EVANGELHOS SINÓTICOS: UM PROBLEMA QUE É A SOLUÇÃO

É aqui onde as boas notícias
começam, as boas notícias de Jesus,
o Messias, filho de Deus.
Marcos 1:146

Sir Winston Churchill (1874-1965), primeiro-ministro do Reino Unido durante a Segunda Guerra Mundial, é uma das figuras históricas modernas que mais teve a vida revisitada por meio de biografias. Você, leitor, já deve ter se deparado com algumas delas. Ao ter contato com esse tipo material, sempre me questionei: será que todas as biografias narram a mesma história? O biógrafo que conseguisse descobrir uma faceta oculta daquele grande personagem, indo além das narrativas conhecidas e célebres de Churchill, certamente publicaria um *best-seller*. O que dizer, então, quando o assunto é a pessoa mais importante da humanidade? A que obras podemos recorrer para conhecê-lo melhor?

Estamos falando de Jesus Cristo. O problema é que, diferentemente de Churchill, um homem do século XX, Cristo viveu exatamente há vinte séculos, quando não havia qualquer tipo de registro sonoro ou visual que poderia ser uma fonte importante para reconstruir a narrativa de sua vida. Pelo contrário, o que temos são relatos de pessoas, testemunhas oculares, que foram condensados em quatro documentos que a Igreja reconheceu como canônicos em seus primeiros séculos de história. Essas obras ganharam o nome de "evangelhos" — do grego εὐαγγελίον (*euangelion*), que significa "boas notícias" — escritos por Mateus, Marcos, Lucas e João — se bem que só Marcos chama seu texto de evangelho e parece não se preocupar em definir aos seus ouvintes o que ele quis dizer com esse termo, provavelmente porque os leitores já sabiam do que se tratava.[47]

A escassez de informações sobre a pessoa de Jesus, principalmente relacionadas aos seus anos "ocultos" e não narrados nos evangelhos canônicos, despertou o interesse de muitas pessoas. Estudiosos,

principalmente a partir do século XVIII, movidos pelo racionalismo e pelo ceticismo em relação à Bíblia, tentaram reconstruir um Jesus histórico sem os contornos "míticos" dos evangelhos. Foi a tentativa de se distinguir o Cristo da fé do Jesus histórico. Vários filmes, como *Código Da Vinci*, baseado em um romance de Dan Brown, tentaram retratar um Jesus humano, e não divino. Será que haveria, então, uma diferenciação entre o Jesus tal qual apresentado pelos evangelhos do Jesus de Nazaré "real"? Será que os aspectos sobre-humanos de Cristo narrados com tantos detalhes por seus discípulos foram construções posteriores? São perguntas recorrentes, principalmente por meio de programas e documentários veiculados em vários canais de TV por assinatura. Afinal, é possível chegar a um conhecimento razoável de Jesus apenas por meio dos evangelhos de que dispomos em nosso cânon?

Se perguntássemos "Qual é a parte mais importante do Novo Testamento?", o que você responderia? Creio que, para alguns, essa pergunta fica um pouco difícil de responder, dado nosso pouco apreço a essa primeira parte do Novo Testamento, quase sempre ocultada na sombra das grandes cartas de Paulo. Entretanto, o cerne do Novo Testamento é a pessoa de Jesus, sua história — especialmente sua morte e ressurreição — e a implicação disso na vida de todos aqueles que, por causa dele, são chamados cristãos (cf. Atos 11:26). De acordo com Ben Witherington III,

> Uma das grandes preocupações do Novo Testamento é contar como a história de Jesus teve desfecho positivo, e isso ocorre tanto nas declarações de fé, nos fragmentos de hinos, nos resumos de sermões e em outras adaptações mais curtas da história, quanto na narrativa da história propriamente dita nos evangelhos. Em parte, isso se deve a duas coisas: (1) a morte de Jesus tinha de ser muito bem explicada para que ele pudesse continuar a ser uma figura admirada na antiguidade. (2) Como a natureza dos evangelhos é, assumidamente de *euangelion* — boas-novas —, era de suma importância contar o fim da história de Jesus, tendo em vista o modo horrível como ele morreu.[48]

O que Witherington aponta é que a história de Jesus narrada nos evangelhos não é a história de qualquer herói da humanidade. É a história do próprio Deus encarnado, o Messias de Israel. Sua vida estava em total conexão com tudo o que outrora fora revelado no Antigo Testamento. Os

evangelhos são a revelação máxima da vontade redentora de Deus para com seu povo e para com o cosmos. Essa história de Jesus foi escrita majoritariamente na língua franca da época, ou seja, o grego *koinē* e, consequentemente, de acordo com os padrões literários desse contexto dentro do qual os judeus estavam vivendo há séculos.[49]

Neste capítulo, entraremos no primeiro tema dessa terceira e última parte do livro. Sem a pretensão de esgotar o assunto, analisaremos os evangelhos sinóticos, os mais semelhantes entre si. Em primeiro lugar, definiremos o gênero literário em que todos os quatro evangelhos podem ser classificados. Em seguida, analisaremos o como e o porquê da redação dos evangelhos e as formas modernas de crítica (fonte e redação). Em seguida, nos deteremos nas semelhanças e diferenças entre os três sinóticos, algo conhecido como "o problema sinótico". Também, apresentaremos o Evangelho de João — semelhanças e diferenças — em comparação aos sinóticos. Por fim, concluiremos trazendo alguns *insights* sobre a importância dos evangelhos para os cristãos de ontem e de hoje.

EVANGELHO COMO GÊNERO LITERÁRIO

Biografias contam a história da vida de alguém. Sendo *bio-grafia*, (βιός, "vida" + γραφή, "escrito"), é razoável pensar que todas as informações importantes de uma pessoa estarão nela contida: informações sobre família, nascimento, infância, adolescência, formação educacional, profissional, vida familiar, vida profissional, feitos memoráveis, erros, ápice da vida, recolhimento e morte. E mais, não são todos que podem se dar ao luxo de ter uma biografia para si. Mesmo publicando uma, nem todas serão *best-seller*. Quando colocamos lado a lado os evangelhos e as biografias modernas, percebemos que são muito diferentes entre si. Em primeiro lugar, os evangelhos não narram todas as partes da vida de Cristo. Não são todos que contaram a história da natividade, por exemplo (Marcos se omite e João conta uma natividade bem diferente, localizando Jesus no começo de todas as coisas). Todos se detêm apenas nos três últimos anos de vida de Jesus. Os eventos, além disso, não estão ordenados em uma sequência cronológica e geográfica linear. A impressão é que os escritores foram escrevendo à medida que se lembravam dos fatos. Será essa a avaliação que poderíamos fazer dos evangelhos? Com certeza, olhar para os evangelhos como biografias

modernas é incorrer em um anacronismo grotesco. De acordo com Blomberg, "A honestidade histórica no mundo antigo não era definida pelo grau de precisão científica ou citação exata, as quais a nossa sociedade moderna valoriza".[50] Isso quer dizer que, para os evangelistas, o mais importante não era narrar todos os fatos concernentes à vida de Jesus; sua agenda é eminentemente teológica. Aos moldes da modernidade, classificaríamos as obras de Mateus, Marcos, Lucas e João como biografias muito mal editadas. Se é assim, como então podemos entender os evangelhos, e dentro de qual classificação literária poderíamos catalogá-los?

Antes, é preciso definir o que é *evangelho*. Essa palavra carrega consigo vários sentidos e, de acordo com o contexto, pode significar algo totalmente diferente daquilo que Marcos disse no prólogo de sua narrativa. Para muitos, *evangelho* se tornou sinônimo da própria Palavra de Deus, funcionando como metonímia. Outros associam essa palavra ao fenômeno religioso dos *evangélicos*. Mas o sentido usado por Marcos, que dá nome a esse gênero literário, vem de um contexto que não é cristão, tampouco judaico; na realidade, essa palavra está presente na literatura grega desde os grandes épicos de Homero, no período pré-clássico.[51] No princípio, significava recompensar um mensageiro. Posteriormente, foi sendo identificada à própria notícia, ou seja, à boa-nova.

Um importante achado arqueológico nos ajuda a compreender como a palavra εὐαγγελίον (*euangelion*) era usada no contexto romano. A *Inscrição do calendário de Priene*, descoberta em Priene por Adolf Deissmann,[52] uma antiga cidade grega hoje localizada na Turquia, traz um texto estabelecendo o nascimento de César Augusto (63 a.C.-14 d.C.) como o início das eras (por isso foi chamado de "calendário"). A parte mais relevante dessa inscrição diz:

> Pareceu bom aos gregos da Ásia, na opinião do sumo sacerdote Apolônio de Menófilo Azanito: "Uma vez que a Providência, que ordenou todas as coisas e está profundamente interessada em nossas vidas, estabeleceu a mais perfeita ordem dando-nos Augusto, a quem ela encheu com virtude para que ele pudesse beneficiar a humanidade, enviando-o como um salvador (σωτήρ), para nós e para nossos descendentes, que faria cessar todas as guerras e arrumar todas as coisas, e uma vez que ele, César, pelo seu aparecimento (excedeu até nossas antecipações), superando todos os benfeitores passados, e não deixando passar para a posteridade qualquer esperança de superar o que ele tem feito, e uma vez que o aniversário do

> deus Augusto foi o começo das *boas-novas* (εὐαγγελίων) para o mundo que vieram por causa dele" [...].[53]



Segunda parte da Inscrição do calendário de Priene. Museu Antigo, Berlim, Alemanha (Domínio público).

Dentro do contexto romano, a palavra "evangelho" tinha sentido político-religioso. Augusto (27 a.C.-14 d.C.) foi o primeiro imperador na história de Roma que aceitou para si o título de *deus vivus*. O único precedente foi o fato de ele ter alçado o seu tio Júlio César (100-44 a.C.) à posição divina, mas isso foi após a morte daquele, a fim de legitimar o seu próprio poder. Agora, César era um deus que, além de ser divino, era também o salvador (σωτήρ, *sōtēr*) do mundo, de maneira que a notícia do seu aniversário era a celebração das boas notícias para toda a humanidade: o nascimento daquele que trouxe ao mundo paz e prosperidade.

A tentativa de classificar o evangelho dentro de um gênero literário não é algo novo. Em primeiro lugar, alguns chamaram os evangelhos de *aretalogias* (ἀρεταλογία), ou seja, um tipo de narrativa greco-romana que narra histórias de "homens divinos".[54] Geralmente eram exacerbações que se faziam quanto a vida, obra e virtudes (ἀρετή, *aretē*) de um grande herói da antiguidade. Asclépio, Ísis e Serapis são os deuses personagens desse tipo de literatura que nos foi transmitido e sobreviveu ao tempo. Outros tentaram classificá-lo, ainda dentro dos padrões greco-romanos, como "comédias"

(exaltando o final triunfante da ressurreição) ou “tragédias” (enfatizando o drama da paixão de Cristo).[55] Outros, ainda, tentaram associar a história de Cristo aos épicos gregos de Homero. Entretanto, nenhuma dessas classificações conseguiu abarcar as peculiaridades presentes no texto grego dos quatro evangelhos canônicos. Rudolf Bultmann (1884-1976) chegou a dizer que não faria sentido classificar os evangelhos nem como biografias, porque os cristãos não estavam (ou não deveriam estar) interessados em conhecer Jesus em carne-e-osso.[56] Diante dessa miríade de possibilidades, que caminho seguir?

Antes de chegarmos a uma conclusão, é necessário considerar que é incontestável o fato de os quatro evangelhos narrarem a história de uma pessoa histórica e real, localizada, inclusive, dentro do tempo (cf. Mateus 2:1; Lucas 1:5; 2:1,2; 3:1,2). Assim, não estamos a considerar simples mitos, aos moldes das infinitas narrativas míticas greco-romanas dos deuses e semideuses. Também, como aponta Blomberg, “A despeito das referências ao Antigo Testamento, os evangelhos não são primariamente interpretações de outros documentos antigos, mas descrição das esperanças consagradas em muitos desses documentos na vida de um indivíduo falecido recentemente (Mateus 5:17; Lucas 24:44)”.[57] Em seguida, devemos levar em conta que os relatos que formam os evangelhos foram escritos pouco tempo depois da morte de Jesus, quando muitas testemunhas oculares estavam ainda vivas; na verdade, a maioria dos apóstolos. Aliás, é graças a essas testemunhas oculares, principalmente de fonte apostólica, que as narrativas ganharam legitimidade e sua forma final.[58] Todos esses fatos nos levam à direção de considerar os evangelhos não como narrativas fantásticas, fictícias, épicas ou espirituais, mas como biografias.

Classificar, porém, os quatro evangelhos como biografias é algo que carece de cuidado, pois não estamos a considerar as biografias a partir dos padrões literários modernos. O tipo de biografia a que estou me referindo — e não só eu, mas de forma geral a maioria dos eruditos nessa área — é a que encontramos dentro da literatura greco-romana classificada como βίοι (*bioi* em grego) e *vita* (em latim). Wright e Bird enumeram uma série de semelhanças e diferenças entre os evangelhos e o gênero *bio-vita*.[59] Considerando as semelhanças, temos:

- Escritos em prosa contínua;

- O retrato da carreira pública de um líder;
- A localização cronológica dos principais acontecimentos da vida da pessoa retratada, tais como nascimento, obras, morte etc.;
- Relatos resumidos das principais realizações;
- Relato acerca da morte;
- Defesa das virtudes do personagem principal e defesa contra uma eventual morte “injusta”.

Em termos de diferenças, temos basicamente elementos ligados à Bíblia Hebraica:

- O cenário é judaico, e não greco-romano;
- Os escritos bíblicos também carregam muito material biográfico (por exemplo, os patriarcas, Moisés, Davi etc.);
- A literatura judaica pós-bíblica também traz narrativas de personagens em particular (por exemplo, *A Vida de Moisés*, por Fílo de Alexandria, e Tobias);
- A forma, como a narrativa biográfica, é recheada de referências a uma narrativa maior, a saber, a história pactual de Yahweh com Israel. Nesse sentido, a narrativa de Jesus seria “o fim para o qual aquela história sempre apontou”.

Nenhuma das características em comum ou diferentes apontadas anteriormente deporia contra a classificação dos evangelhos como biografias greco-romanas, uma vez que essa catalogação literária era flexível e comportava todas as “inovações” dos evangelistas. Nesse sentido, consideramos que as biografias de Jesus, os evangelhos, não eram meras narrativas ou estórias. Todas elas tinham a função de apresentar não somente a vida e os feitos de Jesus, mas interpretar teologicamente a importância de Cristo dentro da grande narrativa pactual hebraica. É nesse sentido que Blomberg classifica os evangelhos como *biografias teológicas*.[60]

Assumindo que os evangelhos são biografias no padrão clássico, cheias de interpretações teológicas acerca de seu personagem principal, qual era a percepção dos primeiros cristãos em relação a esses textos? Para responder a essa questão, precisamos recorrer aos documentos externos à própria Bíblia que contêm o registro de como as comunidades lidavam com essas biografias

de Jesus. O primeiro registro sobre uma definição do uso dos quatro evangelhos é encontrado no escrito de Justino Mártir (100-165), ao chamar os evangelhos de "memórias (ἀπομνημονεύματα, *apomnēmoneumata*) dos apóstolos". Note que a classificação "memória" denominava uma forma literária, uma referência às memórias de Xenofonte (431-354 a.C.).[61] Ao fazer essa associação, Justino enquadrou os evangelhos em um gênero já conhecido no mundo clássico e também pelo próprio Justino. Para além de uma simples biografia, a obra de Xenofonte enaltecia a vida de seu mestre Sócrates, suas virtudes e suas obras diante daqueles que eram seus discípulos e admiradores, como um modelo a ser seguido.[62] Aliás, muitas obras biográficas classificadas na língua grega como *bios*, e na língua latina como *vita*, também carregam essa característica.[63] De acordo com deSilva, as biografias clássicas também foram escritas com propósitos funerários, como parte de discursos que eram proferidos em honra à memória do morto, enaltecendo suas grandes qualidades morais e virtudes a serem imitadas pelos ouvintes (o que hoje conhecemos como εὐλογία, *eulogia*).[64]

Nesse sentido, os evangelhos canônicos se enquadram na categoria de biografias, uma vez que o principal objetivo dos seus autores não está apenas na narrativa dos fatos históricos acerca de Jesus, mas no enaltecimento de suas qualidades morais e na *eulogia* de suas obras, em uma perspectiva teológica. Jesus é colocado como o mestre (διδάσκαλος, *didáskalos*) e senhor (κύριος, *kyrios*) que deveria ser emulado por todos os seus seguidores, até mesmo na sua morte: "Se alguém quiser *acompanhar-me*, negue-se a si mesmo, tome diariamente a sua cruz e siga-me" (Lucas 9:23). A narrativa da morte de Jesus é mais um ponto de conexão com o gênero biográfico clássico, pois o relato da crucificação e da ressurreição recebem atenção mais detida e detalhada em relação aos outros aspectos da vida de Cristo. Basta uma simples leitura para constatarmos que a narrativa da semana derradeira de Cristo ocupa uma proporção maior em comparação a todos os demais acontecimentos da vida de Jesus.

Entretanto, mesmo sendo classificado como biografia, a peculiaridade do evangelho diz respeito à relação da vida de Cristo com a narrativa mais ampla do Antigo Testamento, ou seja, o *bios-vita* de Cristo é a demonstração da concretização das profecias de restauração de Israel por meio de seu messias. O propósito final dos evangelhos não é apresentar um mero relato, e sim uma grande interpretação teológica sobre a pessoa histórica de Jesus de Nazaré. O

Cristo narrado não é um indivíduo comum: ele está vivo; logo, os evangelhos não terminam como as obras biográficas clássicas, tendo seus personagens lembrados (“memórias”) como exemplos a serem seguidos depois de sua morte. O Cristo ressurreto continua presente na vida de seus discípulos. Ademais, os evangelhos terminam com reticências: Cristo é o mesmo que um dia retornará para finalizar a sua obra. Os evangelhos nos apresentam apenas um recorte da vida de Cristo, focalizando em sua encarnação, seu ministério público, sua morte e sua ressurreição. Portanto, o personagem das biografias evangélicas não é apenas um modelo moral, mas é descrito como o próprio Deus, um ser divino, vivo e presente, aquele que permanece rei de seu povo.

COMO OS EVANGELHOS FORAM ESCRITOS?

O próximo passo de nossa investigação sobre o gênero literário dos evangelhos é ver como esses documentos foram escritos. Quando pensamos que um autor bíblico, neste caso, um dos evangelistas, escreveu seu evangelho, imaginamos que, em um dado momento, ele teve a ideia e a vontade de sentar-se e, tomado por um transe espiritual, escreve por horas a fio o conteúdo que temos hoje. Entretanto, não foi assim que os evangelhos foram produzidos. Os escritores originais, Mateus, Marcos, Lucas e João, ou tinham um conhecimento direto de Jesus por ter convivido com ele, ou tiveram acesso a pessoas que conviveram de perto com ele. De acordo com o testemunho de Irineu de Lião (130-202):

> *Mateus* publicou entre os hebreus em Evangelho escrito na própria língua deles, enquanto Pedro e Paulo anunciavam Cristo em Roma e lançavam os alicerces da Igreja. *Marcos*, discípulo de Pedro, nos entregou escrito o essencial da pregação de Pedro. *Lucas*, discípulo de Paulo, registrou em um livro o Evangelho pregado por seu mestre. *João*, o discípulo do Senhor, que se inclinou em seu seio, produziu, por último, seu próprio Evangelho, quando habitava em Éfeso, na Ásia.[65]

Podemos sublinhar que a mensagem dos apóstolos (Pedro e Paulo) consistia na reprodução dos ensinamentos de Jesus e que seus discípulos (Marcos e Lucas, respectivamente) de alguma forma tomaram os testemunhos dos apóstolos como fonte indispensável para a composição de suas obras. Também temos a referência aos quatro evangelistas canônicos como aqueles que escreveram seus evangelhos de acordo com suas próprias condições. Essa

foi a primeira vez que esse fato se evidenciou em relatos pós-bíblicos.

As memórias sobre a vida e os atos de Jesus já eram transmitidas de forma oral em todas as comunidades cristãs espalhadas pelo mundo mediterrâneo. Esses relatos orais foram essenciais para formar a identidade dos primeiros cristãos, conforme afirma deSilva: “Suas falas e parábolas, uma vez ditas, seriam lembradas e possivelmente memorizadas, e usadas pelos seus discípulos para falar à igreja e aos de fora acerca da mensagem de Jesus e suas implicações para a identidade cristã”.[66] Então, podemos chamar de *tradições* essas lembranças que ainda estavam presentes de forma “fresca” na mente, sobretudo das testemunhas oculares de Cristo. É com base nessas tradições que ocorreu o processo redatorial dos evangelhos. Na obra sobre a composição dos evangelhos, *Jesus e as testemunhas oculares*, Richard Bauckham chama a atenção para o fato de os evangelhos serem biografias que testemunham sobre a vida e a obra de Cristo, ou seja, “O tipo de historiografia que eles são é o testemunho. Uma das características irredutíveis do testemunho como forma de expressão humana é que ele pede que se tenha confiança nele”[67]. Em síntese, é o testemunho vivo das testemunhas oculares que faz os evangelhos serem mais do que meras representações literárias de Jesus, mas um testemunho atemporal de sua vida, obra e presença no meio de seus discípulos.

Por outro lado, há um ceticismo em vários círculos eruditos liberais em relação à importância da transmissão oral baseada na memória dos apóstolos e dos primeiros cristãos. Entretanto, o processo de transmissão das memórias de forma inicialmente oral não é observado apenas dentro do contexto cristão, ou seja, não seria uma inovação cristã, mas era uma forma normal e confiável de transmissão de informações praticada no mundo antigo de forma ordinária. No próprio judaísmo da época de Cristo e no judaísmo posterior, a memorização e a tradição oral eram formas seguras de se transmitir a tradição e os costumes da lei e dos antepassados.[68] De acordo com Birger Gerhardsson,

> As palavras e obras de Jesus foram estampadas na memória desses discípulos. Lembrando a atitude de discípulos judeus em relação ao seu mestre, não é realista supor que o esquecimento e o exercício de uma imaginação piedosa tiveram muita influência na transformação de memórias autênticas além de qualquer reconhecimento ao longo de poucas décadas.[69]

Não foram todas as tradições, ou testemunhos, que entraram nos registros evangélicos. Temos alguns exemplos de ditos (λογία, *logia*, "pequenas falas") de Jesus que não foram registrados nos evangelhos canônicos. Em primeiro lugar, temos em Atos 20:35, uma fala inédita de Cristo: "Em tudo o que fiz, mostrei-lhes que mediante trabalho árduo devemos ajudar os fracos, lembrando as palavras do próprio Senhor Jesus, que disse: 'Há maior felicidade em dar do que em receber'". Em outra parte, o apóstolo Paulo ensina outro dito de Jesus. De forma indireta, ele diz: "Da mesma forma, *o Senhor ordenou àqueles que pregam o evangelho, que vivam do evangelho*" (1Coríntios 9:14). Esses dois exemplos nos mostram, por um lado, que efetivamente a vida e obra de Cristo era muito maiores do que aquilo que fora registrado nos evangelhos (cf. João 21:25) e que, por outro, os evangelistas tiveram um grande cuidado em selecionar os relatos, ou testemunhos, que deveriam ser dignos de registro.

OS ESTUDOS DO NOVO TESTAMENTO A PARTIR DO SÉCULO XVIII

De acordo com Blomberg, "Durante dezessete séculos da história da igreja o modo mais comum de abordar o fenômeno da existência de quatro evangelhos era o de 'harmonizar' os quatro".[70] Isso se deve ao fato de os estudiosos anteriores ao Iluminismo considerarem a Bíblia um documento divinamente inspirado e, portanto, fora de qualquer tipo de contestação. Até mesmo se cria que os evangelhos haviam sido escritos na ordem canônica, com Mateus sendo o primeiro cronologicamente. Assim, harmonizar os relatos era a forma de se juntar as peças do grande quebra-cabeça do retrato de Jesus, espalhadas nos quatro evangelhos. Eventuais diferenças poderiam ser explicadas ao assumir que o problema não estaria no texto, mas na nossa falta de informação sobre este. A primeira tentativa de harmonizar os evangelhos ocorreu com Taciano (120-180), que editou seu *Diatessaron* (διατεσσάρων, "através dos quatro [evangelhos]"). Essa forma de harmonização ficou tão consagrada na história que pensadores, como Agostinho, e reformadores, como Calvino, ao comentar os evangelhos, tentaram harmonizá-los.[71]

A forma de se estudar os evangelhos, porém, mudou radicalmente no século XVIII, quando os estudiosos influenciados pelo Iluminismo — a

começar por Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) e Heinrich Paulus (1761-1851) — começaram a ler os textos bíblicos com ceticismo em relação à sua *autoritatividade* e canonicidade. Essa guinada tinha o objetivo de ler os evangelhos não como literatura religiosa, mas como literatura semelhante a qualquer outra, criada a partir da engenhosidade humana. Assim, teve início o trabalho de separar, dentro dos evangelhos, aquilo que seria factível daquilo que seria apenas relatos fantasiosos, como as narrativas dos milagres e da ressurreição de Cristo. Entretanto, é a partir de 1830, com David F. Strauss (1808-1874), que uma forma alternativa de análise dos evangelhos ganhou destaque. Na concepção de Strauss, os evangelhos não deveriam ser harmonizados, como era a prática até então, e tampouco tomados como relatos fantasiosos. Os evangelhos seriam "mitos", uma forma de narrativa que considera a natureza elevada tanto dos atos como da pessoa de Jesus. Nesse sentido, ganhou relevância o significado daquilo que os evangelistas haviam narrado em relação a Jesus. Como um "mito", na verdade, não faria muita diferença se os eventos sobrenaturais tivessem ou não ocorrido historicamente.

Ferdinand C. Baur (1792-1860), considerado o fundador da Escola de Teologia de Tubinga, baseado nas diretrizes ideológicas de Georg W. F. Hegel (1770-1831), sistematizou os evangelhos, bem como toda a origem do cristianismo, dentro da matriz hegeliana de tese-antítese-síntese. De acordo com Blomberg, "Seguindo o registro do debate de Paulo com Pedro em Antioquia (Gálatas 2:11-15), Baur dividiu os textos do Novo Testamento em três partes: o *cristianismo conservador judaico* (conforme Pedro), o *cristianismo gentio*, liberal e desvinculado da Lei (conforme Paulo), e as sínteses posteriores que procuraram conciliar os dois".[72] Nesse sentido, Mateus seria o evangelho mais antigo e próximo à matriz petrina, por ser mais judaico; Lucas, o mais gentio por causa da influência paulina, e, por fim, Marcos, como síntese do cristianismo a partir do século II.[73]

Foi com Reimarus que a busca do Jesus histórico começou como um desenvolvimento natural da perspectiva mais racionalista nos estudos dos evangelhos. Essas *buscas*, na verdade, foram as tentativas de se formar um Jesus histórico dissociado do Cristo da fé.[74] A chamada *primeira busca* ocorreu com a publicação póstuma de Reimarus *The Wolfenbütel Fragments.* Segundo Reimarus, Jesus foi apenas um judeu revolucionário que os apóstolos colocaram para ser o líder de sua religião. Houve a negação de

todos os aspectos sobrenaturais no ministério de Jesus, com Cristo sendo reduzido a uma atuação política frustrada que os discípulos transformaram em um referencial moral de libertação.

O próximo momento da busca pelo Jesus Histórico é chamado de *A busca abandonada* e ocorreu com a obra *A busca do Jesus Histórico*, de Albert Schweitzer (1875-1965). Muitos estudiosos influenciados pelo existencialismo também desacreditaram os evangelhos como documentos historiográficos. É nesse momento que floresceu o trabalho de Rudolf Bultmann (1886-1976) com a sua tentativa de *demitologização* do evangelho.

A *segunda busca* ocorreu a partir de 1954, com o trabalho de Ernst Käsemann (1906-1998), aluno de Bultmann. De acordo com Käsemann, Jesus deveria ser conectado ao seu contexto do cristianismo primitivo para ser compreendido. Nesse sentido, vários outros documentos pós-neotestamentários — como o Evangelho de Tomé ou o Evangelho aos Hebreus — começaram a ser analisados na busca de se compreender melhor a pessoa de Cristo.[75] É como decorrência dessa fase que o *Jesus Seminar* apareceu como um movimento capitaneado por eruditos como Burton L. Mack e Jean D. Crossan. Jesus não era, nessa visão, divino, mas um reformador social que veio para romper com as relações nefastas do patronato romano vigente.

A *terceira busca* começou em 1965 com a publicação da obra de George B Caird (1917-1984) *Jesus and the Jewish Nation*, e praticamente se estende até os dias de hoje. A preocupação central não é despir Jesus de sua divindade ou questionar os fatos históricos tal qual foram apresentados nos evangelhos. O ponto focal é entender a pessoa e a obra de Cristo dentro do contexto do Judaísmo do Segundo Templo. Jesus foi judeu, e é no contexto judaico que a sua morte e ressurreição devem ser analisadas.

De acordo com Wright, cinco perguntas são fundamentais para se chegar a uma visão sobre a identidade de Jesus à luz de seu contexto: 1) Como Jesus se encaixa dentro do judaísmo?; 2) Quais eram os objetivos de Jesus?; 3) Por que Jesus morreu?; 4) Como e por que a Igreja Primitiva nasceu? 5) Por que os evangelhos são como são?[76] Dependendo das respostas que damos a essas perguntas, podemos ter visões diferentes (porém não excludentes) de Jesus:

> G. Vermes descreveu Jesus em termos de *hasid*, um homem santo judeu; E. P. Sanders e M. Casey, como um profeta apocalíptico; B. Witherington,

> como um sábio, a personificação da sabedoria; J. P. Meier, um judeu "marginal"; Brandon, um judeu revolucionário; e outros, como P. Stuhlmacher, defendeu que Jesus considerava a si mesmo como sendo o Messias de Israel.[77]

Uma vez que, na visão dos estudiosos desses movimentos, os evangelhos estavam comprometidos com a agenda da Igreja Primitiva, era necessário extrair deles uma versão mais pura e histórica de Jesus. O que todas essas tentativas de reconstrução mostraram foi a produção de diferentes perfis da pessoa histórica de Jesus, desde um revoltoso *à la* zelote, passando por um mestre moral semelhante aos grandes filósofos clássicos, até um grande profeta apocalíptico.

O PROBLEMA SINÓTICO

Qual seria a relação entre os evangelhos, em particular entre aqueles que são mais parecidos entre si, chamados de sinóticos? Ou qual a razão de três evangelhos tão parecidos estarem no cânon? Esses questionamentos estão relacionados ao que chamamos de "o problema sinótico", desenvolvido a partir da virada do século XVIII para o XIX e que envolveu eruditos como Johann J. Griesbach (1745-1812). Griesbach tinha a convicção de que os quatro evangelhos não poderiam ser analisados de forma conjugada, mas sim os três primeiros, chamados de sinóticos (σύνοψις, *synopsis*, "visto em conjunto"),[78] e o quarto (João).[79] Isso porque Mateus, Marcos e Lucas apresentavam perspectivas parecidas sobre a vida e a obra de Cristo, e, por isso, poderiam ser *vistos* em conjunto. Entretanto, se você é um leitor atento dos evangelhos, perceberá que mesmo os três sinóticos apresentam cada qual nuances e diferenças entre si. Estão nessas diferenças o que se chamou de *problema sinótico*: a relação entre os três evangelhos sinóticos com foco especial em suas diferenças. Para proceder à análise dessas diferenças, fez-se necessário questionar em que medida um evangelho "dependeu" do outro para ser redigido. Se Marcos foi escrito primeiro, e se partirmos do pressuposto de que esse evangelho já estava à disposição de Mateus e de Lucas, em que medida Marcos se tornou fonte para os demais?

Em relação à ordem, os testemunhos mais antigos da igreja relatam que o Evangelho de Mateus é o mais antigo e, portanto, o primeiro a ser redigido e difundido. De acordo com o testemunho de Eusébio de Cesareia, Papias de

Hierápolis afirmou: “E quanto a Mateus, informa o que segue: ‘Mateus coletou os oráculos na língua hebraica (ou aramaica), e cada um os interpretou da melhor forma que podia’”.[80] Por sua vez, Irineu de Lião declara:

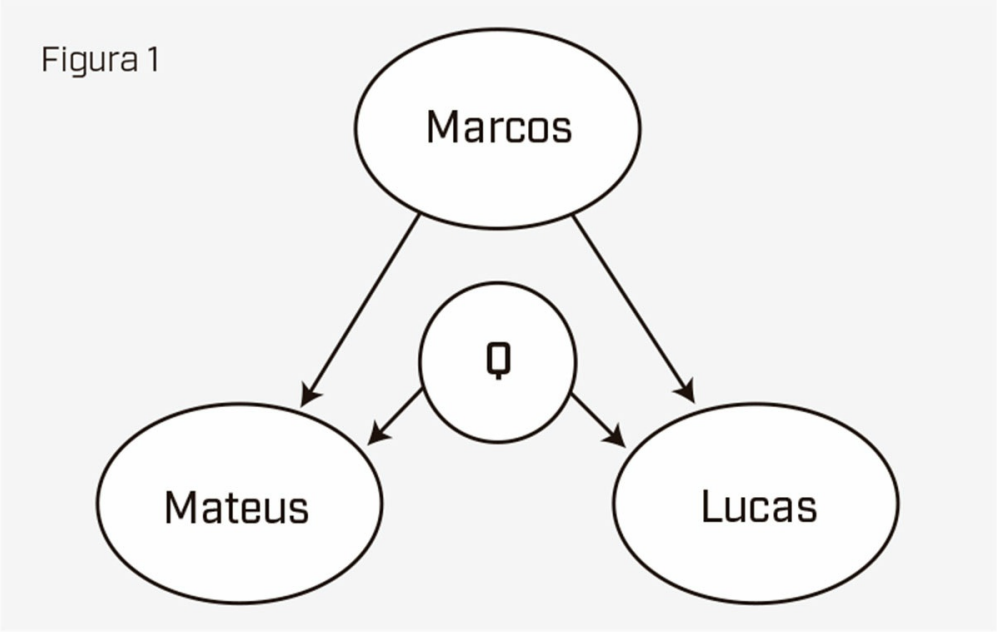
> Mateus publicou entre os hebreus um Evangelho escrito na própria língua deles, enquanto Pedro e Paulo anunciavam Cristo em Roma e lançavam os alicerces da Igreja. Depois da morte destes, Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, nos entregou escrito o essencial da pregação de Pedro. Lucas, discípulo de Paulo, registrou em um livro o Evangelho pregado por seu mestre. João, o discípulo do Senhor, que se reclinou em seu peito, produziu, por último, seu próprio Evangelho, quando habitava em Éfeso, na Ásia.[81]

A despeito dos testemunhos antigos sobre a anterioridade de Mateus, vários argumentos levantados a partir do século XIX podem ser elencados para admitir a possibilidade da primazia de Marcos sobre todos os demais evangelhos. O primeiro argumento está relacionado ao tamanho do Evangelho de Marcos, ou seja, é o mais curto. Seria admissível, então, a ideia de que, a partir de um relato mais conciso, outros desenvolveriam um evangelho mais encorpado (Lucas, o maior em extensão, seguido de Mateus).[82] Mas esse argumento leva a um fato interessante: ainda que seja o mais curto, as narrativas apresentadas pelo evangelista possuem mais detalhes do que os mesmos relatos nos demais evangelistas (cf. Marcos 7:33-36 e 14:51,52). Segundo Blomberg, “Das 92 passagens que Marcos e Lucas têm em comum, 71 de Marcos são mais longas. Das 104 que ele compartilha com Mateus, 63 delas são mais longas”.[83] Nesse sentido, é provável que houve um processo de *abreviação* por parte de Mateus e Lucas para incluir materiais inéditos a Marcos, de acordo com as suas fontes adotadas. Relacionado a esse ponto, temos o fato que quase tudo em Marcos é retomado em Mateus e em Lucas, ou seja, mais de 90% do material marcano foi assimilado por Mateus e Lucas, material esse que raramente é alterado.[84] Outro fato interessante é que, mesmo tendo sido destinado a uma audiência predominantemente gentílica, Marcos é o evangelista que preserva proporcionalmente a maior quantidade de expressões aramaicas (3:17; 5:41; 7:11,34; 14:36). Por fim, o estilo e a gramática que Marcos utiliza são mais rudimentares. Portanto, é provável que Mateus e principalmente Lucas tenham “melhorado” o texto de Marcos.[85]

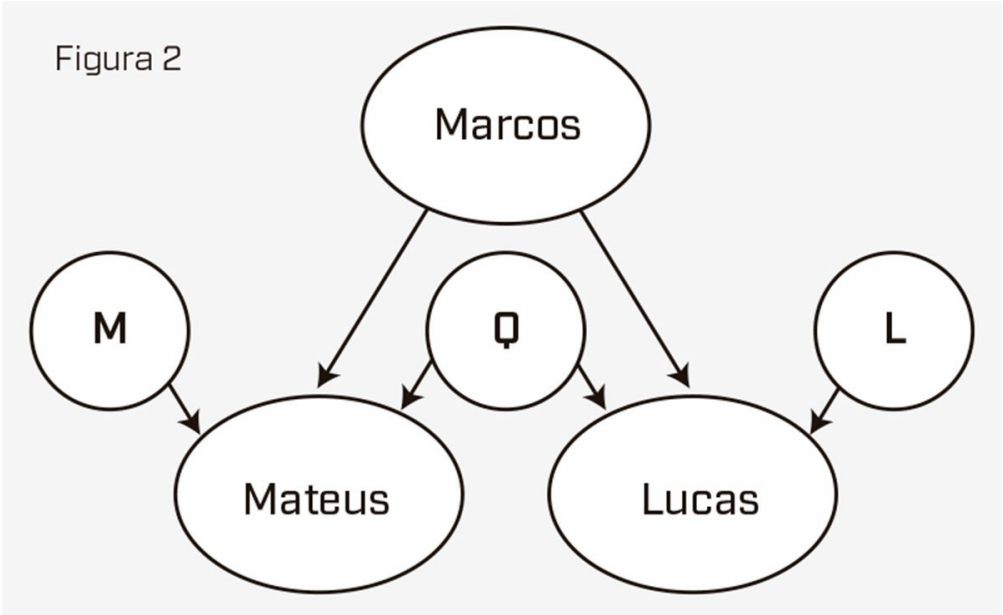
Crítica da fonte

Considerando que Marcos seja o primeiro evangelho a ser escrito, e que Mateus e Lucas seguiram-no, surge uma pergunta natural: em que medida Mateus e Lucas são "dependentes" de Marcos? Quando utilizo a palavra "dependência", não me refiro a um simples processo de cópia, ainda que em certa medida isso possa ter acontecido.[86] Refiro-me à questão da fonte, ou seja, em que medida Mateus e Lucas compartilharam da mesma fonte de Marcos? Não se pode excluir a possibilidade de Mateus e Lucas terem tido contato com o Evangelho de Marcos. No caso de Lucas, a questão é que o evangelista usou Marcos como uma de suas fontes para o seu trabalho historiográfico minucioso.

É dentro desse questionamento que surgiu, no início do século XIX, a famosa hipótese da fonte Q (Figura 1).[87] O primeiro a usar a denominação Q (abreviação do alemão *Quelle*, "fonte") foi o erudito alemão Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Trata-se de uma fonte hipotética, datada de 40 d.C. — ou seja, cerca de dez anos depois da morte e ressurreição de Jesus — e, por consequência, um relato mais próximo aos acontecimentos e teoricamente mais confiável. Ninguém descobriu qualquer manuscrito de Q, que seria a fonte para os relatos que são comuns a Mateus e a Lucas, mas ausentes em Marcos. A premissa é simples: naquilo em que Mateus e Lucas concordam com Marcos, ambos os evangelistas se basearam na fonte marcana, mas naquilo que é comum a ambos os evangelhos e em Marcos — basicamente λογίοι (*logioi*, "pequenos ditos, falas e ensinos") de Jesus e poucas narrativas,[88] basearam-se em uma outra fonte comum denominada Q. Essa hipótese não encontra consenso na academia e vem sendo questionada por diversas gerações de eruditos.[89]



Além da teoria das duas fontes de Mateus e Lucas, o teólogo inglês Burnett H. Streeter (1874-1937) desenvolveu uma amplificação propondo que, para além do uso da fonte Q, Mateus e Lucas se basearam cada qual em fontes exclusivas, que se convencionou chamar de M e L, respectivamente.[90] O diagrama a seguir facilita a nossa visão geral da teoria das fontes e como se tentou solucionar o problema sinótico (Figura 2).[91]



A grande crítica levantada pelos acadêmicos com relação a essa hipótese é a tendência de tornar o processo de fontes muito complexo, com base em premissas basicamente especulativas, uma vez que não temos qualquer evidência textual da fonte Q. Por outro lado, eliminar a possibilidade de haver fontes de tradição e de testemunhos desconhecidos a nós, que forneceram material para os evangelistas comporem seus textos, é um extremo que deve ser evitado. Com grau de certeza, tudo que podemos afirmar é que não sabemos a resposta completa para solucionar o problema sinótico. O que sabemos são apenas pistas que podem ou não apontar para um processo e fontes-texto mais complexos.

Por fim, uma dúvida que pode pairar na mente do leitor é a seguinte: admitindo a plausibilidade da crítica da fonte, como isso afeta o processo de inspiração divina dos textos dos evangelhos? Se consideramos que a inspiração por meio do ditado não é a forma pela qual Deus se revelou aos seres humanos, e aceitando a teoria de inspiração plenária e verbal, que consiste na acomodação da revelação divina às formas humanas de registrar essa revelação, não teríamos muitas dificuldades em considerar que a consulta às fontes que cada evangelista tinha disponível para si, incluindo suas próprias memórias — no caso de Mateus e João — e relato das testemunhas oculares — no caso de Marcos e Lucas —, fez parte do *modus operandi* da inspiração sobre os autores, da redação dos evangelhos e da posterior transmissão desses documentos por todas as igrejas do mundo mediterrâneo. É a partir desse ponto que se faz necessária a análise da crítica da redação.

Crítica da redação

A *crítica da redação* está relacionada à maneira de cada evangelista ter sistematizado todos os testemunhos e as fontes disponíveis para a redação do seu evangelho. Os seguintes nomes se destacam na crítica da redação dos evangelhos sinóticos, desenvolvida a partir da década de 60: Günther Bornkamm, Gerhard Barth e Heinz Joachim Held sobre Mateus;[92] Willi Marxsen sobre Marcos;[93] e Hans Conzelmann sobre Lucas.[94]

Existem dois tipos de leitura que dirigem a análise da redação de um texto evangélico. O primeiro é a leitura horizontal, que visa a uma análise comparativa de textos similares nos evangelhos sinóticos. Nesse sentido, é comumente utilizada uma sinopse, ou seja, uma edição em quatro colunas em

que os textos dos evangelhos são dispostos cada qual numa coluna de forma a facilitar a visualização analítica das semelhanças e das diferenças.[95] O segundo tipo de leitura é chamado vertical, que explora o desenvolvimento de um texto dentro de seu contexto, ou seja, revalorizando a forma final do texto e fazendo sobressair a integridade da obra. Essa dupla análise é necessária para verificar todos os fatores que fazem parte da composição redacional de um texto, desde fatores como distinções de usos gramaticais até a forma com que o texto é apresentado em termos de retórica e estilo.

É nesse ponto, talvez, que possamos abordar com mais detalhes a vantagem ou desvantagem de se harmonizar os evangelhos. Partimos do pressuposto de que cada evangelista, embora muitas vezes lidando com fontes comuns a outros evangelistas, emprega a sua própria forma de contar não somente a narrativa de Jesus proposta, mas de interpretar os fatos e aplicar a sua compreensão teológica. Um exemplo disso é o texto comum aos quatro evangelhos sobre o incidente do templo (Mateus 21:12-17; Marcos 11:15-19; Lucas 19:45-48; João 2:12-25). Pela linguagem e pela forma de redação de Mateus, podemos perceber que a ênfase recai no juízo sobre o templo e que a narrativa da maldição da figueira está atrelada à condenação do *establishment* religioso.[96] No relato de Marcos, o ordenamento cronológico dos fatos orienta-se no sentido de apresentar o juízo contra a própria nação de Israel. Lucas parece ter uma visão mais equilibrada; enquanto João, ao ligar o evento ao milagre em Caná da Galileia, enxerga o evento como a renovação da própria aliança na pessoa de Jesus Cristo. Isso não quer dizer que as versões apresentadas pelos evangelistas são antagônicas entre si — muito pelo contrário. As perspectivas variadas que governam a redação de um texto a partir das fontes nos revelam um retrato muito mais exato, complexo e profundo da vida e da obra de Jesus Cristo.

Crítica da forma

A crítica da forma detém-se no estudo do desenvolvimento de uma determinada tradição dentro do texto dos evangelhos. De maneira reversa, seria possível, a partir da identificação das unidades de tradições que compõe o texto, chegar a um vislumbre da vida dos momentos iniciais da igreja. De acordo com deSilva, “Em último caso, o alvo é teorizar sobre o desenvolvimento de uma tradição particular com o objetivo de recuperar a sua forma mais antiga, que seria também a forma mais confiável em termos

históricos e a forma mais útil".[97]

A forma mais primitiva dessas tradições independentes, que originaram formas literárias distintas, teria nascido como a lembrança de: 1) pequenos ditos ou falas de Jesus (*logia*); e 2) pequenas histórias envolvendo Cristo. Ambos, os ditos e as histórias, seriam usados, lembrados e recontados em ocasiões ou contextos particulares (*Sitz im Leben*) da Igreja Primitiva. Dentro da classificação de pequenas histórias, destacam-se os mitos, ou seja, histórias que contêm elementos sobrenaturais e também uma importante forma de manifestação narrativa, que são os relatos da paixão de Cristo, que mais tarde seriam preservados em todos os evangelhos. Essa preservação só teria sido possível, por um lado, em virtude da necessidade da própria Igreja em manter vivas as memórias contadas pelas testemunhas oculares, que pouco a pouco estavam morrendo; por outro, transmitir de forma precisa e segura, por meio de um registro, o conteúdo inicialmente recebido por Cristo e depois anunciado à igreja. Todo esse processo ocorreu durante as primeiras trinta décadas da Igreja Primitiva.

Ainda que alguns eruditos liberais classifiquem os evangelistas como coletores de tradições, e não propriamente como autores dos evangelhos,[98] devemos reafirmar que todo esse processo fez parte daquilo que cremos ser a inspiração bíblica. Em outras palavras, a inspiração não é uma forma de comunicação em que Deus simplesmente dita o conteúdo de sua revelação; pelo contrário, dentro do labor de cada evangelista, o texto foi divinamente sendo composto: tanto os textos de Mateus e João, os quais são obras diretas dos apóstolos que, provavelmente, recorreram muito mais às suas lembranças, como os textos secundários de Marcos e Lucas, que tiveram de pesquisar e coletar fontes (por exemplo, de testemunhas oculares como Pedro) para redigir suas narrativas. Aliás, Lucas é o único que deixa claro a sua metodologia de pesquisa ao redigir o seu evangelho, endereçado inicialmente a Teófilo:

> Muitos já se dedicaram a elaborar um relato dos fatos que se cumpriram entre nós, conforme nos foram transmitidos por aqueles que desde o início foram testemunhas oculares e servos da palavra. Eu mesmo *investiguei tudo cuidadosamente*, desde o começo, e decidi escrever-te um relato ordenado, ó excelentíssimo Teófilo, para que tenhas a certeza das coisas que te foram ensinadas (Lucas 1:1-4).

Em suma, a crítica da forma, ao considerar que as tradições independentes recorrentes às memórias das testemunhas oculares iniciais foram a base sobre a qual os evangelistas trabalharam o seu material a fim de redigir os quatro evangelhos canônicos, conduz a um fator importante: cada evangelista organizou o seu material de acordo com a necessidade de seus ouvintes e de acordo com as suas ênfases teológicas preferenciais. Um exemplo muito claro disso pode ser observado no já citado incidente do templo. Os sinóticos localizam esse evento na última semana de vida de Jesus, quando Cristo estava em sua passagem derradeira por Jerusalém. João, porém, situa esse acontecimento logo após o primeiro milagre em Caná da Galileia, em 2:1-12. Ou estamos a considerar uma hipótese remota de *duas* purificações do templo — uma no início e outra no final do ministério público de Jesus — ou estamos diante de um típico caso em que a ordem cronológica, na mente dos evangelistas, não é o fator preponderante na composição da narrativa e do texto final. Há, portanto, uma preocupação eminentemente teológica, no caso de João, em ligar o primeiro milagre ao incidente do templo.

TRANSMISSÃO E RECEPÇÃO CANÔNICA

Para o leitor que não está acostumado a lidar com discussões acadêmicas relacionadas com os evangelhos, a exegese crítica pode soar como uma tentativa liberal de destituir o texto bíblico de sua inspiração divina. Em muitos casos, essa percepção é confirmada pelo grande número de pesquisas produzidas a partir do final do século XIX. Entretanto, aqui temos como objetivo separar os métodos de seus usos e intenções. Assim, partindo do pressuposto de que Deus é o autor primário dos evangelhos e que ele mesmo inspirou seus autores a escreverem esses relatos sobre a vida e a obra de Jesus, qual seria o sentido de termos quatro textos que, em várias instâncias, parecem contraditórios? Não seria mais coerente um único relato coeso?

Como vimos de forma repetida em nossa jornada até aqui, Deus revelou sua mensagem e sua história a seres humanos, cada qual em seu contexto, que redigiram o texto sagrado inspirados pelo Espírito Santo, mas também utilizando todos os meios disponíveis à época. O cuidado inicial que as testemunhas oculares, principalmente as de fonte apostólica, tiveram em preservar e transmitir a outros a mensagem do evangelho, fez com que pelo menos quatro escritores, dois apóstolos mais dois associados a eles,

pudessem escrever seus textos. Estes relatos tinham como destinatários pessoas de diferentes origens e mergulhadas em contextos diversos. A esse respeito, Wright afirma o seguinte: “Os quatro evangelhos, então, muito provavelmente não foram escritos para uma única comunidade, mas para quantas pudessem lê-las”.[99]

Mateus, pelo seu uso constante de referências à escritura judaica, dirigiu-se a uma audiência que tinha familiaridade com essa linguagem. Marcos, por meio do testemunho de Pedro no centro do mundo da época, Roma, escreveu de forma pioneira um relato conciso, porém detalhado e dinâmico (por exemplo, pelo uso constante do advérbio “imediatamente”) sobre os principais pontos da vida e obra de Jesus, abandonando a referência a relatos que, nesse contexto, não eram tão essenciais.[100] Um exemplo disso é o relato da natividade. Embora Marcos a tome como pressuposto de seus ouvintes, Lucas, o médico associado a Paulo, faria posteriormente uma investigação minuciosa apresentando o maior relato da natividade de todos os evangelhos e, também, o maior evangelho em extensão. Embora João não tenha sido alvo de nossa análise, o apóstolo que se reclinou sobre o peito de Jesus, ao ser o último a redigir um evangelho, pôde colocar nele toda a percepção teológica particular, passados quase setenta anos depois da morte e ressurreição de Jesus.

O evangelho redigido inicialmente por Marcos e os demais que o seguiram já eram de domínio das igrejas antes do século II. Após esse período, havia um consenso de que os evangelhos “oficiais” eram apenas quatro, algo que unanimemente foi aceito e ratificado nos diversos concílios ecumênicos subsequentes. Embora haja referências aos evangelhos apócrifos nos escritos dos Pais Apostólicos e na Patrística, nunca tais documentos foram aceitos na igreja como revestidos de autoridade espiritual.[101]

Os critérios para a canonicidade já foram explicados resumidamente no capítulo 2, mas se faz necessário o reforço em três fatores aplicados aos evangelhos e bem resumidos por Blomberg. Primeiramente, temos o critério apostólico. Os primeiros Pais e seus escritos enfatizaram a relação dos documentos evangélicos com seus autores e ao *status* relacionado à sua apostolicidade. Esse critério está relacionado à fidelidade e à confiabilidade do conteúdo dos evangelhos. Em segundo lugar, os quatro evangelhos foram recebidos rapidamente pelos cristãos devido à sua coerência, ou seja, por causa de sua ortodoxia. Isso quer dizer que em nenhum momento os

evangelhos canônicos contradisseram o testemunho dos próprios apóstolos que vicejavam nas mentes dos primeiros cristãos dispersos pelo mundo mediterrâneo. Por fim, podemos citar sua irrestrita e ampla aceitação; aliás, podemos falar de uma aceitação católica, ou seja, universal, por todas as igrejas sobre a face da terra (expressão da qual vem o sentido da palavra "católico"). O Cânon Muratoriano nos expõe uma ótima síntese sobre a aceitação dos evangelhos, levando em conta todos os problemas sinóticos:

> Ainda que diferentes começos sejam ensinados nos vários livros dos evangelhos, isso não faz nenhuma diferença na fé dos crentes porque, por meio de um único Espírito, tudo é declarado em todos [os evangelhos] acerca da natividade de Cristo, sua paixão, sua ressurreição, sua vida com os seus discípulos e a respeito de seus dois adventos: o primeiro em humildade, quando ele foi desprezado, que foi no passado, e aquele que ainda está no futuro.[102]

Essa é a convicção inabalável sobre a qual a igreja se manteve firme por mais de dois milênios e estará até o segundo advento.

JOÃO: UM EVANGELHO NÃO TÃO DIFERENTE ASSIM

Para finalizar, cabe estabelecermos a relação dos sinóticos, até aqui explorados, com o quarto Evangelho. Com certeza, o leitor atento dos evangelhos já se perguntou por que o relato de João, o apóstolo, é tão diferente dos demais sinóticos.[103] Segundo Blomberg,

> Grande parte daquilo que é central em todos os três sinóticos está completamente ausente em João: o batismo de Jesus, o chamado dos doze, os exorcismos, a transfiguração, as parábolas e a instituição da ceia do Senhor. João apresenta vários longos discursos de Jesus, mas nenhum deles equivale aos encontrados nos sinóticos. Da mesma maneira, característica, temos os milagres da transformação da água em vinho e o novo despertar de Lázaro, um relato do ministério inicial de Jesus na Judeia e Galileia, suas visitas regulares a Jerusalém e o longo discurso de despedida na noite anterior à crucificação.[104]

A diferença perpassa vários fatores, desde o ordenamento cronológico dos acontecimentos na vida de Jesus até a linguagem mais refinada e teologicamente mais acabada desse evangelho. Há quem diga que o

Evangelho de João, por causa de sua “facilidade”, deveria ser o primeiro a ser lido por alguém que nunca leu a Bíblia na vida. Afinal, o que faz de João diferente? Ou a diferença é apenas uma percepção do leitor?

O primeiro fato sobre a aparente diferença de João em relação aos demais está relacionado ao estilo, ao texto e às perspectivas dos evangelistas sinóticos, que são muito parecidas. Por causa dessa semelhança, as particularidades de João ficam ainda mais evidentes.[105]

Em segundo lugar, devemos considerar que o Evangelho segundo João foi o último do quaternário, escrito muito provavelmente entre 85 e 95.[106] Isso quer dizer que João provavelmente teve contato com aquilo que havia sido produzido anteriormente, a saber, os próprios sinóticos. Esse fato fica claro por conta dos episódios comuns a todos os quatro evangelhos, como o relato da atuação de João Batista antes do início do ministério público de Jesus, o milagre da multiplicação dos pães — que, por sinal, é o único milagre narrado por todos os evangelistas —, diversas curas envolvendo cegos, e a própria morte e ressureição de Cristo. Se considerarmos que efetivamente João teve contato com as fontes sinótica, não teria a necessidade de repetir informações já presentes em três evangelhos.[107] Ademais, a própria influência veterotestamentária de João, com termos como “messias”, “cordeiro”, “templo” etc., se assemelha às diversas referências apresentadas pelos sinóticos.[108]

O terceiro fator vem arrematar o raciocínio: uma vez que os sinóticos já estavam sendo transmitidos por diversas comunidades no mundo mediterrâneo, João compõe seu relato sob uma perspectiva teológica mais refinada, complementando informações ausentes nos sinóticos, especialmente em uma tentativa de também responder a sérios questionamentos sobre a divindade de Jesus, levantados por grupos que, mais tarde, vão constituir os gnósticos.[109] Nas palavras de Clemente de Alexandria (150-215), citadas por Eusébio de Cesareia: “Mas aquele João, último de todos, consciente dos fatos corporais que tinham sido apresentados nos Evangelhos [εὐαγγελίοις, *euangeliois*], foi impelido pelos seus discípulos e, divinamente movido pelo Espírito, a compor um evangelho espiritual [πνευματικὸν… εὐαγγλέλιον, *pneunatikon... euangelion*]”.[110] O evangelho mais espiritual estava relacionado aos longos discursos de Jesus, proferidos principalmente em seus dias derradeiros, e em suas declarações contundentes acerca de sua própria divindade, bem como o testemunho explícito de seus discípulos.[111]

Por fim, podemos considerar que uma aparente diferença se faz perceptível por meio daquilo que consideramos uma alta cristologia que aparece em João, ou seja, há uma tentativa deliberada de defender a divindade de Cristo: “Mas estes foram escritos para que vocês creiam que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus e, crendo, tenham vida em seu nome” (Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, *Iēsous estin ho Christos ho huios tou theou*) (João 20:31). Note que a utilização do nome honorífico “Cristo” atrelada à expressão “filho de Deus” potencializa, na percepção dos leitores, a ideia da divindade de Jesus.[112] De fato, desde o seu prólogo, João localiza o *logos* divino no princípio dos tempos (João 1:1, cf. Gênesis 1:1, LXX); assim, Deus é identificado como Pai, e Jesus, o Verbo encarnado, como seu Filho, numa relação de paternidade-filiação em que ambos compartilham de uma mesma essência (ontologia).[113] João também defende a divindade de Jesus apresentando a frase “Eu Sou” (ἐγώ εἰμι, *egō eimi*) por sete vezes (João 6:35; 8:12 e 9:5; 10:7; 10:11; 11:25; 14:6; 15:1). Além disso, é o único dos evangelhos a trazer uma declaração explícita da boca de um dos seus discípulos, nesse caso, Tomé: “Senhor meu e Deus meu” (Ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου, *Ho kyrios mou kai ho theos mou*) (João 21:28).

No entanto, a defesa da divindade de Cristo não é exclusividade de João. Os sinóticos, de uma forma mais implícita, porém presente, vão usar das mesmas terminologias de João, como “Filho de Deus”, “Cristo” e, principalmente, “Senhor” em contraste com “mestre” para salientar o *status* divino de Jesus, [114] ou seja, Jesus é o Filho de Deus-Messias capaz de cumprir toda a expectativa escatológica do estabelecimento do Reino de Yahweh sobre toda a terra, convicção esta que fazia parte da esperança e da crença judaica naquele tempo.[115]

Em suma, a função de João diante dos demais sinóticos é de complementação teológica, tendo-se baseado nos relatos previamente registrados por Mateus, Marcos e Lucas. De acordo com Ladd, “João só torna ainda mais explícito o que estava sempre implícito nos sinóticos e que, algumas vezes, era explicado (Mateus 11:25-30)”.[116] João revela sua forma peculiar de narrar, parafrasear e tecer os eventos com a finalidade teológica de apresentar a pessoa de Jesus aos cristãos espalhados pelo mundo mediterrâneo e “ajudá-los, entre outras coisas, a serem mais efetivos na evangelização de amigos e parentes, com um foco especial nos judeus”.[117]

CONCLUSÃO

Qual é a relevância dos evangelhos para nós hoje? Os evangelhos não são, como vimos nesse capítulo, meras representações literárias acerca da pessoa de Jesus, o nazareno. Mateus, Marcos, Lucas e João nos apresentam um texto cuidadosamente escrito, com as suas fontes devidamente acionadas, de acordo com os padrões biográficos da época, com a finalidade teológica de nos apresentar o Cristo vivo, que foi um personagem em carne e osso, mas que, a partir da sua ascensão, permaneceria com eles de forma espiritual. Quais são as implicações disso para o nosso dia a dia?

Em primeiro lugar, os evangelhos não nos apresentam a pessoa de Jesus desconexa do nosso mundo e da realidade. O fato de Jesus estar vivo e ter prometido retornar adentra-nos na história narrada pelos quatro evangelistas e permite-nos vislumbrar um Senhor, um Rei que está hoje no comando de todas as coisas. A biografia de um Cristo eternamente vivo se distingue radicalmente de qualquer biografia antiga ou moderna de um herói. Assim, nenhuma biografia de Winston Churchill, por exemplo, terá a perenidade da apreciação de que os evangelhos já gozam há dois milênios. Da mesma forma que Cristo está vivo, o evangelho também sobrevive. O discurso derradeiro de Jesus em Mateus — "Foi me dada toda a autoridade nos céus e na terra. Portanto vão e façam discípulos" (Mateus 28:18b-19a) — liga toda a história desse Jesus vivo e reinante a nós hoje, dando-nos um senso de continuidade de sua missão. Participar do chamado de Cristo é participar de sua história que não termina, como no caso do *bios-vita* greco-romano.

Em segundo lugar, os evangelhos nos apresentam como a mensagem de Cristo foi providencialmente preservada, difundida e aceita pelas comunidades cristãs iniciais espalhadas pelo mundo mediterrâneo. A sabedoria de ter transformado as memórias das testemunhas oculares, seu testemunho vivo do Cristo vivo, em um texto escrito possibilitou que em pouco tempo (basicamente em menos de um século) esse evangelho pudesse ter alcançado virtualmente todos os domínios do então vasto Império Romano. Decolando nas asas da língua franca grega e complementadas pela contribuição literária dos apóstolos, as histórias de Jesus mudaram o mundo de forma irreversível. Esse mesmo processo de difusão continua nos dias de hoje e perdurará até que Cristo retorne em glória.

Em terceiro lugar, os evangelhos preservam as várias perspectivas

complementares entre si adotadas pelos apóstolos e seus associados acerca da pessoa de Cristo, considerando inclusive a relação dos sinóticos para com o Evangelho de João. Jesus, como personagem real e histórico, não é alguém que podemos entender com facilidade. Sua vida e obra caminharam no sentido oposto ao seu tempo e às condições políticas, sociais e econômicas do mundo. A harmonização dos evangelhos, empreitada que muitos tentaram fazer, torna-se, nessa perspectiva, dispensável. Da mesma forma que os evangelhos nos apresentam um Cristo que pode ser vislumbrado em vários ângulos e cuja mensagem pode trazer várias implicações teológicas, nós, ao termos o encontro com o Jesus narrado pelos evangelistas canônicos, devemos nos curvar ante à sua complexidade, que não poderia ser diferente, uma vez que ele é o próprio Deus encarnado.



Tetramorfos. A imagem ilustra os quatro seres viventes (cf. Ezequiel 1:10) associados posteriormente aos quatro Evangelhos: homem (Mateus), leão (Marcos), touro (Lucas) e águia (João). Imagem extraída do *Livro de Kells* (ano 800). Trinity College, Dublin, Irlanda (© Larry Koester).

Por fim, a leitura dos evangelhos se faz necessária para que nossa visão bíblica do grande quadro da redenção que aconteceu em Cristo não seja reduzida em termos de salvação individual nem seja vista como escape desse "mundo tenebroso". O evangelho é o clímax do plano de resgate não somente do povo eleito por Deus, mas também de todo o cosmo que ele mesmo criou com o objetivo de ser o templo de sua presença. Todo o restante do Novo Testamento é construído sobre este fundamento: Cristo em primeiro lugar e, logo em seguida, o testemunho dos apóstolos. Mas a história da restauração não termina com a ressurreição de Jesus. Como a obra historiográfica de Lucas deixa claro, há um segundo tomo, do qual todos os cristãos são chamados a fazer parte. Esse é exatamente o tema do próximo capítulo.

---

46 WRIGHT, N. T. *The Kingdom New Testament: A contemporary Translation.* Nova York: Harper Collins, 2011, p. 66.

47 DESILVA, David A. *An Introduction to the New Testament*, p. 146.

48 WITHERINGTON III, Ben. *Histórias e histórias do Novo Testamento*, p. 212.

49 PORTER, Stanley. *How We Got the New Testament: Text, Transmission, Translation.* Grand Rapids: Baker Academic, 2013, p. 84.

50 BLOMBERG, Craig. *Introdução ao Evangelhos*, p. 209.

51 HOMERO. *Odisseia*, 14.152. Ver LSJ, s.v. "εὐαγγελίον".

52 DEISSMANN, Adolf. "Social and Religious History in the New Testament, Illustrated from the New Texts. Christ and the Caesars: Parallelism in the Technical Language of Their Cults" em *Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World*. Nova York: Hodder and Stoughton, 1911, p. 370-371, e figs. 59-60.

53 EVANS, Craig A. "Mark's Incipit and the Priene Calendar Inscription: From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel". *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 1 [2000]:67-81.

54 WRIGHT, N. T. e BIRD, Michael. *The New Testament in Its World: An Introduction to the History, Literature, and Theology of the First Christians.* Grand Rapids: Zondervan, 2019, p. 682; BLOMBERG, Craig L. *The Historical Reliability of the New Testament: Countering the Challenges to Evangelical Christian Beliefs.* Nashville: B&H Academic, 2016, p. 22; KING, Daniel. *Experiencing Pain in Imperial Greek Culture.* Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 138; FORTNA, Robert. *The Fourth Gospel and Its Predecessor.* Londres: T&T Clark, 2004, p. 53; BURRIDGE, Richard A. *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, 2ª ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2004, p. 17-24.

55 DOO-HEE, Lee. *Luke-Acts and Tragic History: Communicating Gospel with the World.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

56 Ver WRIGHT, N. T. Wright e BIRD, Michael. *The New Testament in Its World*, p. 682.

57 BLOMBERG, Craig L. *The Historical Reliability of the New Testament*, p. 22.

58 Para uma análise detalhada da importância das testemunhas oculares na formação dos evangelhos, ver BAUCKHAM, Richard. *Jesus e as testemunhas oculares*.

59 WRIGHT, N. T. e BIRD, Michael. *The New Testament in Its World*, p. 682-683.

60 BLOMBERG, Craig L. *The Historical Reliability of the New Testament*, p. 27.

61 MÁRTIR, Justino. *Segunda Apologia*, 10.5.

62 DESILVA, David A. *An Introduction to the New Testament*, p. 146.
63 Obras de pensadores Plutarco (Βίοι Παράλληλοι, *Bioi paralleloi*), Diógenes Laércio (Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων, *Bioi kai gnōmnai tōn en philosophia eudokimēsanton*), Flávio Filóstrato (Τὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον, *Ta es ton tuanea Apollōnion*), Suetônio (*De vita Caesarum*) e Fílo de Alexandria (*De vita Mosis*) são exemplos desse gênero biográfico.
64 Note que o vocábulo "elogio" vem da palavra *eulogia*.
65 LIÃO, Irineu de. *Contra Heresias*, 3.1.1 em BETTENSON, H. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: ASTE, 2007, p. 66-67.
66 DESILVA, David A. *An Introduction to the New Testament*, p. 151.
67 BAUCKHAM, Richard. *Jesus e as testemunhas oculares*, p. 18.
68 Segundo a análise que Dunn faz da época e da sociedade judaica dentro da qual Jesus viveu, "Temos de supor, portanto, que os primeiros discípulos de Jesus, em sua grande maioria, teriam sido funcionalmente analfabetos [...] e mesmo admitindo que um ou dois discípulos mais próximos de Jesus soubessem ler e escrever (Mateus) e que poderiam inclusive ter feito anotações dos ensinamentos de Jesus, continua sendo *absolutamente provável que a transmissão mais primitiva da tradição de Jesus tenha sido oral*". *Jesus em Perspectiva: o que os ensinos sobre o Jesus Histórico deixaram para trás*. São Paulo: Paulus, 2013, p. 44.
69 GERHARDSSON, Birger. *Memory and Manuscript*. Uppsala: Gleerup, 1961, p. 329.
70 BLOMBERG, Craig L. *Introdução aos Evangelhos*, p. 105.
71 DESILVA, David A. *An Introduction to the New Testament*, p. 162.
72 BLOMBERG, Craig L. *Introdução aos Evangelhos*, p. 106. Ênfase nossa.
73 De acordo com Stephen Neil e N. T. Wright, a hipótese da prioridade marcana só veio a ser considerada seriamente a partir do final do século XIX, com influência de C. H. Weisse e H. J. Holtzmann. Ver *The Interpretation of the New Testament: 1861-1986*. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 116.
74 Para uma análise detalhada das diversas "buscas", ver BOND, Helen. *The Historical Jesus: A Guide for the Perplexed*. Londres: Bloomsbury, 2012, p. 7-36; DUNN, James D.G. *Jesus em nova perspectiva: o que os estudos sobre o Jesus Histórico deixaram para trás;* e o clássico SCHWEITZER, Albert. *A busca do Jesus Histórico*, São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
75 KÖSTENBERGER, Andreas J.; KELLUM, L. Scott e QUARLES, Charles L. *The Cradle, the Cross, and the Crown*, p. 126.
76 WRIGHT, N. T. *Jesus and the Victory of God*. Augsburg: Fortress Press, 1994, pp 85-86.
77 KÖSTENBERGER, Andreas J.; KELLUM, L. Scott e QUARLES, Charles L. *The Cradle, the Cross, and the Crown*, p. 129. As obras relacionadas na citação são: VERMES, G. *Jesus the Jew: A historian's reading of the Gospels* (Londres: Collins, 1973); SANDERS, E. P. *Jesus and Judaism* (Londres: SCM Press, 1985); CASEY, M. *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of the New Testament Christology* (Louisville: Westminster John Knox, 1991); WITHERINGTON III, Ben. *The Jesus Quest: The Third Search of the Jew of Nazareth* (Downers Grove: IVP Press, 1995); MEIER, J. P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* (Nova York: Yale University Press, 1991); BRANDON, S. G. F. *Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity* (Manchester: Manchester University Press, 1967); P. Stuhlmacher. *Jesus of Nazareth, Christ of Fatih* (Peabody: Hencrikson, 1993).
78 Ver LSJ, s.v., "σύνοψις".
79 NEIL, Stephen e WRIGHT, N. T. *The Interpretation of the New Testament*, p. 113.
80 CESAREIA, Eusébio de. *História* Eclesiástica, 3.39. Tradução nossa. De acordo com Porter, a menção do registro em hebraico (ou aramaico) se refere não necessariamente ao evangelho na sua forma final, mas nas fontes, ou nos ditos de Jesus. Ver PORTER, Stanley. *How We Got the New Testament*, p. 85.

81 LIÃO, Irineu de. *Contra Heresias*, 3.1.1 em CESAREIA, Eusébio de. *História* Eclesiástica, 5.8. Citado por BETTENSON, H. *Documentos da Igreja Cristã*., p. 66-67.
82 WRIGHT, N. T. e BIRD, Michael. *The New Testament in Its World*, p. 687.
83 BLOMBERG, Craig L. *Introdução aos Evangelhos*, p. 119.
84 Ibidem. Cf. DESILVA, David A. *An Introduction to the New Testament*, p. 160.
85 WRIGHT, N. T. e BIRD, Michael. *The New Testament in Its World*, p. 688.
86 Ibidem, p. 687.
87 Diagrama adaptado de BLOMBERG, Craig L. *Introdução aos Evangelhos*, p. 119.
88 Um documento posterior ao Novo Testamento com essas características é o Evangelho de Tomé, que consiste basicamente em ditos de Jesus aos seus discípulos.
89 Para uma crítica à teoria da fonte Q, ver WATSON, Francis. *Gospel Writing: A Canonical Perspective*. Grand Rapids: Eerdmans, 2013.
90 BLOMBERG, Craig L. *Introdução aos Evangelhos*, p. 123. A chamada *Solução de Streeter* leva em conta outras fontes além das exploradas de forma sintética nesse capítulo. Para mais detalhes, ver DESILVA, David A. *An Introduction to the New Testament*, p. 166.
91 WRIGHT, N. T. e BIRD, Michael. *The New Testament in Its World*, p. 690.
92 BORNKAMM, Günter; BARTH, Gerhard e HELD, Heinz Joachim. *Tradition and Interpretation in Matthew*. Londres: SCM, 1963.
93 MARXSEN, Willi. *Mark the Evangelist*. Nashville: Abington, 1969.
94 CONZELMANN, Hans. *The Theology of St. Luke*. Nova York: Harper & Row, 1960.
95 A sinopse dos evangelhos padrão é a ALAND, Kurt (ed.). *Synopsis Quattuor Evangeliorum: Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit*. 5ª ed. Stuttgart: Württenbergische Bibelanstalt Stuttgart, 1968.
96 Ver WON, Paulo S. H. *Jesus and the Temple: Matthew's Rewriting of Mark 11:1-25*. 2016. Dissertação de Mestrado. University of Edinburgh, Edinburgh. Para mais, ver TELFORD, William R. *The Barren Temple and the Withered Tree*. JSNTSS 1. Sheffield: JSOT Press, 1980; e PERRIN, Nicholas. *Jesus the Temple*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.
97 DESILVA, David A. *An Introduction to the New Testament*, p. 151.
98 De acordo com deSilva, "O pressuposto mais problemático da crítica da forma está relacionado à confiança da tradição do Evangelho. Muitos críticos da forma defendem que em várias unidades de tradição dos Evangelhos nós não temos uma janela para a vida de Jesus, mas apenas (ou principalmente) uma janela para vida da igreja" (*An Introduction to the New Testament*, p. 154).
99 WRIGHT, N. T. e BIRD, Michael. *The New Testament in Its World*, p. 684.
100 WITHERINGTON III, Ben. *Histórias e histórias do Novo Testamento*, p. 214.
101 LAPHAM, Fred. *An Introduction to the New Testament Apocrypha.* Londres: T&T Clark, 2003, p. 1-19.
102 DESILVA, David A. *An Introduction to the New Testament*, p. 177.
103 Sobre a discussão acadêmica a respeito da autoria do Evangelho de João, ver CARSON, D. A. *O comentário de João*. São Paulo: Vida Nova, 2017, p. 69-82.
104 BLOMBERG, Craig L. *Introdução aos Evangelhos*, p. 207.
105 Ibidem, p. 208.
106 CARSON, D. A. *O comentário de João*, p. 83-87.
107 Isso vai contra a ideia de que a redação de João deve ser considerada um ato independente em relação aos sinóticos, como advogou P. Garner-Smith em *St. John and the Synoptic Gospels.* Cambridge: CUP, 1938.
108 MARSHALL, I. Howard. *Teologia do Novo Testamento: diversos testemunhos, um só evangelho*. São Paulo: Vida Nova, 2007, p. 442
109 LADD, George E. *Teologia do Novo Testamento* (ed. rev.). São Paulo: Hagnos, 2009, p. 332.

110 CESAREIA, Eusébio de. *História Eclesiástica*, 6.14.7, tradução nossa.
111 A palavra “espiritual” também pode remeter à importância dos ensinos longos de Jesus com relação ao Espírito Santo (João 14—16).
112 BEASLEY-MURRAY, George R. *John.* WBC 36. Grand Rapids: Zondervan, 2018, p. 388; e CARSON, MOO e MORRIS, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 199.
113 MARSHALL, I. Howard. *Teologia do Novo Testamento*, p. 427 e 432.
114 Compare, por exemplo, os relatos sobre Jesus acalmando o mar em Mateus 8:23-27, Marcos 4:35-41 e Lucas 8:22-25. Embora os discípulos o chamem pelo título comum διδάσκαλος (*didaskalos*, “mestre”), o fato de Jesus ter acalmado as forças da natureza aponta para a questão de ele ser divino, uma vez que somente Deus tinha esse poder (cf. Salmos 65.7).
115 BIRD, Michael F. *Jesus is the Christ: The Messianic Testimony of the Gospels*. Downers Grove: IVP Press, 2012, p. 140.
116 LADD, George E. *Teologia do Novo Testamento*, p. 331.
117 WITHERINGTON III, Ben. *John’s Wisdom: A Commentary on the Fourth Gospel*. Louisville: Westminster John Knox, 1995, p. 2 em BLOMBERG, Craig L. *Introdução aos Evangelhos*, p. 208.

11. OS GENTIOS EM FOCO NO LIVRO DE ATOS

A voz lhe falou segunda vez:
Não chame impuro ao que
Deus purificou.
Atos 10:15

O livro de Atos é o segundo volume da obra completa de Lucas, médico e companheiro de ministério do apóstolo Paulo.[118] É o único texto que podemos classificar como livro histórico dentro do cânon do Novo Testamento.[119] Trata-se de uma narração perspicaz e minuciosa (Lucas 1:1-3; Atos 1:1) endereçada a Teófilo, que conta os primeiros anos de vida da igreja nascente, a começar por Pedro e, depois, por Paulo. Em termos cronológicos, Atos nos conta os fatos vivenciados pela igreja entre os anos 33 e 64, da ascensão de Jesus até a primeira prisão de Paulo em Roma. Nesse período de três décadas, o evangelho originado na pequena e periférica província da Judeia atingiu a capital do Império Romano. Lá, a narrativa tem um final "abrupto" ou, talvez, reticente.

Em termos historiográficos, Atos se distingue do Evangelho de Lucas por não possuir um único personagem principal. Na verdade, a atenção está concentrada em duas figuras, Pedro e Paulo, mas com os aparecimentos de diversos coadjuvantes, por exemplo, Filipe, Estêvão e Tiago irmão do Senhor etc. Essa divisão de Atos em duas partes — dos capítulos 1 a 12 concentrando a narrativa em Pedro, e de 13 a 28 focando nos atos de Paulo — revela-nos que Lucas tem em mente a convergência daquilo que os dois apóstolos representam: Pedro, representante do ministério aos judeus; e Paulo, representante do ministério voltado para os gentios (9:15), expandindo o Reino para além das fronteiras da etnicidade judaica. É por meio desses dois apóstolos — mas não somente por intermédio deles — que temos o cumprimento de Atos 1:8: "Mas receberão poder quando o Espírito Santo descer sobre vocês, e serão minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judeia e Samaria, e até os confins da terra". Atos é a narrativa da sucessão de

fatos que levaram às constantes transposições de fronteiras, mediante o poder do Espírito atuante sobre os apóstolos.

É comum ao estudante da Bíblia associar o livro de Atos com a célebre expressão: “Atos do Espírito Santo”. Com certeza, o Espírito de Cristo derramado sobre apóstolos e discípulos reunidos no dia de Pentecostes (2:1-4) foi o grande poder que impulsionou o avanço do evangelho. Por causa dessa justa, porém não exclusiva, ênfase pneumatológica e até carismática,[120] um ponto muito importante de Atos tem sido negligenciado, qual seja, a relação entre judeus-cristãos e gentios convertidos ao cristianismo. Em outras palavras, o evangelho pregado pouco a pouco promoveu um encontro entre dois mundos totalmente diferentes, que foram sendo amalgamados e unidos pelo poder do Espírito Santo.

Diferente daquilo que muitas pessoas têm como primeira impressão, os judeus tinham relacionamentos sociais com os povos vizinhos e com os gentios. Embora não aceitassem os gentios dentro de seu círculo familiar e de prática religiosa, os judeus nunca se viram livres dos pagãos, uma vez que foram por eles dominados na maior parte de sua história, a partir da derrocada moral do Reino do Norte e do Sul. No período interbíblico, vimos que o helenismo e o sincretismo religioso ameaçaram grandemente a preservação da identidade nacional judaica, resultando em vários levantes contra as forças opressoras estrangeiras. Ainda assim, muitos judeus se helenizaram, vivendo dentro da sua realidade os altos ideais da cultura clássica, e também não foram poucos os gentios que nutriram uma relação de amizade, respeito e admiração pelo judaísmo e pelo Deus dos judeus, Yahweh. O *proselitismo* — promoção da conversão de um gentio ao judaísmo (cf. Mateus 23:15) — já fazia parte do mundo judaico nos tempos de Jesus, que repreendeu os líderes religiosos nesses termos: “Ai de vocês, mestres da lei e fariseus, hipócritas, porque percorrem terra e mar para fazer um *convertido* (prosélito) e, quando conseguem, vocês o tornam duas vezes mais filho do inferno do que vocês” (Mateus 23:15). Nesse contexto, a igreja vê o redirecionamento da conversão dos gentios às doutrinas dos apóstolos e não mais ao judaísmo. Atos, então, é o *locus classicus* no qual esse encontro acontece.[121] Foi por meio da igreja nascente que o encontro pactual do mundo judaico com o mundo gentílico — previsto com relativa frequência pelos profetas do Antigo Testamento — efetivamente se concretizou.

O objetivo deste capítulo é apresentar ao leitor um exame mais detalhado

de um marco histórico importante em Atos, que é a narrativa de Cornélio (Atos 10).[122] Esse é o grande ponto de transformação de um cristianismo eminentemente judaico em termos étnicos para um cristianismo aberto a todas as nações, o que vai ser referendado no Concílio de Jerusalém (cf. Atos 15:1-33). Na primeira parte deste estudo de caso, apresentado por meio de uma análise exegética, resumirei o debate acadêmico que trata da existência dos gentios tementes-a-Deus como entidade própria. A seguir, examinarei como os tementes-a-Deus demonstravam sua simpatia ao judaísmo e como "adoravam" Yahweh. Por fim, defenderei que a classificação de Cornélio como gentio temente-a-Deus é mais bem compreendida quando relacionada à linguagem sacrificial aplicada aos seus atos piedosos ou de misericórdia (caridade e oração), relatados em Atos 10:1-4. Com isso, buscamos mostrar a importância da narrativa de Cornélio para o desenvolvimento da forma de se contar a história da igreja nascente.

INÍCIO DA CONVERSÃO DOS GENTIOS: ANTECEDENTES DO RELATO DE CORNÉLIO

Instantes antes da ascensão de Jesus, os discípulos expressam ao seu Senhor uma preocupação que, até aquele instante, não havia sido resolvida: se Jesus é o Messias de Israel, comprovadamente o Cristo por meio de sua morte e ressurreição, quando ocorreria o cumprimento da expectativa em relação à restauração política de Israel? A pergunta "Senhor, é neste tempo que vais restaurar o reino a Israel?" (Atos 1:6) mostra que os discípulos aguardavam a concretização desse fato naquele exato momento. Entretanto, Jesus reorienta o foco etnocêntrico de seus seguidores, expandindo a sua percepção de que a restauração de Israel ocorreria de forma concomitante à expansão do evangelho para além das próprias fronteiras. A igreja que nasceria em Jerusalém, mantendo o seu vínculo com o Antigo Testamento, seria expandida para todo o território da Judeia e chegaria a terras hostis, como a região dos samaritanos, alcançando até os confins da terra.

O ponto de nascimento da igreja, o dia de Pentecostes, revela também a direção para a qual a igreja deveria seguir. A capacidade sobrenatural dos apóstolos e dos discípulos de falar em outras línguas é a sinalização visível disso. No contexto daquela festa, judeus espalhados por todo o mundo mediterrâneo voltavam a Jerusalém para cumprir suas obrigações religiosas.

É muito pouco provável supor que todos falassem o idioma hebraico ou mesmo o aramaico. Assim, a comunicação do testemunho de Jesus em diversos idiomas aos judeus egressos de várias partes do mundo aponta para a capacidade da mensagem de Cristo em transpor barreiras sociais e geograficamente impostas: “Ouvindo-se o som, ajuntou-se uma multidão que ficou perplexa, pois cada um os ouvia falar em sua própria língua” (2:6). O povo ficara atônito em ouvir, cada um em sua própria língua, a mensagem de Cristo ser verbalizada de forma perfeita pelos seus seguidores. Judeus advindos das dezesseis nações citadas em Atos 1:9-11 podiam, pela primeira vez, ouvir o testemunho da revelação de Deus sem intermediários e sem a mediação do *establishment* religioso judaico. O Pentecostes significou, numa perspectiva macro, a reversão daquilo que aconteceu na Torre de Babel (cf. Gênesis 11). Se em Babel as línguas foram dispersas por causa da pretensão humana de suplantar Deus, agora, por meio de Cristo, as línguas são unidas, pelo menos na capacidade de os judeus da diáspora entenderem a mensagem que estava sendo proclamada; uma clara indicação de que o conceito de povo de Deus estava sendo sensivelmente ampliado.

A mensagem proferida pelo apóstolo Pedro nesse mesmo dia revela também o propósito de toda aquela movimentação: “E todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo!” (Atos 2:21). O adjetivo “todo” (πᾶς, *pas*) não deixa dúvidas de que o Espírito seria dado aos judeus e posteriormente aos gentios que invocassem, ou seja, que depositassem sua fé e confessassem o nome de Jesus Cristo.

Efetivamente, o evangelho só vai atingir os ouvidos e corações dos não judeus a partir do martírio de Estêvão (Atos 7). Aliás, Estêvão foi brutalmente assassinado por causa da “blasfêmia” levantada contra o templo de Jerusalém: “Todavia, o Altíssimo não habita em casas feitas por homens” (v. 48). O cosmos era o templo verdadeiro de Deus. Isso implicava dizer que, com Cristo, o templo oficial havia perdido definitivamente a sua eficácia; a elite sacerdotal e os vários grupos que dependiam financeiramente do templo não tinham mais a sua razão de ser. Estêvão será o primeiro mártir da igreja. Cumprindo a primeira parte do ordenamento de Jesus (1:8), esse martírio desencadeará um processo de dispersão dos cristãos para fora de Jerusalém: “Naquela ocasião, desencadeou-se grande perseguição contra a igreja em Jerusalém. Todos, exceto os apóstolos, foram dispersos pelas regiões *da Judeia e de Samaria*” (8:1b). É nesse contexto que temos a primeira menção

a Saulo (posteriormente Paulo) em Atos: “Saulo, por sua vez, devastava a igreja. Indo de casa em casa, arrastava homens e mulheres e os lançava na prisão” (v. 3).

A dispersão fez com que Felipe, um dos diáconos instituídos pelos apóstolos em Atos 6:1-7, se deslocasse para a região de Samaria, lugar tradicionalmente hostil aos judeus por causa da mistura étnica promovida pelos assírios ali depois da queda do reino do Norte em 722 a.C. O efeito da pregação poderosa de Felipe naquela região fez com que inúmeros samaritanos — e quiçá gentios — se convertessem ao Evangelho. As notícias desse acontecimento chegaram ao colégio apostólico:

> Os apóstolos em Jerusalém, ouvindo que Samaria havia aceitado a palavra de Deus, enviaram para lá Pedro e João. Estes, ao chegarem, oraram para que eles recebessem o Espírito Santo, pois o Espírito ainda não havia descido sobre nenhum deles; tinham apenas sido batizados em nome do Senhor Jesus. Então Pedro e João lhes impuseram as mãos, e eles receberam o Espírito Santo (Atos 8:14-17).

Pedro e João, emissários dos apóstolos, após se certificarem de que em Samaria ocorria um mover genuíno do Espírito Santo, retornaram a Jerusalém como testemunhas do cumprimento de mais uma etapa da expansão do evangelho.

O mesmo Felipe também protagonizou o relato da conversão do eunuco etíope, um alto funcionário da rainha de Candace. Milagrosamente, Felipe é levado ao encontro desse homem, que estava lendo uma passagem no livro do profeta Isaías: “O eunuco perguntou a Filipe: ‘Diga-me, por favor: de quem o profeta está falando? De si próprio ou de outro?’ Então Filipe, começando com aquela passagem da Escritura, anunciou-lhe as boas novas de Jesus”. (8:34-35). O eunuco então fará uma das perguntas-chave de todo o livro de Atos: “Olhe, aqui há água. Que me impede de ser batizado?” (v. 36b). A convicção que nasceu dentro daquele etíope fez com que oficialmente acontecesse o primeiro batismo de um não judeu na história da igreja: “Disse Filipe: ‘Você pode, se crê de todo o coração’. O eunuco respondeu: ‘Creio que Jesus Cristo é o Filho de Deus’” (v. 37). Note que a condição para o batismo e, consequentemente, para a inclusão oficial no povo de Deus, não dependia de cláusulas relacionadas à etnicidade, mas exclusivamente à fé (πίστις, *pistis*): “se crê (πιστεύεις, *pisteueis*) de todo o coração”.

Imediatamente após o relato do eunuco, Lucas nos introduz à narrativa da conversão de Paulo. Muitos discutem se de fato podemos chamar evento de "conversão". Seja "conversão", seja "chamado" de Saulo, ressalte-se que tal ato ocorre no contexto da expansão do evangelho para além das fronteiras do território e da etnicidade judaica. A revelação dada por Cristo a Ananias seria a grande síntese do ministério paulino: "Vá! Este homem é meu instrumento escolhido para levar o meu nome perante os gentios e seus reis, e perante o povo de Israel. Mostrarei a ele o quanto deve sofrer pelo meu nome" (9:15-16).

A primeira fase do ministério paulino, após sua estada por quatorze anos na região da Arábia, foi marcada pela pregação aos seus compatriotas, basicamente em sinagogas. Muitos se converteram, mas outros tantos continuaram nutrindo um sentimento de desconfiança. Foi necessária a intermediação de Barnabé, futuro companheiro nos primeiros anos de ministério de Paulo, para que, enfim, ele subisse a Jerusalém e fosse formalmente apresentado aos apóstolos. Depois de um trecho de transição (9:31), Lucas retorna o seu foco para Pedro, narrando os acontecimentos que levaram este discípulo para Jope, cidade costeira da Judeia. Nessa narrativa, Pedro tem um encontro com uma seguidora de Cristo, provavelmente de origem judia, chamada Tabita: "Em Jope havia uma discípula chamada Tabita, que em grego é Dorcas, que se dedicava a praticar boas obras e dar esmolas" (ἐλεημοσύνη, *eleēmosynē*) (v. 36). Note que a ênfase sobre as boas obras e a caridade será também explorada no relato de Cornélio, que é foco da nossa atenção neste capítulo. Entretanto, antes de aprofundamos neste relato, precisamos conhecer os tipos de não judeus referidos no texto de Atos.

OS NÃO JUDEUS EM ATOS

Atos nos apresenta uma vigorosa interação entre *judeus*, *prosélitos* e *gentios*. O último discurso de Jesus, em Atos 1:8, resume bem o esforço realizado por Lucas de apresentar a expansão do evangelho de maneira a englobar essas três classes de pessoas. A "boa notícia" de Jesus, o Messias de Israel, não apenas ultrapassara as barreiras religiosas do judaísmo, como também suplantou fronteiras geográficas, atingindo, num intervalo de poucas décadas, o coração político do Império Romano, para alcançar os gentios.[123] Nesse sentido, a história de Cornélio é um marco teológico decisivo em Atos.

Em Atos 10, Cornélio é apresentado nos seguintes termos: “Havia um certo homem em Cesareia chamado Cornélio, centurião de um regimento chamado Italiano” (v. 1). No escopo do debate sobre a historicidade de Cornélio,[124] sua adjetivação como “piedoso e temente a Deus” (ὐσεβὴς καὶ φοβούμενος, *ysebēs kai phoboumenos*) tem sido extensivamente discutida pelos estudiosos do Novo Testamento.[125] Independentemente de a apresentação de Cornélio em Atos ser considerada uma evidência histórica para a existência de um grupo monolítico de gentios tementes-a-Deus, ou mesmo uma expressão usada como termo técnico, a questão permanece relevante. Lucas usa deliberadamente essa classificação a fim de salientar (1) uma linguagem sacrificial na apresentação dos atos piedosos de Cornélio; (2) a resposta divina; e (3) a inserção da família de Cornélio na comunidade dos seguidores de Cristo, até então quase totalmente formada por judeus que criam em Jesus como o Messias de Israel.

OS *TEMENTES-A-DEUS* NO JUDAÍSMO DO SEGUNDO TEMPLO

De início, é importante definir as categorias “judeu” (Ἰουδαῖος, *ioudaios*) e “temente-a-Deus” (φοβουμένος/σεβομένος τὸν θεόν, *phoboumenos/sebomenois ton theon*, aqueles que temem a Deus, ou θεοσεβεῖς, *theosebeis*, tementes-a-Deus) dentro do contexto do Judaísmo do Segundo Templo (JST). De acordo com Paula Fredriksen, existiam dois grupos de judeus nos tempos do Novo Testamento: o primeiro eram os judeus étnicos, judeus pelo sangue, pela descendência; o segundo, os prosélitos (προσήλυτος, *prosēlytos*),[126] ou seja, gentios totalmente convertidos ao judaísmo.[127] A existência do segundo grupo é bem documentada na literatura do JST.[128] De acordo com Fredriksen, o padrão da *Halaká* era que o gentio inicialmente obedecesse aos termos do *miṣwôt* (מצות),[129] além dos seguintes rituais: imersão, sacrifícios (enquanto o templo ainda existia), e finalmente, para o convertido masculino, a submissão ao imprescindível rito da circuncisão, a *mulāh* (מולה).[130]

Também havia gentios com uma conexão mais livre com a religião judaica — os semi-prosélitos,[131] prosélitos de portão,[132] ou simplesmente tementes-a-Deus.[133] Eles demonstravam simpatia ao judaísmo, associavam-se às sinagogas e adotavam costumes religiosos judaicos como a observância da Torá, a guarda do sábado, obediência às leis referentes à dieta alimentar e a

participação dos festivais religiosos.[134] De acordo com Jonathan Klawans, “O termo [tementes-a-Deus] aparece várias vezes em Atos, e cada uma dessas passagens testifica que os gentios frequentavam a sinagoga ou socializavam-se proximamente com judeus”.[135] Entretanto, de acordo com Joseph Tyson, “Não está claro se os ‘tementes-a-Deus’ faziam uma declaração de renúncia pública da religião pagã ou se eles aceitavam rituais-chave judaicos como a circuncisão (ver, por exemplo, Atos 16:14; 17:4,17; 18:7)”.[136] Então, mesmo que os tementes-a-Deus demonstrassem simpatia para com a religião judaica, ainda assim eram considerados gentios, apartados da aliança abraâmica, separados do templo e de todos os rituais sacrificiais associados à tradição cúltica do judaísmo anterior a 70 d.C.

Não há um consenso entre os estudiosos se θεοσεβεῖς é um termo técnico que possa ter o mesmo significado em todas as suas ocorrências no Novo Testamento.[137] Alf Kraabel assume a posição extrema de que nunca houve tal grupo, ao menos no contexto da diáspora romana, e que a figura do θεοσεβεῖς é usada, em Lucas-Atos, apenas para um propósito teológico específico, a saber, justificar a visão de que os judeus foram substituídos pelos cristãos como “povo de Deus”.[138] Entretanto, mesmo que consideremos que a segunda parte do argumento de Kraabel seja razoável, sua análise limitada das evidências epigráficas do período da diáspora romana ignora outras evidências, como a participação desses gentios em reuniões litúrgicas públicas em diversas sinagogas[139] ou suas contribuições financeiras ao tesouro do templo de Jerusalém.[140]

Além disso, uma inscrição em uma grande lápide de pedra encontrada em Afrodísias (ca. século III), com a lista de nomes de judeus e gentios que contribuíram nas despesas da sinagoga daquela cidade, é uma evidência importante que apoia a teoria dos tementes-a-Deus como um grupo distinto.[141] Essa evidência arqueológica identifica como θεοσεβεῖς os gentios simpatizantes do judaísmo (todos com nomes não judeus) separados da lista de nomes dos judeus e prosélitos.[142] Embora essa inscrição não deva ser tomada como evidência definitiva da existência do grupo monolítico de tementes-a-Deus, ela ao menos confirma a existência de gentios simpatizantes do judaísmo.

OS TEMENTES-A-DEUS EM ATOS

Lucas não usa o termo temente-a-Deus de maneira consistente em Atos.[143] No sermão de Paulo em Antioquia de Pisídia (13:16-41), não há uma distinção clara entre tementes-a-Deus, judeus e prosélitos. Em um primeiro momento, a audiência de Paulo está dividida entre: 1) ἄνδρες ἰσραηλῖται (*andres israēlitai*, israelitas, 13:16) ou υἱοὶ γένους Ἀβραάμ (*huioi genous Abraam*, filhos de Abraão, 13:26); e 2) οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν (*hoi phoboumenoi ton theon*, tementes-a-Deus). Mas, em 13:43, a mesma divisão é expressa em outros termos: ἰουδαίων (*ioudaiōn*, judeus) e σεβομένων προσηλύτων (*sebomenōn prosēlyiōn*, prosélitos tementes).

Há, porém, na história de Cornélio, uma diferenciação explícita entre gentios, tementes-a-Deus e prosélitos. Cornélio é descrito como "εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεὸν" (*eusebēs kai phoboumenos ton theon*, piedoso e temente a Deus), e sua família o acompanha: "σὺν παντὶ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ" (*syn panti tō oikō autou*, com toda a sua casa). Contudo, mesmo depois de Cornélio receber a resposta divina de suas orações e ações piedosas, Lucas ainda o classifica como gentio, ou seja, incircunciso (ἄνδρας ἀκροβυστίαν, *andras akrobystian*, homens incircuncisos, 11:3).

A análise de Atos e das fontes históricas revelam, como salientou J. J. Collins, que "Os tementes-a-Deus e simpatizantes podem não ter sido uma classe bem definida, mas eles são importantes, pois ilustram uma área cinzenta em que a fronteira entre judeu e gentio se torna incerta e perde parte de sua importância".[144] Portanto, enquanto Cornélio é apresentado como um gentio temente-a-Deus, é possível encontrar referências aos θεοσεβεῖς aplicadas tanto a judeus como a prosélitos e até mesmo a gentios.[145] De qualquer maneira, na descrição da conversão de Cornélio, Lucas apresenta o incircunciso Cornélio como um temente-a-Deus a fim de sublinhar a importância teológica desse episódio dentro do contexto mais amplo de Atos, a saber, a inclusão dos gentios na comunidade dos seguidores de Cristo.

A PARTICIPAÇÃO DOS GENTIOS NO CULTO A YAHWEH

Quando um prosélito se tornava judeu, ele podia participar plenamente da vida religiosa de Israel, guardando a Torá e oferecendo sacrifícios a Yahweh no templo. De acordo com Levítico 17:8,9 e 22:18, o estrangeiro (προσηλύτων, *prosēlytōn*, LXX) era autorizado a oferecer "holocausto ou sacrifício". Ademais, Francis Watson aponta que, na Septuaginta, a

assembleia dos israelitas, ou seja, πᾶσα συναγωγὴ υἱῶν ἰσραηλ (*passa synagōgē huiōn israēl*, Êxodo 17:1), incluía judeus étnicos e os prosélitos.[146] Portanto, "um gentio que se converte não é mais um gentio, mas um judeu".[147]

Todavia, a situação para os gentios tementes-a-Deus era diferente. Embora eles demostrassem sua simpatia para com a religião judaica, tecnicamente ainda eram gentios e, consequentemente, estavam proibidos de participar de todas as práticas no templo. O acesso dos gentios à parte interna do complexo do templo (o pátio de Israel), onde os sacrifícios eram oferecidos, era terminantemente proibido. Uma inscrição em pedra encontrada em 1871 por Charles Simon Clermont-Ganneau — uma tábua de pedra contendo inscrição em grego, perto do templo — confirma a proibição do acesso dos gentios às partes interiores do complexo do templo.[148]

A questão que se impõe é a seguinte: por que o acesso dos gentios ao templo era proibido? James Dunn defende que a resposta é a impureza cerimonial dos gentios, visto que, por definição, os gentios eram idólatras e, consequentemente, impuros em termos cerimoniais. Eles nunca poderiam ter acesso ao templo, um recinto sagrado.[149] Em contraponto, E. P. Sanders e Klawans advogam a hipótese de que o judaísmo passou a imputar impureza aos gentios apenas a partir do período tanaítico.[150] Além disso, segundo Klawans, a dicotomização conceitual puro/impuro não resolve a questão. Se, por um lado, os gentios eram considerados moralmente impuros devido à sua idolatria, por outro lado nenhum texto bíblico atesta uma impureza cerimonial intrínseca aos gentios. Logo, o acesso dos gentios ao templo era proibido por causa da natureza profana deles,[151] ou seja, a santidade do templo poderia ser afetada pela presença profana dos gentios.[152]

Nada disso impedia os gentios de expressar sua devoção a Yahweh de outras maneiras. A Bíblia Hebraica oferece alguns exemplos de gentios que demonstraram seu apreço e adoração ao Deus de Israel de maneira não sacrificial (por exemplo, Naamã, em 2Reis 5:15-18, Nabucodonosor, em Daniel 4:1-3, Artaxerxes, em Ester 8:17). Portanto, na perspectiva lucana, o templo não seria mais um elemento *sine qua non* nem para a adoração a Yahweh, nem para a aceitação da mensagem do evangelho pregado pelo apóstolo Pedro.

OS ATOS PIEDOSOS E A LINGUAGEM SACRIFICIAL

Em Atos, o templo não é concebido como o lugar central no relacionamento de uma pessoa com Yahweh. A ideia geral de Lucas com respeito ao templo é bem resumida no discurso que Estêvão profere no Sinédrio: “Todavia, o Altíssimo não habita em casas feitas por homens” (7:48).[153] Além do mais, o movimento da narrativa, desde a denúncia contra o templo, feita por Estêvão, até a aceitação por parte de Yahweh dos atos piedosos de um gentio, é notável. Essa mudança pode ser observada pelo uso da linguagem sacrificial na narrativa de Cornélio. O uso de tal linguagem é apoiado por evidências externas e internas ao próprio texto de Atos 10:1-4.

Evidências externas

Lucas sublinha duas maneiras pelas quais Cornélio se dirigiu a Deus: caridade e oração. Ambos os atos eram práticas religiosas importantes dentro do contexto do Judaísmo do Segundo Templo.[154] De fato, o auxílio aos necessitados por meio da caridade, ou seja, dos atos de misericórdia, é um tema muito presente na Bíblia Hebraica. Yahweh cuida dos pobres, e a caridade em relação a eles reflete o caráter divino (cf. Êxodo 21:27). No mesmo sentido, a exploração sobre o necessitado é tema recorrente nos Profetas, de maneira que o julgamento de Yahweh há de vir sobre aqueles que negligenciam o cuidado social (cf. Isaías 1:10-17; Jeremias 5:26-29; Amós 5:11-15; Miqueias 2:1, 2). Roman Garrison considera que “Os profetas estabelecem o alicerce teológico para a [teologia da] caridade redentora. Boas ações, principalmente a caridade, demonstram a retidão individual que determina se o indivíduo é aceitável ao Senhor”.[155]

Os Escritos, terceira seção da Bíblia Hebraica, contêm os livros que enfatizam as bênçãos e proteção divinas sobre aqueles que assistem os pobres (Salmos 41:1-3; 82; 112:5,9). O livro de Provérbios valoriza a riqueza que vem de Deus, mas também exorta ao cuidado com os mais necessitados. Em resumo, a Bíblia Hebraica ressalta a importância do cuidado com os órfãos, as viúvas, os estrangeiros e os pobres, mas não há referência direta da caridade possuindo um efeito sacrificial e, consequentemente, redentivo.[156]

Entretanto, o desenvolvimento do conceito de caridade e oração com efeito propiciatório está presente na LXX. A primeira menção de צדקה (*ṣᵉḏāqāh*, justiça) como um ato de caridade está em Daniel 4:27: “Portanto, ó rei, que o meu conselho seja aceitável a ti e propicie seus pecados com

caridade e iniquidades com compaixão aos necessitados. Talvez Deus mostre misericórdia em relação às suas transgressões".[157] A LXX modifica a expressão בצדקה (*bi̱ṣḏāqâ*, em justiça, Daniel 4:24, TM) para ἐλεημοσύναις (*eleēmosynais*, caridade, atos de misericórdia, esmola, donativo). Portanto, essa passagem sugere que alguém pode livrar a si mesmo do pecado e da injustiça praticando caridade (doação de esmolas) aos pobres.

No escopo da literatura intertestamentária, o caráter sacrificial-redentivo dos atos de misericórdia e oração é claramente exposto. O livro de Tobias lida com a ideia de caridade como um ato de reverência a Deus (cf. 1:8).[158] Tobit exorta seu filho, Tobias, a dar esmolas para os pobres: deveria compartilhar suas posses com os necessitados, para que fosse poupado da morte e das trevas (4:7-11). Concluindo sua instrução sobre esmolas, Tobit diz: "Dom valioso é a esmola, para quantos a praticam na presença do Altíssimo" (4:11, BJ).[159] Ademais, Tobias 12:8 estabelece claramente a relação entre a oração e o ato de caridade: "Boa coisa é a oração com jejum, e melhor é a esmola com a justiça do que a riqueza com a iniquidade" (BJ).[160] O autor de Tobias eleva a caridade a um nível superior de piedade, cujo valor é superior à combinação de oração com jejum. Além disso, entre os efeitos da caridade, é notável que a "purificação de todos os pecados" (Tobias 12:9)[161] é sublinhada como a mais significante.

Jesus ben Siraque, no livro de Eclesiástico, também considera o ato de caridade um sacrifício em si mesmo: "Mostrar-se generoso é fazer oblação de flor de farinha, dar esmolas é oferecer sacrifício de louvor" (Eclesiástico 35:3,4, BJ).[162] Consequentemente, ser caridoso para com os pobres é igual a sacrificar a Deus. Adicionalmente, Eclesiástico 7:10 relaciona oração e caridade como uma atitude religiosa ideal: "Não sejais hesitantes na oração e não negligencieis o dar esmola" (BJ).[163]

Todo esse desenvolvimento da teologia dos atos de misericórdia culminou com a sua centralização dentro da práxis religiosa judaica pós 70, quando o judaísmo passou por uma transformação radical por causa da destruição do templo e da extinção do aparato cúltico e sacrificial. A tradição rabínica que segue esse período manteve a importância do ato de dar esmolas e da oração, considerados sacrifícios espirituais equivalentes aos sacrifícios físicos (animais e alimentos) oferecidos anteriormente no templo.[164] Esse desenvolvimento teológico possivelmente fazia parte do judaísmo do período no qual Atos foi escrito.[165]

De acordo com o Talmude Babilônico, o rabino Johanan ben Zakkai (30 a.C.-90 d.C.) disse: “Assim como a oferta de pecado faz a propiciação de Israel, assim a caridade faz propiciação para o pagão”.[166] Essa citação indica que o ato de dar esmolas equivale à oferta pelo pecado (חטאת, *ḥaṭāʾṯ*) da Bíblia Hebraica, resultando no mesmo efeito, a saber, a propiciação dos pecados. Além disso, após olhar as ruínas do Templo de Herodes, ben Zakkai disse: “Não fiquem entristecidos; nós temos outro meio de propiciação tão eficiente quanto este. E qual é? São os atos de misericórdia, pois está dito: “Pois desejo misericórdia, e não sacrifícios” [Oseias 6:6a]”.[167]

Junto com a ênfase teológica sobre a caridade, a tradição rabínica posterior, como expresso no Talmude Babilônico, a questão da excelência da oração sobre as boas ações e ofertas é acentuada: “Oração é mais eficaz do que boas obras [...] oração é mais eficaz do que sacrifícios” (*b. Ber.* 32b).[168] Portanto, não seria um exagero dizer que Lucas reflete a tradição iniciada no período interbíblico com respeito aos efeitos sacrificiais da caridade e da oração.

Evidências internas

Três evidências internas ao texto comprovam a linguagem sacrificial no relato de Cornélio: (1) o uso do verbo ἀναβαίνω (*anabainō*, subir); (2) o uso do termo μνημόσυνον (*mnēmosynon*, memorial); (3) e, finalmente, a resposta divina a Cornélio. Primeiramente, o uso do verbo ἀνέβησαν em Atos 10:4, relacionado à caridade e oração, é inédito tanto no Antigo como também no Novo Testamento. Como F. F. Bruce observa, ἀνέβησαν é paralelo a עלה (*ʿolāh*, ofertas queimadas, lit. “tributo que sobe, ascende”).[169] Assim, o ato de piedade de Cornélio “subiu” a Deus como a fumaça das ofertas totalmente queimadas sobre o altar (Êxodo 29:25; Levítico 1:19; 2:12).[170] Embora Bruce considere que o verbo ἀναβαίνω não ocorra na LXX em nenhum contexto sacrificial,[171] seu significado e sentido indicam que tanto o ato de dar esmolas como a oração de Cornélio “subiram” a Deus como um sacrifício espiritual.

Ademais, Lucas descreve Cornélio como um homem que orava continuamente a Deus (δεόμενος τοῦ θεοῦ διὰ παντός, *deomenos you theou dia pantos*, Atos 10:2). O uso da expressão διὰ παντός merece consideração. De acordo com Craig Keener, “A designação ‘continuamente’ pode aludir à linguagem do incenso oferecido em Êxodo 30:8, ao candeeiro no tabernáculo

(Levítico 6:13; 24:2-4) ou a outro ritual de devoção análogo."[172] Ele também observa que διὰ παντός é usado para traduzir תמיד (*tāmiyḏ*), que é comumente utilizado em textos de contexto cúltico.[173] Adicionalmente, a oração tem sido comparada ao incenso queimado no altar (cf. Salmos 141:1 e Apocalipse 8:3-4)[174]. Por fim, em 3Macabeus 5:9, a oração fervorosa dos judeus reunidos para serem executados por Hermon "*subiu* de forma intensa ao céu"[175].

Em segundo lugar, o anjo diz a Cornélio que a sua piedade foi reconhecida como um "memorial diante de Deus" (μνημόσυνον ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ, Atos 10:4).[176] Na LXX, μνημόσυνον traduz o termo hebraico זכר (*zeḵer*), que significa "memorial" ou "lembrança".[177] Esse conceito é importante na Bíblia Hebraica, particularmente em relação à aliança feita por Yahweh com Israel. Se de um lado זכר significa que aquele que está oferecendo o sacrifício lembra-se de Deus como fonte de todas as bênçãos,[178] por outro lado o memorial diz respeito à resposta graciosa de Deus àquele que é parte de sua aliança, de acordo com a Lei.[179] Ademais, μνημόσυνον reflete uma linguagem sacrificial associada a algumas ofertas (ofertas memoriais) prescritas na Torá, especialmente em Levítico.[180] Assim, Lucas teria tomado emprestado a palavra μνημόσυνον de seu contexto sacrificial para sublinhar a aceitação por parte de Deus do ato piedoso de Cornélio.

Por fim, a resposta de Deus por meio do anjo do Senhor é uma indicação do caráter sacrificial dos atos piedosos de Cornélio: sua oração foi ouvida (εἰσηκούσθη, *eisēkousthē*) e sua esmola foi lembrada (ἐμνήσθησαν, *emnēsthēsan*) por Deus (Atos 10:31). Esse episódio tem paralelo com algumas passagens da Bíblia Hebraica, nas quais a manifestação de seres angelicais ocorre dentro de um contexto sacrificial (cf., por exemplo, Gênesis 22:11; Juízes 2:4; 6:20-22; 13:20-21). Assim, a resposta divina à piedade de Cornélio e sua aceitação como um membro da comunidade de Cristo indicam que seus atos piedosos foram entendidos por Lucas como atos de validade sacrificial para Deus.

Portanto, as ações de misericórdia de Cornélio mereceram uma redação cuidadosa. Para Lucas, Cornélio, o gentio temente-a-Deus, é um referencial importante na expansão do evangelho para além das fronteiras do judaísmo. Nesse sentido, a sua piedade é considerada um sacrifício que, embora fosse distinto das práticas veterotestamentárias (ofertas de bebidas, azeite, farinha ou grãos), era a melhor expressão lucana do sacrifício aceitável a Deus.

Ademais, Lucas utilizou deliberadamente tal linguagem sacrificial nessa passagem para comunicar que o templo não era mais uma barreira para alguém entrar em comunhão com Yahweh. Por fim, a conclusão a que o apóstolo Pedro chega, em Atos 10:34-35, corrobora com o plano central expresso em Atos 1:8: “Verdadeiramente entendo que Deus é imparcial, pois em todas as nações qualquer um que o teme e faz o que é certo é aceitável a ele [tradução nossa])”.

CONCLUSÃO

O relato de Cornélio é um episódio divisor-de-águas em Atos. Lucas, utilizando-se de linguagens que evocavam elementos já presentes na prática religiosa judaica, redigiu cuidadosamente o texto para sinalizar a aceitação dos atos piedosos de Cornélio e do próprio Cornélio, antes apenas temente-a-Deus, mas, agora, integrante do povo de Deus estendido do Novo Testamento, constituído de judeus-cristãos e também de gentios. Lucas deliberadamente classifica como temente-a-Deus um romano incircunciso, alguém que não teria a possibilidade de ter acesso a uma adoração plena a Yahweh no templo. Seu propósito, ao fazer isso, é ilustrar a inclusão dos gentios na nova comunidade dos seguidores de Cristo. Na medida em que Lucas utiliza uma linguagem sacrificial em Atos 10:1-4, Cornélio torna-se o símbolo da expansão do conceito de “ser aceito por Deus” (cf. δεκτὸς αὐτῷ, *dektos autō*, Atos 10:35).

Certamente, Cornélio, o gentio temente-a-Deus, é uma figura por meio da qual o evangelho supera a barreira do templo (e de todo o sistema sacrificial que ele representa) e da etnicidade judaica. A narrativa de Cornélio tem como propósito sublinhar a expansão do chamado de Deus para além dos muros do templo e das barreiras ritualísticas prescritas na Torá. Nas palavras de Kraabel, os “tementes-a-Deus” representam uma *ponte* sobre a qual a fé cristã é comunicada a partir da sua matriz judaica para o mundo gentílico.[181] Assim, a sequência dos eventos envolvendo Cornélio e Pedro (Atos 10:9—11:18) são, na visão de Lucas, passos essenciais na direção do cumprimento da última ordem de Jesus sobre a terra, expressa em Atos 1:8.

---

118 Sobre a autoria de Atos, ver KEENER, Craig S. *Acts: An Exegetical Commentary, 1:1-2:47*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012, p. 402-422.

119 Sobre a discussão acerca do gênero literário de Atos, ver BLOMBERG, Craig L. *The Historical*

Reliability of the New Testament: Countering the Challenges to Evangelical Christian Beliefs. Nashville: B&H Academic, 2016, p. 241-250.

120 Algumas tradições cristãs, como o pentecostalismo protestante e o movimento carismático católico romano estabelecerão doutrinas em relação à ação do Espírito Santo com base nas narrativas pneumatológica de Lucas. Ver FEE, Gordon. *Paulo, o Espírito e o povo de Deus*. São Paulo: Vida Nova, 2015. As tradições reformadas-calvinistas, por sua vez, não entendem que tais ações pneumatológicas sejam precedentes para os dias atuais. Ver PACKER, J. I. *Caminhando no poder do Espírito*. São Paulo: Vida Nova, 2018; e CARSON, D. A. *A manifestação do Espírito: a contemporaneidade dos dons à luz de 1Coríntios 12—14*. São Paulo: Vida Nova, 2013.

121 KRAABEL, Alf T. "The Disappearance of the 'God-fearers'". *Numen* 28 [1981]: 113-126, p. 118.

122 Não abordaremos as questões técnicas introdutórias de Atos, algo que poderá facilmente ser encontrado em boas obras de introdução ao Novo Testamento. Algumas sugestões são CARSON, D. A.; MOO, Douglas J. e MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*; BLOMBERG, Craig. *The Historical Reliability of the New Testament*; DESILVA, David A. *An Introduction to the New Testament*; e KEENER, Craig S. *Acts: An Exegetical Commentary*. 4 vols.

123 MARSHALL, I. Howard. *Atos: introdução e comentário.* São Paulo: Vida Nova, 2007, p. 18.

124 Para uma análise sobre a historicidade de Cornélio, ver KEENER, Craig S. *Acts: An Exegetical Commentary, 3:1-14:28*, p. 1732-1750.

125 Ver FELDMAN, L. H. "Jewish 'Sympathisers' in Classical Literature and Inscriptions". *TAPA* 81 [1950]: 200-208; LIEU, J. M. "The Race of God-Fearers". *JTS* 46 [1995]: 483-501; KRAABEL, Alf T. "The Disappearance of the 'God-fearers'"; LAKE, K. "Proselytes and G-d-fearers" em FOAKES-JACKSON, F. J.; LAKE, Kirsopp e ROPES, James Hardy (eds.). *The Beginnings of Christianity*. Vol 1. Londres: Macmillan, 1933, p. 74-96. De acordo com Marshall, "Os judeus na Palestina consideravam que tais pessoas ainda eram pagãs, mas parece ter havido uma atitude mais liberal durante a Dispersão. É possível, portanto, que Cornélio tivesse chegado a ser um temente-a-Deus antes de chegar à Palestina" (ver *Atos: introdução e comentário*, p. 176).

126 O termo προσήλυτος, associado ao seu correspondente hebraico גר, ocorre 77 vezes na LXX, na sua maioria no Pentateuco (63 vezes). Ver HALOT, s.v. "גֵּר"; BDAG, s.v. προσήλυτος. A palavra προσήλυτος ocorre apenas quatro vezes no NT: Mateus 23:15; Atos 2:11; 6:5; 13:43 (ver WITHERINGTON III, Ben. *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998, p. 342). Entretanto, Segundo J. Andrew Overman, dado que προσήλυτος é usado na LXX com o sentido de estrangeiro residente em Israel, seria um anacronismo impor a semântica de "convertido ao judaísmo"; assim, o sentido original seria próprio a φοβουμένος/σεβομένοςτὸν θεὸν ou θεοσεβεῖς (ver "The God-Fearers: Some Neglected Features". *JSNT* 32 [1988]: 20).

127 Francis Watson defende a posição de que a circuncisão não era obrigatória no processo de conversão de um prosélito (ver *Paul, Judaism, and the Gentiles: Beyond the New Perspective.* Grand Rapids: Eerdmans, 2007, p. 75-76). Já Paula Fredriksen afirma que a diferença entre ser um "temente-a-Deus" e um prosélito estava justamente na realização ou não da circuncisão (ver "Torah-Observance and Christianity: The Perspective of Roman Antiquity". *Modern Theology* 11 [1995]: 196-197).

128 Ver FELDMAN, L. H. *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton: Princeton University Press, 1993, p. 177-341; MCKNIGHT, Scot. *A Light Among Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*. Minneapolis: Fortress, 1991, p. 47; e BARCLAY, John M. G. *Jews in the Mediterranian Diaspora*, p. 408-409.

129 Compreendidos dentro do judaísmo rabínico como os 613 mandamentos dados por Yahweh a Moisés, acrescidos de mais 7 desenvolvidos posteriormente. Tais mandamentos são parte da *Halakah*.

130 FREDRIKSEN, Paula. "Judaism, the Circumcision of Gentiles, and Apocalyptic Hope: Another Look at Galatians 1 and 2". *JTS* 42 [1991]: 536.

131 JACQUIER, E. *Les Actes des Apôtres*. ÉBib. Paris: J. Gabalda, 1926, p. 312.

132 STOTT, John. *A mensagem de Atos: até os confins da terra*. São Paulo: ABU Editora, 2008, p. 207.
133 Ver BDAG, s.v. "θεοσεβής."
134 FREDRIKSEN, Paula. "Torah-Observance and Christianity", p. 197.
135 KLAWANS, J. "Notions of Gentile Impurity in Ancient Judaism". *AJS Review* 20 [1995]: 301.
136 TYSON, J. B. "Jews and Judaism in Luke-Acts: Reading as a Godfearer". *NTS* 41 [1995]: 25.
137 Ver KRAABEL, Alf T. "The Disappearance of the 'God-fearers'", p. 113-126; e FELDMAN, L. H. *Jew and Gentile in the Ancient World*, p. 342-382.
138 KRAABEL, Alf T. "The Disappearance of the 'God-fearers'", p. 113-126.
139 GAGER, J. G. "Jews, Gentiles, and Synagogues in the Book of Acts". *HTR* 79 [1986]: 91-99.
140 JOSEFO, Flávio. *Antiguidades dos judeus*, 14.110.
141 BIRD, M. F. *Crossing over Sea and Land: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*. Peabody: Hendrickson, 2010, p. 48.
142 Ver REYNOLDS, Joyce M.; TANNENBAUM, Robert e ERIM, Kenan T. *Jews and God-fearers at Aphrodisias: Greek Inscriptions with Commentary*. Cambridge: Cambridge Philological Society, 1987; LEVINSKAYA, I. A. "The Inscription from Aphrodisias and the Problem of God-fearers" *TynBul* 41 [1990]: 312-318; e CHANIOTIS, A. "The Jews of Aphrodisias: New Evidence and Old Problems". *Scripta Classica Israelica* 21 [2002]: 209-242.
143 Compare Atos 10:2,22,35; 13:16,26,43,50; 16:14; 17:4,17 e 18:7.
144 COLLINS, John J. *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000, p. 273-274.
145 BARRETT, C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles: Preliminary Introduction and Commentary on Acts I-XIV*. Edimburgo: T&T Clark, 1998, p. 500-501.
146 WATSON, Francis. *Paul, Judaism, and the Gentiles*, p. 75.
147 FREDRIKSEN, Paula. "Judaism, the Circumcision of Gentiles, and Apocalyptic Hope", p. 537.
148 BICKERMAN, E. J. "The Warning Inscriptions of Herod's Temple". *JQR* 37 [1947]: 388.
149 DUNN, J. D. G. "The Incident at Antioch (Gal. 2:11-18)". *JSNT* 18 [1983]: 18.
150 Ver KLAWANS, J. "Notions of Gentile Impurity in Ancient Judaism", p. 288; e SANDERS, E. P. "Purity, Food and Offerings in the Greek-Speaking Diaspora" em SANDERS, E. P. (ed.). *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies*. Londres: SCM, 1990, p. 255-308.
151 KLAWANS, J. "Notions of Gentile Impurity in Ancient Judaism", p. 291.
152 Ibidem, p. 291-292.
153 οὐχ ὁ ὕψιστος ἐν χειροποιήτοις κατοικεῖ (*ouch ho hypsitos en cheiropoiētois katoikei*).
154 Segundo N. T. Wright, "Os fariseus e seus supostos sucessores desenvolveram uma alternativa ao templo, oferecendo 'sacrifícios espirituais' por meio da oração, jejum e doação de esmolas" (*The New Testament and the People of God*, p. 205).
155 GARRISON, R. *Redemptive Almsgiving in Early Christianity*. LNTS 77. Edimburgo: T&T Clark, 1993, p. 48.
156 Ibidem, p. 47.
157 διὰ τοῦτο, βασιλεῦ, ἡ βουλή μου ἀρεσάτω σοι, καὶ τὰς ἁμαρτίας σου ἐν ἐλεημοσύναις λύτρωσαι καὶ τὰς ἀδικίας σου ἐν οἰκτιρμοῖς πενήτων· ἴσως ἔσται μακρόθυμος τοῖς παραπτώμασίν σου ὁ θεός (*dia* touto, basileu, hē boulē mou aresatō *soi*, kai tas hamartias sou en eleēmosynais lytrōsai kai tas adikias *sou* en oiktirmois penētōn· isōs estai makrothymos tois paraptōmasin sou ho theos).
158 MACATANGAY, F. M. "Acts of Charity as Acts of Remembrance in the Book of Tobit". *JSP* 23 [2013]: 69-84.
159 δῶρον γὰρ ἀγαθόν ἐστιν ἐλεημοσύνη πᾶσι τοῖς ποιοῦσιν αὐτὴν ἐνώπιον τοῦ ὑψίστου *(dōron* gar agathon estin eleēmosynē pasi tois poiousin autēn enōpion tou hypsistou).
160 ἀγαθὸν προσευχὴ μετὰ ἀληθείας καὶ ἐλεημοσύνη μετὰ δικαιοσύνης μᾶλλον ἢ πλοῦτος μετὰ ἀδικίας (*agathon proseuchē meta alētheias kai eleēmosynē meta dikaiosynēs mallon ē ploutos meta*

adikias).
161 ἀποκαθαριεῖ πᾶσαν ἁμαρτίαν, *apokathapiei pasan hamartian*.
162 ἀνταποδιδοὺς χάριν προσφέρων σεμίδαλιν, καὶ ὁ ποιῶν ἐλεημοσύνην θυσιάζων αἰνέσεως (*antapodious charin prospherōn semidalin, kai ho poiōn eleēmosynēn thysiazōn aineseōs*).
163 μὴ ὀλιγοψυχήσῃς ἐν τῇ προσευχῇ σου καὶ ἐλεημοσύνην ποιῆσαι μὴ παρίδῃς (*mē oligopsychēsēs en tē proseuchē sou kai eleēmosynēn poiēsai mē paridēs*).
164 Ver ʾ*Abot R. Nat.* 4. É notável que documentos do cristianismo primitivo como Didaquê 15:4 e 2Clemente 16:4 também reflitam a importância da oração e da caridade como influência pela práxis religiosa judaica. É interessante notar que, mesmo antes da destruição do templo de Jerusalém, os fariseus e essênios também consideravam tais elementos sacrifícios espirituais. Ver WRIGHT, N.T. *The New Testament and the People of God*, p. 205; e KEENER, Craig S. *A mente do Espírito: a visão de Paulo sobre a mente* transformada. São Paulo: Vida Nova, 2018, p. 225.
165 Considero que Atos tenha sido escrito entre 80 a 90. Para a discussão acadêmica sobre a datação de Atos, ver WILLIAMS, David J. *Acts*. Peabody: Hendrickson, 1990, p. 11-13; WITHERINGTON III, Ben. *The Acts of the Apostles*, p. 62; e KEENER, Craig S. *Acts: An Exegetical Commentary, 1:1-2:*47, p. 383-491.
166 *B. Bat.* 10b.
167 ʾ*Abot R. Nat.* 4.11a.
168 Compare com Tobias 12:8-9.
169 מנחה עלה (ver HALOT, s.v. "עֹלָה").
170 BRUCE, F. F. *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary*. Leicester: Apollos, 1990, p. 254.
171 De acordo com LSJ, s.v. "ἀναβαίνω", a única ocorrência de ἀναβαίνω relacionada aos céus está na *Ilíada*, de Homero, e, mesmo assim, fora de qualquer contexto sacrificial: "Θέτις δ᾽ οὐ λήθετ᾽ ἐφετμέων παιδὸς ἑοῦ, ἀλλ᾽ ἥ γ᾽ ἀνεδύσετο κῦμα θαλάσσης. ἠερίη δ᾽ ἀνέβη μέγαν οὐρανὸν Οὔλυμπόν τε" (Tétis então não esqueceu o comando de seu filho, mas levantou-se da onda do mar, ao romper do dia, e *subiu ao grande céu* no Olimpo [Ilíada 1.495, tradução nossa]).
172 KEENER, Craig S. *Acts: An Exegetical Commentary*. Vol. 2, p. 1750.
173 Ibidem. Ver, por exemplo, Êxodo 27:20; Levítico 6:6; 24:2-4.
174 MARSHALL, I. Howard. *Atos: introdução e comentário*, p. 177 em BRUCE, F. F. *The Book of Acts*. Londres: Eerdmans, 1954, p. 216.
175 τούτων μὲν οὖν ἐκτενῶς ἡ λιτανεία ἀνέβαινεν εἰς τὸν οὐρανόν (*toutōn men oun ektenōs hē litaneia anebainen eis ton ouranon*).
176 O uso de μνημόσυνον (*mnēmosynon*) é raro na literatura clássica grega (ver LSJ, s.v., "μνημόσυνον"; BDAG, s.v., "μνημόσυνον"). Além do mais, esse termo aparece duas outras vezes no Novo Testamento, ambas no contexto da última ceia (Mateus 26:13 e Marcos 14:9).
177 Ver, por exemplo, Levítico 6:8: "τὸ μνημόσυνον αὐτῆς τῷ κυρίῳ" (LXX); "ניחח אזכרתה ליהוה" (TM), grifo nosso.
178 HARTLEY, J. E. *Leviticus*. WBC 4 Waco: Word Books, 1992, p. 30.
179 CHILDS, B. *Memory and Tradition in Israel*. SBT 37. Londres: SCM, 1962, p. 31-34.
180 Oferta de grãos (Levítico 2:2,9,16; 6:15; Números 5:26) e oferta pelo pecado (Levítico 5:12).
181 KRAABEL, Alf T. "The Disappearance of the 'God-fearers'", p. 120.

12. CARTAS: O GÊNERO LITERÁRIO PREDOMINANTE DO NOVO TESTAMENTO

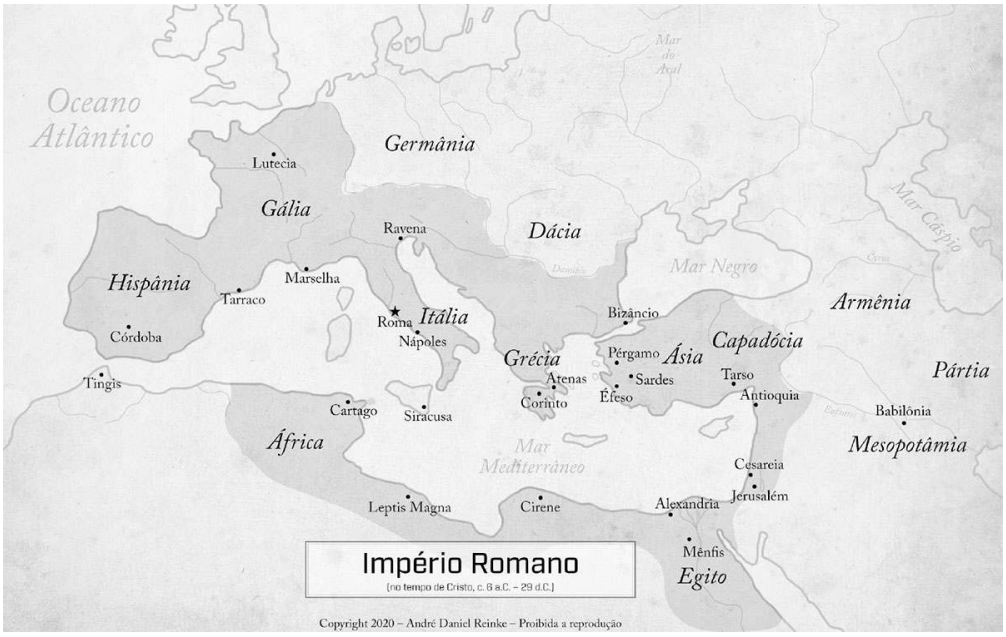
Suas cartas contêm algumas coisas difíceis
de entender, as quais os ignorantes e
instáveis torcem, como também o fazem
com as demais Escrituras, para a própria
destruição deles.
2Pedro 3:15,16

Em tempo real, é possível assistir aos acontecimentos de qualquer parte do mundo nas telas dos nossos *smartphones*. É impressionante a quantidade de informações e dados que viaja pelo globo terrestre por segundo. Um minuto de dados armazenados pode ultrapassar a quantidade de informação acumulada pelos nossos antepassados ao longo de milênios. Em tempos de constantes inovações tecnológicas, qual seria a relevância de falarmos sobre cartas, uma forma de comunicação a distância que parece estar superada?[182]

A maioria dos livros do Novo Testamento são, na verdade, cartas.[183] Se considerarmos somente a proporção daquelas que foram escritas por Paulo,[184] temos uma proporção de mais de 28% do Novo Testamento.[185] Se considerarmos os 27 livros, com exceção dos quatro Evangelhos, toda a literatura restante tem a forma das cartas da Antiguidade. Assim, torna-se necessário compreender a importância contextual e teológica da comunicação epistolar dos autores neotestamentários para os seus destinatários espalhados por todo o mundo mediterrâneo.

Imaginemos a dificuldade de pastorear igrejas localizadas em diversas partes do mundo mediterrâneo, considerando apenas o apóstolo Paulo e as igrejas que ele efetivamente plantou ou visitou durante suas viagens missionárias (vide mapa). Surge diante desse quadro toda a dimensão do “problema” deste grande e custoso trabalho, tanto em termos financeiros

como em relação ao tempo. Como suprir espiritualmente essas igrejas com a Palavra de Deus estando tão distante delas? É em resposta a essa questão importante que as cartas assumem o seu lugar.



As viagens missionárias do apóstolo Paulo.

Nesse capítulo, analisaremos as cartas dentro de seu contexto greco-romano e as razões pelas quais foram amplamente usadas como forma de comunicação revelatória; ou seja, por que Deus escolheu o meio epistolar para se comunicar com as igrejas? Por fim, traremos um breve estudo contemplando a menor carta de Paulo, Filemom, como um exemplo do uso que Paulo fez das formas clássicas epistolares com finalidade teológica. Como já informamos ao leitor, este livro não tem a pretensão de esgotar o assunto e investigar todas as cartas do Novo Testamento. Muito pelo contrário, nossa intenção é apresentar a estrutura básica das cartas neotestamentárias, tomando Filemom como um estudo de caso. Cada qual à sua maneira, os demais autores epistolares irão adequar o seu conteúdo eminentemente teológico à forma e à estrutura epistolar clássica. Essa é mais uma maneira, segundo a nossa visão, de como Deus acomodou sua mensagem ao entendimento de seus receptores originais para que estes pudessem aplicá-la a suas próprias vidas.

AS CARTAS NO CONTEXTO GRECO-ROMANO

As cartas eram registros breves, amplamente utilizadas na Antiguidade Clássica. Com exceção das correspondências mais formais, como as cartas diplomáticas, a linguagem expressa nas cartas pode ser associada a uma conversa que o remetente estabelece com o seu destinatário. Isso se evidencia em um extenso número de cartas na Antiguidade, que eram enviadas pelo remetente e também respondidas, em seguida, pelos destinatários. É necessário, porém, analisarmos o uso das cartas dentro do contexto greco-romano para entender como essa forma de comunicação alcançou um uso tão frequente e importante naquela sociedade.

O relevante trabalho de Stanley K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* [A escrita de carta na Antiguidade greco-romana], nos ajuda a entender como isso ocorreu. Basicamente, as cartas eram meios de comunicação entre pessoas dentro ou fora das estruturas sociais hierárquicas:[186]

1. relações entre subordinados e superiores (relação de patronagem e reciprocidade);
2. relações entre iguais (amizade);
3. relações familiares, que combinam em certa medida relações hierárquicas e entre iguais.

A dinâmica social predominante dentro da cultura clássica — e também judaica — estava associada à ideia de honra, hierarquia e amizade.[187] A honra era fundamental para que o *status* de uma pessoa fosse definido e reconhecido na sociedade. Dentro de um mundo extremamente estratificado, o topo da pirâmide social era ocupado pelos grandes aristocratas, e, na base, estavam os escravos e os agricultores. A relação entre as camadas sociais — e as relações dentro de uma mesma camada — eram determinadas na forma de os subjugados honrarem seus "superiores", enquanto os "superiores" protegiam seus subalternos. Essa é a estrutura básica da relação patrão-cliente dentro do mundo greco-romano.[188] Nesse contexto, as cartas da Antiguidade carregavam uma linguagem *epidêitica* (gr. ἐπιδεικτικός, *epideiktikos*), ou seja, uma retórica de louvor a uma pessoa e, se fosse o caso, de acusações e culpa.[189]

As cartas também serviam para a consolidação das relações de amizade,

ou seja, entre iguais. De acordo com Stowers, “Na Grécia clássica, os meninos socializavam fora de suas casas, em um grupo com meninos de sua mesma idade. Esses grupos de mesma idade e gênero se tornariam a base de ἑταῖροι (*hetairoi*), ou seja, uniões ou companhias, de amigos. Os *hetairoi* eram um grupo político muito importante na política grega”.[190] Mais tarde, os romanos também adotariam uma parte dessa convenção social dos gregos. Em ambos os casos, essa relação de amizade fica muito evidente nas cartas produzidas na época. A questão que se coloca é que a amizade não era apenas um vínculo de afeição interpessoal, mas também um instrumento de se fazer política, principalmente dentro dos círculos mais letrados e aristocráticos daquela sociedade.

É dentro da família, porém, que essas duas relações, a saber, a hierárquica e a de amizade, podem ser encontradas de forma simultânea.[191] A mesma divisão hierárquica que, de forma macroscópica, era vivida na sociedade greco-romana, também era vivida dentro das famílias — estruturas muito mais amplas do que o conceito familiar moderno, que incluía até escravos. Dentro de cada família havia a figura do líder, o *kyrios* dentro do contexto grego, e o *paterfamilias* no contexto romano.[192] Existia também a relação entre os iguais, por exemplo, irmãos e familiares. É bem documentada a comunicação epistolar entre essas figuras dentro do âmbito familiar, da mesma forma que acontecia na sociedade como um todo. Nesse sentido, podemos entender as cartas da Antiguidade como formas objetivas de comunicação entre pares ou entre pessoas de diferentes estratos sociais baseados na relação de honra. Mais tarde, os escritores do Novo Testamento se apropriariam dessa forma de comunicação para também redigirem as suas cartas, criando um gênero literário distinto.

As cartas da Antiguidade tinham uma estrutura peculiar que facilitava a sua identificação. Em termos básicos, as cartas eram constituídas de três partes:

1. *introdução epistolar:* continha a identificação do remetente, seguida do destinatário, com um rogo de bênção e uma breve saudação;
2. *corpo epistolar*: continha o desenvolvimento textual e o motivo do envio da carta, ou seja, o propósito epistolar;
3. *conclusão epistolar*: o remetente dirigia-se ao destinatário de forma pessoal, com um rogo e uma saudação final.

Stanley K. Stowers resume bem a estrutura epistolar clássica nos termos seguintes:

> As cartas gregas e latinas mais longas começavam com uma introdução ou saudação que continha o nome do remetente, o nome do destinatário, e uma saudação. A fórmula era: “Demétrio a Públio, saudações”. Isso poderia ser ampliado ou abreviado de várias formas. Frequentemente a saudação era acompanhada por uma oração pelo destinatário, algumas vezes por um rogo pela saúde do destinatário, e ocasionalmente por uma sentença de agradecimento a deus ou aos deuses. As cartas geralmente terminavam com a palavra “adeus”. Algumas vezes o adeus era precedido por um rogo pela saúde do destinatário ou um pedido para o destinatário saudar membros da família, amigos ou outros nomeados pelo remetente.[193]

Uma característica desse gênero literário clássico é que as cartas eram, por definição, composições curtas — diferente das cartas mais amplas de Paulo, por exemplo. A objetividade era a marca mais evidente. Comparando as cartas compostas no período clássico com as cartas presentes no Novo Testamento, podemos chegar à conclusão de que todas as cartas de Paulo, Tiago, Pedro e a carta de 1João eram longas. Veja um exemplo de carta de tamanho normal dentro do contexto clássico:

> Mystarion a seu próprio Stoeris: Saudações. Mandei Blastus para pegar forquilhas para minha plantação de oliveiras. Cuide para que ele não se demore, pois você sabe quando preciso dele aqui. Felicidades.[194]

Note que, na citação, podemos ver claramente a divisão tripartite epistolar clássica:

I. Introdução epistolar:
   a. Remetente: Mystarion.
   b. Destinatário: Stoeris.
   c. Saudação: “Saudações”.
II. Corpo epistolar: “Mandei Blastus para pegar forquilhas para minha plantação de oliveiras. Cuide para que ele não se demore, pois você sabe quando preciso dele aqui”.
III. Conclusão epistolar:
   a. Despedida (saudação final): “Felicidades”.

AS CARTAS NO NOVO TESTAMENTO

No Antigo Testamento, temos registros de trocas de correspondências, oficiais na sua maioria (cf. 2Samuel 11:14,15; 1Reis 21:8-10; 2Reis 10:1-6; 19:9,14; Esdras 4—5). Depois da composição da Bíblia Hebraica, a troca de correspondências oficiais também foi observada nas comunidades judaicas da diáspora situadas principalmente no Egito (Elefantina, uma colônia militar judaica, e Alexandria, centro intelectual e comercial judaico). Como parte do mundo helenizado, os judeus, utilizando-se da língua grega, adequaram-se à forma e estrutura epistolar para se comunicarem; isso é facilmente verificado na literatura apócrifa e também nos escritos de Josefo.[195] Essa tradição foi assimilada pelo cristianismo originário, gerando um fenômeno único não somente quanto à produção de epístolas com caráter religioso, mas também com a subsequente aceitação destas como literatura autoritativa, canônica e, por consequência, sagrada (2Pedro 3:15,16).

Como foi salientado anteriormente, as cartas são a forma mais comum de comunicação escrita na Antiguidade, e isso não exclui o Novo Testamento. Além disso, as cartas são os documentos mais antigos do Novo Testamento.[196] Isso quer dizer que, antes de os Evangelhos serem produzidos, as mensagens escritas por Paulo já estavam sendo difundidas no mundo mediterrâneo. Tomando como parâmetro a divisão epistolar tripartite, podemos considerar que o Novo Testamento contém 19 cartas: 13 atribuídas ao apóstolo Paulo, 2 a Pedro, 2 a João, 1 a Tiago e 1 a Judas. Entretanto, reconhecemos a existência de 21 cartas, incluindo 1João e o anônimo escrito de Hebreus (que se assemelha a uma homilia):

Considerando a divisão tripartite	Romanos, 1 e 2Coríntios, Gálatas, Efésios, Filipenses, Colossenses, 1 e 2Tessalonicenses, 1 e 2Timóteo, Tito, Filemom, Tiago, 1 e 2Pedro, 2 e 3João
Considerando a ausência da introdução epistolar	1João e Hebreus

No escopo da classificação do gênero epistolar, existem outras subclassificações, levando-se em conta o conteúdo de cada carta.[197] De

acordo com McDonald, há três divisões. Em primeiro lugar, leva-se em conta o relacionamento do remetente com seus destinatários. Nessa subdivisão, incluem-se as cartas de 1 e 2Timóteo, Tito, Filemom, 1 e 2Pedro, 2 e 3João, Tiago e Judas. Em segundo lugar, podemos dividir as cartas em relação à sua autoria. Assim, temos o *corpus paulinum*,[198] cartas cuja autoria é do apóstolo Paulo, o *corpus petrinum*, autoria de Pedro, *corpus iohaninum*, cartas de João, e, por fim, as cartas de Tiago e de Judas (ambos, meios-irmãos de Jesus). A partir de meados do século XIX, o liberalismo teológico questionou a autoria de várias cartas do Novo Testamento. Por fim, as cartas do Novo Testamento podem ser divididas quanto ao seu propósito e conteúdo (cartas da prisão, cartas pastorais etc.).

A maioria das cartas do Novo Testamento, principalmente as paulinas, tem uma extensão maior do que as cartas produzidas no contexto clássico. Isso pode ser explicado pelo uso teológico que seus autores fazem delas, com a finalidade de instruir as comunidades para as quais foram endereçadas. De acordo com nos números apresentados por Carson, Moo e Morris, "Cícero escreveu 776 cartas com comprimento entre 22 e 2.530 palavras. Sêneca escreveu 124 cartas com comprimentos entre 149 e 4.134 palavras; as cartas de Paulo têm um comprimento médio de 1.300 palavras, e Romanos tem 7.114)".[199]

Um ponto a se destacar é que as cartas do Novo Testamento foram escritas para responder às crises e contingências surgidas no seio de cada comunidade. Nesse sentido, as cartas não constituem tratados teológicos, mas são documentos pastorais por meio das quais os autores pastoreavam e instruíam o seu rebanho a distância.

AS CARTAS PAULINAS

Sem dúvida, o autor mais importante do Novo Testamento foi Paulo de Tarso. Quando os demais autores epistolares neotestamentários começaram a escrever suas cartas, os documentos paulinos já eram amplamente utilizados pelas igrejas. Em 2Pedro 3:15-16, lemos sobre o acesso às cartas e a complexidade envolvida no entendimento de seu conteúdo:

> Tenham em mente que a paciência de nosso Senhor significa salvação, como também o nosso amado irmão Paulo lhes escreveu, com a sabedoria que Deus lhe deu. Ele escreve da mesma forma em todas as suas cartas,

> falando nelas destes assuntos. Suas cartas contêm algumas coisas difíceis de entender, as quais os ignorantes e instáveis torcem, como também o fazem com as demais Escrituras, para a própria destruição deles.

Paulo, uma pessoa cosmopolita e versada em várias línguas — pelo menos nas línguas de seu contexto, como hebraico e aramaico, e nas línguas de seu mundo, como o grego e o latim (cf. Filipenses 3:5; 1Coríntios 16:22; Gálatas 6:11) — usou as cartas dentro da estrutura clássica a fim de se comunicar e pastorear as igrejas espalhadas pelo mundo mediterrâneo.

As cartas de Paulo manifestavam a sua própria presença, como afirma Ben Witherington III: "Paulo, como outros autores antigos, leva a dimensão oral um pouco além, escrevendo de forma retoricamente eficiente; isso significa que, ao escrever suas cartas, ele segue as convenções greco-romanas relativas aos discursos públicos".[200] Paulo não escrevia cartas para serem lidas de forma individual, mas para serem declamadas em público, durante a reunião das comunidades cristãs (Colossenses 4:16).

Não sabemos se Paulo escreveu mais cartas para outras igrejas além das que temos em nosso cânon (é certo que para Corinto ele enviou mais do que duas), mas, com base naquilo que nos foi transmitido, podemos concluir que Paulo se dirigiu em forma de carta a importantes igrejas situadas em centros urbanos do Império. Paulo foi, provavelmente, um dos poucos na Antiguidade a escrever epístolas fora do âmbito privado, que era o comum nos seus tempos. De acordo com Witherington, "É importante lembrar que as cartas eram comunicações essencialmente privadas, antes da época de Cícero, no século I a.C., não eram redigidas para domínio público, muito menos para publicação".[201]

Os estudiosos dividem as cartas de Paulo em três grupos em relação à sua autoria e autenticidade. Em primeiro lugar, temos as cartas chamadas de *incontestavelmente* paulinas, que, em ordem cronológica, são: 1Tessalonicenses, Gálatas, 1Coríntios, Filipenses, Filemom, 2Coríntios e Romanos. Embora não haja consenso com relação às datas de redação das cartas, estas são consideradas genuinamente paulinas. Em segundo lugar, temos as cartas sobre as quais não há consenso: Colossenses e 2Tessalonicenses. Por fim, temos a terceira divisão, a dos escritos considerados, por muitos eruditos, *pseudepígrafos*: Efésios, 1Timóteo, 2Timóteo e Tito.[202]

Desde o começo da igreja cristã, surgiram vários posicionamentos acerca da autoria e autenticidade de algumas cartas. A discussão mais célebre é em relação a Hebreus, um documento que hoje dificilmente seria considerado paulino. Com o advento de um ceticismo em relação à autoridade, à autoria e até ao conteúdo dos documentos bíblicos a partir da virada do século XVIII para o século XIX, muito influenciado por escolas de pensamento teológicas liberais alemãs e britânicas, algumas cartas tradicionalmente atribuídas a Paulo começaram a ser contestadas. Como foi dito, sete cartas gozam de um relativo consenso quando à autoria paulina: 1Tessalonicenses, Gálatas, 1Coríntios, Filipenses, Filemom, 2Coríntios e Romanos. Entretanto, em diferentes níveis, as demais são contestadas levando em conta diversos aspectos textuais que merecem ser analisados. Deteremos a nossa atenção em 2Tessalonicenses, Colossenses, Efésios e nas chamadas cartas pastorais (1 e 2Timóteo e Tito). Não é o nosso objetivo fazer uma análise exaustiva, mas apontaremos em cada uma o argumento relevante na discussão de uma eventual pseudepigrafia. Antes, vale salientar que o fenômeno da "falsa autoria", ou seja, a atribuição de um documento recente a um autor — geralmente um personagem bíblico[203] — não é novidade dentro do contexto cristão, judaico e tão pouco clássico.[204] Muitos documentos foram compostos e nomeados de forma pseudepígrafa com a finalidade de revestir essas composições com autoridade e legitimidade que fizessem com que o texto produzido fosse lido por muito mais pessoas e eventualmente aceito como literatura relevante, ou até sagrada, dentro de algumas comunidades.[205] Não podemos olhar para o fenômeno literário da pseudepigrafia em uma perspectiva anacrônica, comparando-o a casos de "falsificação ideológica" ou autoral. Basta dizer que, naquele tempo, a preocupação de muitos autores não era sua autopromoção, mas o interesse de que seus documentos fossem lidos pelo maior número de pessoas possível.

Alguns parâmetros, porém, podem indicar uma eventual pseudepigrafia. O primeiro está relacionado a um leque de vocabulário diferente do que o autor costuma usar — principalmente quando se comparam dois documentos enviados a um mesmo destinatário, como 1Tessalonicenses (considerado incontestavelmente paulino) e 2Tessalonicenses (considerado por muitos uma obra pseudepigráfica). Em segundo lugar, se o problema não está no vocabulário, está na teologia, quando o autor de determinado documento parece expor um conceito teológico muito desenvolvido para a alegada época

de redação. Por fim, em terceiro lugar está o próprio processo canônico, evidenciando-se as dúvidas demonstradas em diversas listas canônicas ao longo dos primeiros quatro séculos, em relação às cartas paulinas, além de 2Pedro, Judas e as epístolas joaninas. A despeito de todas as aparentes evidências para uma "falsa autoria", não podemos descartar que eventuais nuances e diferenças de vocabulário ou de abordagens teológicas podem ser mais bem explicadas por fatores que vão desde o uso de amanuenses para a redação das cartas até o esforço deliberado de cada autor para apresentar pontos teológicos diferentes ou mais desenvolvidos do que fora anteriormente exposto (no caso de autores que escreveram mais de uma epístola, como Paulo, Pedro e João). A verdade é que, ao lado de literaturas consideradas anônimas, como é o caso de Hebreus, a discussão sobre algumas cartas de Paulo serem ou não de sua autoria depende de vários fatores, entre os quais a forma de entendermos autoria até a impossibilidade de sabermos de forma cabal se, de fato, tais documentos foram ou não escritos pelo seu referido autor. Nesse sentido, toda a tradição canônica que vai na direção de reconhecer as treze cartas como paulinas deve ser considerada uma tradição válida, por assim ter sido recebida e crida pelas igrejas ao longo dos séculos.

Outro fator acerca das cartas paulinas a ser considerado — na verdade, de todas as cartas do Novo Testamento — é a fusão das formas fixas epistolares da Antiguidade com uma profunda reflexão teológica de Paulo. Tomemos como exemplo a introdução epistolar de Romanos. O comum, como foi salientado anteriormente, é termos a estrutura: A para B, saudações. Mas veja como a teologia de Paulo assume uma forma diferenciada na abertura de Romanos:

> *Paulo*, servo de Cristo Jesus, chamado para ser apóstolo, separado para o evangelho de Deus, o qual foi prometido por ele de antemão por meio dos seus profetas nas Escrituras Sagradas, acerca de seu Filho, que, como homem, era descendente de Davi, e que mediante o Espírito de santidade foi declarado Filho de Deus com poder, pela sua ressurreição dentre os mortos: Jesus Cristo, nosso Senhor. Por meio dele e por causa do seu nome, recebemos graça e apostolado para chamar dentre todas as nações um povo para a obediência que vem pela fé. E vocês também estão entre os chamados para pertencerem a Jesus Cristo. *A todos os que em Roma* são amados de Deus e chamados para serem santos: A vocês, *graça e paz da parte de Deus nosso Pai e do Senhor Jesus Cristo* (Romanos 1:1-7).[206]

Podemos ver que, mesmo dentro da introdução epistolar, Paulo faz questão de rechear um texto — em que, na perspectiva greco-romana, seriam suficientes apenas três palavras — com a sua mais profunda convicção da identidade de Jesus Cristo, ator principal do evangelho de Deus. Note que todos os elementos da introdução estão presentes: Paulo (remetente), os santos de Roma (destinatário) e a saudação. Mas quem é Paulo? Qual é o teor da mensagem sobre a qual ele deseja falar? Quem é esse Jesus que ele inclui de forma deliberada na introdução e que será o tema principal de toda a sua epístola?

O apóstolo, bem como os demais autores epistolares do Novo Testamento, possivelmente influenciados pelo próprio Paulo, usaram a estrutura que lhes estava disponível à época a serviço de seus objetivos pastorais e teológicos. Entretanto, temos no Novo Testamento cartas que seguem a forma mais concisa do padrão epistolar clássico ("A para B, saudações") em Atos 15:23 ("Os irmãos, tanto os apóstolos como os presbíteros, aos irmãos gentios em Antioquia, Síria e Cilícia, saudações"); 23:26 ("Cláudio Lísias ao excelentíssimo governador Félix. Saudações") e Tiago 1:1 ("Tiago, servo de Deus e do Senhor Jesus Cristo, às doze tribos que se encontram na Diáspora. Saudações").

A carta de Filemom: um estudo de caso de uma carta paulina

No mundo da Antiguidade, cujas distâncias a serem percorridas eram enormes e cujos meios de comunicação eram escassos, as cartas foram o meio pelo qual Paulo pôde ter sua voz ouvida. De acordo com Scot McKnight, "As cartas no mundo de Paulo eram a presença encarnada e registrada do seu autor, nesse caso, de Paulo".[207]

Dentre todas as epístolas do *corpus paulinum*, a carta a Filemom é a menor, com cerca de 335 palavras no texto em grego (apenas 25 versículos).[208] Distingue-se também do restante do *corpus* por ser uma epístola de cunho particular, destinada a apenas uma pessoa (como destinatário primário, Filemom)[209] e que trata de um tema que foge da tônica teológica e pastoral usual de Paulo: a crise no relacionamento entre Filemom e o seu escravo Onésimo.[210] Pelo menos, é assim que muitas pessoas têm lido, ao longo do tempo, a carta a Filemom.

Filemom é um dos melhores exemplos da praticidade dos fatos narrados. É o mais puro reflexo da mente teológica de seu autor. De acordo com

Wright, se apenas a carta a Filemom tivesse sido transmitida pelos séculos, ainda assim, teríamos a noção de alguns pontos importantes dentro da teologia de Paulo.[211] Ainda segundo Wright, Filemom é a sala de comando de toda a teologia paulina.[212] Podemos definir Filemom como a carta da teologia prática de Paulo, na qual, entre outras coisas, a doutrina da reconciliação ganha vida nos três personagens centrais: Paulo, o apóstolo velho e prisioneiro; Filemom, o líder da igreja que se reúne em sua casa em Colossos; e, por fim, o escravo fugitivo Onésimo. Mas nem seu tamanho nem sua localização periférica no Novo Testamento devem ser motivos para o leitor moderno negligenciar as palavras escritas em Filemom. Na verdade, como demonstraremos, a história de Onésimo e Filemom, com Paulo intermediando a relação entre ambos, é a representação da nossa história com Deus, relação intermediada por meio de nosso Senhor Jesus Cristo.

Em termos de autoria, desde as primeiras tentativas de se estabelecer um cânon dentro da história da igreja, Filemom sempre foi considerada uma genuína carta do apóstolo Paulo. O cânon de Marcião já elencava Filemom como uma carta paulina, e essa tradição se manteve inalterada em todo o período referente aos Pais Apostólicos. Uma forte contestação partiu mais recentemente a partir da Escola de Tübingen, capitaneado por F. C. Baur, considerando Filemom "um romance (ou seja, ficção) cristão".[213] Entretanto, a autoria paulina permanece como *sensus communis* também dentro da academia bíblica contemporânea.

Para a datação dessa carta, é necessário antes analisarmos a questão de onde foi escrita. Nesse tema, não temos um consenso. Uma parte dos eruditos defende que Paulo a escreveu em Éfeso, enquanto outros advogam por Roma como lugar de redação.[214]

Comecemos com a possibilidade de Éfeso.[215] O plano de Paulo de visitar Colossos estaria relacionado com o fato de Paulo dizer, em Filemom 22: "Por favor, prepare um quarto para mim, pois espero que minhas orações sejam respondidas e eu possa voltar a visitá-lo em breve" (NVT). Se esse for o caso, Éfeso, uma cidade muito mais próxima a Colossos do que Roma, seria uma opção viável. Wright lista dois motivos que explicam Éfeso como local de redação da carta:

1. Seria mais provável que Onésimo tivesse fugido para Éfeso (cerca de 193 quilômetros) e lá ter se encontrado com Paulo, do que ir a Roma (aproximadamente 1.600 quilômetros);[216]

2. Dado que Paulo vislumbrava Roma como um posto intermediário no seu plano de visitar a Espanha (Romanos 15:22-29), seria improvável que ele se dirigisse de Roma para Colossos, lugar de residência de Filemom, para depois ter de voltar a Roma para ir, finalmente, à Espanha.

Em suma, tomando a possibilidade de a carta a Filemom ter sido escrita em Éfeso, isso nos levaria a concluir pela datação em meados da década de 50, quando Paulo esteve por dois anos em Éfeso (Atos 19:8-10).[217]

O argumento contra a posição de Éfeso é que não há menção de nenhuma prisão de Paulo naquela cidade.

Outra possibilidade é localizar a redação da carta em Roma. Roma seria um lugar apropriado, uma vez que o primeiro aprisionamento de Paulo é textualmente mencionado em Atos 28:14-21. A considerar essa possibilidade, Filemom teria sido escrita por volta de 60-62;[218]ademais, a própria caracterização de Paulo no versículo 9 como ὁ πρεσβύτης (*ho presbytēs*, ancião) corroboraria para a redação em Roma, em uma época posterior e final de Paulo.[219] O problema desse argumento é que seria improvável que Onésimo, na condição de escravo fugitivo, tivesse se dirigido a Roma por ser essa distância muito maior que o trajeto para Éfeso. Entretanto, é razoável citar Beale, que diz: “A história está recheada com ocorrências únicas e estranhas. Então, é melhor não estar confiante sobre a proveniência tanto de Éfeso como de Roma”.[220]

É relativamente pacífico que a escrita de Filemom tenha ocorrido na mesma época em que a carta aos Colossenses (a discussão em torno do local de redação da carta vale para Colossenses). Há uma tendência entre os próprios estudiosos de comentarem Colossenses junto com Filemom, levando em consideração que:

1. Em ambas as cartas, Timóteo é incluído como corremetente. Note o uso da mesma frase Τιμόθεος ὁ ἀδελφός (*Timotheos ho Adelfos*) em Colossenses 1:1 e Filemom 1;
2. Ambas as cartas citam Epafras como *cooperador* de Paulo (συναιχμάλωτος, *synaichmalōtos*, Filemom 23); σύνδουλος (*syndoulos*), Colossenses 1:7; δοῦλος (*doulos*), Colossenses 4:12,13);
3. Ambas as cartas citam, em sua parte final Aristarco, Marcos, Demas e Lucas, em ordens diferentes (Filemom 24; Colossenses 4:10,14);
4. Ambas as cartas caracterizam Onésimo como “irmão amado” (ἀδελφὸν

ἀγαπητόν, Filemom 16; ἀγαπητῷ ἀδελφῷ, *agapētō adelphō*, Colossenses 4:9);

5. Onésimo, sendo membro da igreja em Colossos (Colossenses 4:9), poderia significar que a carta a Filemom também teria sido enviada a essa comunidade.[221]

Apesar de a carta de Filemom ser a menor dentre as que formam o *corpus paulinum*, é relativamente mais longa do que a maioria das cartas escritas no mesmo período, ou seja, no século I.[222] Filemom segue de perto a forma epistolar da Antiguidade: I) introdução epistolar, contendo a identificação do remetente seguida da menção ao destinatário com um rogo de bênção e uma breve saudação; II) corpo epistolar, contendo o desenvolvimento textual, ou seja, o propósito epistolar; e III) conclusão epistolar, na qual o remetente dirige-se ao destinatário de forma pessoal:

I. Introdução epistolar (v. 1-7)
   a. Identificação do remetente e destinatário: v. 1-2;
   b. Saudação: v. 3;
   c. Ações de graças e rogo inicial: v. 4-7.
II. Corpo epistolar (v. 8-22)
   a. Retórica preparatória: v. 8-14;
   b. Intercessão em favor de Onésimo: v. 15-21;
III. Conclusão epistolar (v. 22-25)
   a. Pedido pessoal final: v. 22;
   b. Saudações dos colaboradores de Paulo: v. 23-24;
   c. Rogo final (bênção apostólica): v. 25.

Para a decepção dos leitores modernos de Filemom, o texto não apresenta de forma conclusiva nenhuma explicação para o encontro de Onésimo com Paulo (seja em Éfeso ou em Roma). A única menção ao contato entre ambos se resume aos versículos 18 e19: “Se ele o prejudicou de alguma forma ou se lhe deve algo, cobre de mim. Eu, Paulo, escrevo de próprio punho: Eu pagarei. E não mencionarei que você me deve sua própria vida”. É baseado nesse texto que se chegou à posição amplamente aceita de que o escravo Onésimo fugiu de Filemom, seu senhor, por ter-lhe causado algum tipo de prejuízo. Esse prejuízo pode ser entendido tanto como um ônus real, no sentido de Onésimo ter furtado algo de Filemom, ou também como um

prejuízo causado pela própria ausência de Onésimo em seus afazeres.[223]

Outra questão importante é a seguinte: Onésimo teria procurado Paulo sabendo de seu relacionamento especial com Filemom, tendo em vista alguma forma de intermediação?[224] Ou será que o encontro de Paulo com Onésimo foi não planejado, um acontecimento fortuito? Qualquer decisão que venhamos a tomar assumirá a forma de hipótese. Entretanto, é mais provável que Onésimo tenha se dirigido a Paulo — o *amicus domini* (amigo do senhor) — procurando certo tipo de mediação com Filemom, ainda que tal intenção não esteja presente de forma explícita no texto. Nesse sentido, a epístola a Filemom poderia ser classificada como uma carta de mediação, gênero epistolar comum no período clássico, que consiste em "O autor interceder em favor de um terceiro, mas cujo propósito não é apresentar ou necessariamente estabelecer um relacionamento".[225] De qualquer forma, de acordo com Barclay, o ponto consensual é que Onésimo se afastou de Filemom de forma não autorizada por seu senhor:[226] "A carta foi habilidosamente escrita para convencer Filemom a aceitar o pedido de Paulo, mas ao mesmo tempo é bastante incerto o que Paulo está pedindo".[227]

Se, por um lado, está claro que Paulo tinha como propósito central da carta que Filemom recebesse novamente a Onésimo, permanece ainda sob incógnita o que Paulo quer dizer no versículo 21: "Escrevo esta carta certo de que você fará o que lhe peço, e até mais". O que esse "mais" significaria? Douglas Moo elenca duas possibilidades:[228] primeira, Paulo desejava que Onésimo fosse reenviado ao serviço do seu ministério após a reconciliação com Filemom. Isso seria evidenciado pelo que o apóstolo diz no versículo 13: "Gostaria de mantê-lo aqui comigo enquanto estou preso por anunciar as boas-novas; assim ele me serviria (διακονῇ, *diakonē*) em seu lugar". O que torna essa opção sustentável é o plano de Paulo em visitar a região de Colossos, onde Filemom e Onésimo estariam (v. 22).

Outra solução seria supor que Paulo desejava que Filemom libertasse Onésimo de sua condição de escravo. Tal hipótese é apoiada pelo versículo 16: "Ele já não é um escravo para você. É mais que um escravo: é um irmão amado (ἀδελφὸν ἀγαπητόν, *adelphon agapēton*), especialmente para mim. Agora ele será muito mais importante para você, como pessoa e como irmão no Senhor". Isso não quer dizer que Paulo tivesse uma posição contrária à escravidão, uma vez que tal condição fazia parte da sociedade greco-romana da época. Estudos apontam que a maior parte dos habitantes do Império

Romano era constituída de escravos, e que um terço dos colossenses eram escravos.[229] Entretanto, nesse ponto, podemos cair na tentação do anacronismo, pensando na escravidão greco-romana como semelhante à praticada no período colonial e experimentada no Brasil e no restante da América, principalmente espanhola. O conceito de escravo incluía uma ampla variedade de tipos de escravos nas mais diversas condições econômicas. A questão da escravidão será abordada em detalhe no capítulo final deste livro. Textos como Gálatas 3:28 e Colossenses 3:11 nos levam a pensar que Paulo não estava empreendendo um esforço *abolicionista*, ideia anacrônica ao texto.[230]

Uma última alternativa — argumento criativo, mas fraco — é a proposta de Winter, fugindo das alternativas anteriormente citadas: em vez de considerar que Onésimo seja um fugitivo, este seria um emissário de Filemom (e da igreja em Colossos), enviado à prisão, juntamente a Paulo, para auxiliá-lo no ministério. Os trechos "Ouvindo o teu amor e a fé que tens para com o Senhor Jesus Cristo e para com todos os santos" (v. 5) e "Por ti, ó irmão, o coração dos santos foi reanimado" (v. 7) seriam evidências que apoiariam Onésimo como emissário. Além disso, Winter oferece como paralelo a carta de Inácio aos Efésios, em que ocorre a menção do envio de um escravo para o auxílio do servo do evangelho (*Ad Eph*. 2:1,2). Por fim, todo o relato da transformação de Onésimo seria uma "rededicação de seu compromisso com o evangelho".[231]

Em suma, o que se pode afirmar com certo grau de certeza sobre o propósito dessa carta é que está relacionado à restauração do relacionamento entre Filemom e o escravo fugitivo, Onésimo. Qualquer tentativa de forçar o texto a identificar o significado desse "mais" solicitado por Paulo seria mera especulação. Nesse sentido, parece-nos razoável a colocação de Wright sobre o tema da carta ser a comunhão (κοινωνία, *koinōnia*) resultante do mútuo relacionamento entre os irmãos na fé em Cristo.[232] Ele diz: "A reconciliação entre Filemom e Onésimo se torna uma encenação do próprio evangelho, que invade o mundo do pecado, da suspeita e da ira, do orgulho e do medo, com as boas-novas que Jesus revelou acerca do propósito divino da salvação, da integridade humana, do amor e da comunhão perdoadora".[233]

AS CARTAS NÃO PAULINAS

Hebreus

Dentre todas as cartas do Novo Testamento, a mais difícil de se lidar é a carta aos Hebreus, destinada aos cristãos, muitos deles de procedência judaica, espalhados pelo Império Romano.[234] Primeiramente, temos o problema relacionado à sua autoria. É o único dos documentos neotestamentários que foi aceito (inicialmente com várias ressalvas e disputas) a despeito de sua autoria anônima. Pela citação e pela alusão a Hebreus encontradas em 1Clemente, especialmente no capítulo 36, podemos ter a relativa certeza de que, no fim do século I, em 95,[235] essa carta já estava em circulação nas igrejas.[236]

Durante os primeiros séculos da História da Igreja, vários já tentaram associar esta carta a Paulo ou Lucas,[237] Apolo, Barnabé ou algum apóstolo.[238] Entretanto, a única certeza que temos é a máxima creditada a Orígenes:[239] "τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν" ("Mas quem escreveu a carta, em verdade, Deus sabe").[240]

Em segundo lugar, temos a questão da sua classificação literária. Ainda que localizada entre o conjunto das cartas no Novo Testamento, sua estrutura é peculiar, uma vez que é uma mescla de homilia e carta. Levando em consideração a estrutura geral, Carson, Moo e Morris afirmam:

> O livro começa sem a saudação e sem a indicação do escritor e dos destinatários que caracterizam todas as epístolas do Novo Testamento, em exceção de 1 João, comuns em epístolas do período greco-romano. Apesar disso, o livro termina de forma tipicamente epistolar, com uma bênção, algumas notas pessoais e uma despedida final (13:20-25). Além do mais, a julgar pelo caráter específico das advertências e das exortações morais que permeiam o documento, o escritor tem em mente leitores específicos (veja 5:12; 6:10; 10:32); a maneira *natural* de interpretar 13:22 é que o escritor está se referindo ao livro inteiro (embora, na verdade ele não o chame de "epístola" ou "carta", a despeito da NVI). Parece justificável designar o livro como epístola, não por último, porque essa é a maneira como ele tem sido classificado ao longo da maior parte da sua história na igreja.[241]

O que está acima de qualquer disputa ou dúvida está relacionado ao conteúdo do livro, a saber, a sua mensagem central: Hebreus tem como objetivo apresentar Cristo como o cumprimento cabal de todas as promessas do Antigo Testamento, localizando-o acima de todos os motivos principais

como os anjos, Moisés e o próprio sacerdócio. Ele se constituiu, assim, o Sumo Sacerdote segundo a ordem de Melquisedeque, e seu ofício é celestial: “O mais importante do que estamos tratando é que temos um sumo sacerdote como esse, o qual se assentou à direita do trono da Majestade nos céus e serve no santuário, no verdadeiro tabernáculo que o Senhor erigiu, e não o homem” (Hebreus 8:1,2). Hebreus nos traz um desenvolvimento da cristologia do Novo Testamento, apresentando a pessoa de Cristo como a materialização final de todas as “sombras” do Antigo, com foco especial na sua obra expiatória. Nesse sentido, essa carta nos sinaliza como os cristãos passaram a interpretar o Antigo Testamento à luz do evento-Cristo.

Por fim, dentro de uma perspectiva canônica, Hebreus foi colocada entre o *Paulinium* (o corpo de livros escritos por Paulo) e as cartas chamadas gerais. De acordo com Wright e Bird, “Hebreus é uma ‘palavra de exortação’, influenciada por temas paulinos, talvez até mesmo originada do círculo paulino, cujo argumento e cujas imagens seguem em uma direção que é bem diferente de tudo que o próprio Paulo já escreveu”.[242] Assim, Hebreus tem a função de introduzir de forma suave os textos de outros autores, escritos com preocupações e temáticas diversas às de Paulo, trazendo, ao mesmo tempo, uma riqueza de temas mais ampla daquilo que fora explorado por Paulo, bem como apresentando vozes diferentes, porém complementares ao tom majoritariamente paulino do Novo Testamento.

As cartas gerais

Além das cartas paulinas, temos um conjunto de cartas escritas por diversos autores: Tiago, Pedro, Judas e João. Em geral, esse conjunto de correspondência é chamado “epístolas gerais” (ou católicas). Essa denominação se aplica a essas cartas (com exceção a 2 e 3João) por não parecer que tenham sido endereçadas a um destinatário determinado, ou seja, foram escritas para serem transmitidas a diversas igrejas que faziam parte do mundo mediterrâneo. Em relação à autoria das epístolas, a tradição mais antiga leva em conta o que é apresentado na introdução epistolar. Até onde podemos perceber, as cartas gerais foram escritas de forma independente do *corpus paulinum*. Isso se torna visível ao explorarmos que os temas apresentados por Tiago, Pedro, João e Judas são diferentes de Paulo.

Duas cartas no Novo Testamento foram escritas por meios-irmãos de Jesus: Tiago e Judas. ***Tiago***, irmão do Senhor, também chamado do Justo,

escreveu a sua carta por volta do ano 45 (ou dentro do intervalo até 60) aos cristãos dispersos pelo mundo mediterrâneo (“às doze tribos dispersas entre as nações”, v. 1). Tradicionalmente considerado o líder (bispo) da Igreja de Jerusalém, emprega em sua carta um tom bem direto e prático, evocando os ensinos de Jesus (1:25 e 2:8) numa linguagem por vezes próximas a ditos proverbiais do contexto hebraico (semitismo). Há uma discussão quanto à relação de Tiago com o estilo de grego elevado (citação da Septuaginta e de recursos retóricos clássicos como a diatribe)[243] utilizado em sua carta. Na opinião de alguns eruditos, isso depõe contra a autoria jacobina.[244] Outro ponto de disputa está em relação à eventual dissonância teológica com os ensinos de Paulo, particularmente sobre a justificação pela fé. Nesse sentido, Lutero chegou a classificar essa carta como “carta de palha”. Entretanto, a ênfase que Tiago dá às obras (2:14-25) não é apresentada como algo apartado da fé; pelo contrário, as obras são apresentadas como evidências da fé. Ao dizer que “a fé sem obras é morta” (ἡ πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά ἐστιν, *hē pistis chōris ergōn nekra estin*), pressupõe uma ordem de prioridade e um foco na fé, não nas obras.

A carta de ***Judas*** — escrita provavelmente antes de 90 —[245] tal como a carta de Tiago, é uma epístola de exortação a que os cristãos permanecessem firmes na defesa da fé em face a vários adversários que se levantavam contra a Igreja (v. 3). O grego utilizado originalmente é considerado bom, e, junto com Tiago, tem despertado o ceticismo em relação à tradicional autoria. Ainda que, ao considerar a autoria de Tiago-Judas, seja difícil assumir que eles tivessem naturalmente um grego superior (o que implicaria uma educação na língua grega diferenciada dos demais), não podemos excluir a possibilidade de que os dois, como habitantes da região da Galileia, tivessem tido contato “privilegiado” com os gentios de fala grega. De qualquer modo, Judas demonstra um domínio da Septuaginta e também da literatura pseudepigrafia judaica (citação de 1Enoque 1:9 nos vs. 14 e 15), trecho este que apresenta tonalidade apocalíptica.

O ***corpus petrinum*** (1 e 2Pedro) é tradicionalmente considerado de autoria de Simão Pedro. Essas duas cartas enfatizam dois pontos importantes: a eleição dos cristãos como povo de Deus e a perseverança que esses cristãos deveriam ter dentro de um mundo hostil à sua fé. Embora 1Pedro tivesse sido aceita com relativa facilidade em relação a 2Pedro, ambas as cartas, a partir do século V, já gozavam de aceitação universal na Igreja. O problema

relacionado à aceitação de 2Pedro como documento petrino está ligado à sua similaridade com a correspondência de Judas. Praticamente toda carta de Judas pode ser incorporada à 2Pedro. Outro aspecto do ceticismo à autoria petrina diz respeito à diferença da linguagem e da retórica utilizadas em 1Pedro. De acordo com Witherington, o grego de 1Pedro é superior ao de 2Pedro.[246] Diante disso, podemos considerar que, em primeiro lugar, o uso de um grego bom na primeira carta pode estar relacionado ao uso de um amanuense mais instruído. Já a discussão sobre 2Pedro não nos leva a um consenso claro. O emprego de um amanuense pode explicar certas diferenças em relação a 1Pedro, mas há uma corrente que defende que 2Pedro possa ser uma literatura pseudepigráfica que condensa as tradições referentes aos ensinos de Pedro, composto após o seu martírio ocorrido em Roma, de acordo com a tradição.[247]

Na última seção das cartas gerais temos o ***corpus epistolorum iohaninum***, a saber, 1, 2 e 3João. Em termos de autoria, como não poderia ser diferente, há um debate relacionado a diferentes autorias para essas três cartas, e também relacionado ao próprio Evangelho de João. Entretanto, a maioria dos eruditos considera que tanto o Evangelho como as cartas joaninas foram escritos por um mesmo João, a saber, o apóstolo.[248] De acordo com Wright e Bird, "esse trio de cartas oferece um relato maravilhoso da 'verdade' e do 'amor', como também traz o tema da expiação, do Espírito Santo e da Igreja como uma comunidade formada pelos filhos de Deus, e tudo dentro de um estilo narrativo, diferente de outras cartas do Novo Testamento, refletindo de vários ângulos o amor de Deus que foi derramado em Jesus, o Messias".[249] Além, disso, há uma preocupação grande em relação ao desvirtuamento do entendimento da pessoa e da obra de Cristo, promovido por cristãos que mais tarde serão identificados como gnósticos e docéticos. Embora os fenômenos do gnosticimo e docetismo tivessem florescido a partir dos séculos II e III, a evidente preocupação com a encarnação de Cristo (1João 4:2,3; 2João 10) nos revela que, nesse período mais avançado, ou seja, no fim do século I, ideias antes ausentes agora estavam encontrando espaço dentro e fora da comunidade joanina.[250] Em relação a 2João, Wright e Bird defendem que seja uma carta de apresentação enviada junto com 1João para algumas igrejas com a exortação de que os cristãos andassem na verdade e no amor.[251] Já 3João é uma carta pessoal (carta de amizade dentro dos padrões epistolares clássicos) do autor a Gaio, lançando um alerta em relação a Diótrefes (v. 9) e

recomendando Demétrio (v. 12).

CONCLUSÃO

As cartas do Novo Testamento foram motivadas por uma preocupação séria de seus autores em alcançar pessoas certas em lugares definidos. Seja para indivíduos, para uma igreja em específico, seja a uma audiência geral composta pela comunidade dos santos espalhados pelo mundo mediterrâneo, as cartas neotestamentárias cumpriram o seu papel de não somente transmitir as diretrizes pastorais de seus autores, mas também de serem transmitidas a partir de então, de geração em geração, até que chegassem a nós, homens e mulheres do século XXI.

O mundo de dois milênios atrás não é semelhante ao nosso. Naquele contexto, aprouve a Deus revelar-se por meio de pessoas, os apóstolos e seus associados, para comunicar sua palavra de acordo com um meio conhecido e altamente apreciado: as cartas. Deus, na sua infinita soberania, resolveu amoldar a sua mensagem à linguagem dos seres humanos segundo as formas literárias disponíveis na época.

As cartas representavam a presença cuidadora dos pastores diante de um rebanho que estava a distância, convencendo, ensinando, exortando e consolando os cristãos, judeus e gentios espalhados pela Ásia Menor, Europa, Oriente Médio e norte da África. A utilização dos meios de comunicação da época para a pregação do evangelho e o pastoreio dos cristãos nos mostra que o Deus que se revela à humanidade não faz ressalvas aos meios humanos de comunicação, antes, usa-os e os molda conforme sua santa e perfeita vontade, por meio de seus emissários.

Por fim, podemos ver como a mensagem do Evangelho foi comunicada por um meio amplamente utilizado na época, a saber, as cartas. As correspondências que temos à disposição nos apresentam visões variadas de problemas e dilemas que as igrejas do mundo mediterrâneo estavam passando. Claro, a voz de Paulo é a mais presente e mais explorada, mas foi da providência de Deus usar outros autores, alguns considerados pilares, e dois meios-irmãos de Jesus, para falar não somente na língua dos cristãos, mas diretamente respondendo as suas crises mais cruciais.

182 Nos estudos modernos sobre a redação de cartas na Antiguidade, existe uma tendência em segregar

a carta da epístola. Segundo essa teoria, capitaneada, por exemplo, por Gustav A. Deissmann (1866-1937), a carta seria algo mais pessoal e afetuoso (privado), enquanto as epístolas teriam um tom mais burocrático e frio (oficial). Essa visão, a meu ver, é anacrônica. Entretanto, para os propósitos deste capítulo, utilizarei a tradução "carta" e "epístola" de forma intercambiável, como traduções possíveis e sinônimas do vocábulo grego ἐπιστολή (*epistolē*). Ver STOWERS, Stanley K. *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity.* Philadelphia: The Westminster Press, 1986, p. 17-18.

183 MCDONALD, Lee Martin. "Literary Forms in the New Testament" em GREEN, J. B. e MCDONALD, L. M. (eds.). *The World of the New Testament*, p. 382.

184 Para saber mais sobre a vida e a obra de Paulo, ver WRIGHT, N. T. *Paulo: uma biografia*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019; BARCLAY, John M. G. *Paul: A Very Brief History*. Londres: SPCK, 2017; e MATERA, Frank J. *God's Saving Grace: A Pauline Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2012.

185 Ver SATIN, Alec. "How much of the New Testament was written by Paul?" Disponível em <www.alecsatin.com/how-much-of-the-new-testament-was-written-by-paul/>. Acesso em: 27 maio 2020.

186 STOWERS, Stanley K. *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, p. 27.

187 DESILVA, David A. *An Introduction to the New Testament*, p. 125.

188 Ibidem, p. 130-137.

189 STOWERS, Stanley K. *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, p. 28. De acordo com Aristóteles, "O presente é o mais importante; todos os oradores *elogiam* ou *culpam* as qualidades existentes, mas costumam fazer uso de outras coisas, tanto lembrando do passado como projetando o curso futuro" (*Retórica*, 1358b, ênfase nossa. Traduzido a partir da tradução de J. H. Freese. *Aristotle in 23 Volumes.* Vol. 22. Cambridge e Londres: Harvard University Press; William Heinemann Ltd.: 1926. Disponível em <bit.ly/retorica_aristoteles>. Acesso em: 1 jun. 2020.

190 Ibidem, p. 29.

191 DESILVA, David A. *An Introduction to the New Testament*, p. 137-143.

192 É interessante notar como a família era um microcosmo que emulava as relações sociais mais amplas. Dentro do contexto romano, César era considerado o κύριος (*kyrios*) e o πατήρ (*patēr*). Da mesma forma, na família, o grande patriarca poderia, entre suas prerrogativas e seus direitos, executar qualquer membro de sua família, desde que amparado legalmente pela *lex romana*.

193 STOWERS, Stanley K. *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, p. 20.

194 PETERSEN, Norman R. *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World.* Eugene: WIPF & Stock, 1985, p. 44. Carta escrita em 13 de setembro de 50 (décimo primeiro ano de Tibério César, no mês de Sebastos 15), período contemporâneo à redação das primeiras cartas de Paulo.

195 STOWERS, Stanley K. *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, p. 42.

196 WITHERINGTON III, Ben. *Histórias e histórias do Novo Testamento*, p 55.

197 MCDONALD, Lee Martin. "Literary Forms in the New Testament", p. 383.

198 A denominação *corpus* refere-se ao conjunto de escritos, ou seja, o corpo de escritos de, por exemplo, Paulo.

199 CARSON, D. A.; MOO, Douglas J. e MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*, p. 263.

200 WITHERINGTON III, Ben. *Histórias e histórias do Novo Testamento*, p. 56.

201 Ibidem, p. 58.

202 BLOMBERG, Craig L. *The Historical Reliability of the New Testament*, p. 358.

203 No contexto do judaísmo, temos documentos pseudepigráficos bem difundidos, como o Apocalipse de Abraão, o Testamento dos Doze Patriarcas, 1Enoque, 2Baruque e 4Esdras. Também dentro do cristianismo temos os apócrifos relacionados aos apóstolos: Atos e Apocalipse de Paulo, Atos e Apocalipse de Pedro, Evangelho de Tomé etc.

204 DESILVA, David A. *An Introduction to the New Testament*, p. 685.
205 METZGER, Bruce M. "Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha". *JBL* 91 [1972]: 21-22. Isso, na opinião de Metzger, não exclui aqueles que forjavam documentos de "falsa autoria" para obter, desta forma, benefícios financeiros.
206 Se Paulo fosse seguir à risca a norma concisa da introdução epistolar, teríamos algo aproximado a: "Paulo, a todos os que estão em Roma, saudações" (Παῦλος, πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ, χαιρεῖν, *Paulos, pasin tois ousin em Rōmē*).
207 MCKNIGHT, Scot. *Reading Romans Backwards*. Grand Rapids: Baker Academic, 2019, ed. Kindle, posição 199.
208 MARTIN, Ralph P. *Colossenses e Filemom: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2008, p. 153.
209 WILSON, Robert McL. *Colossians and Philemon: A critical and Exegetical Commentary*. Londres: Bloomsbury, 2014, p. 317.
210 BEALE, G. K. *Colossians and Philemon*. Grand Rapids: Baker Academic, 2019, p. 367.
211 Ver WRIGHT, N. T. "Think Christianly". Palestra em vídeo. Disponível em <youtu.be/jESqfjqPMHE>. Acesso em: 8 out. 2019.
212 WRIGHT, N. T. e BIRD, Michael. *The New Testament in Its World*, p. 366.
213 MARTIN, Ralph P. *Colossenses e Filemom*, p. 162.
214 Alguns poucos advogam a redação em Cesareia. Ver PAO, David W. *Colossians and Philemon*. Grand Rapids: Zondervan, 2012, p. 342.
215 Ver BEALE, G. K. *Colossians and Philemon*, p. 367; WRIGHT, N. T. *Colossians and Philemon*. Downers Grove: IVP Academic, 2008, p. 34-39; MOO, Douglas J. *The Letters to the Colossians and to Philemon*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008, p. 363.
216 Cf. Filemom 13,14. Alternativamente, de acordo com Martin, Onésimo poderia ter fugido para Roma para se ocultar no anonimato em uma grande cidade (ver *Colossenses e Filemom*, p. 158).
217 WRIGHT, N. T. *Colossians and Philemon*, p. 34-39.
218 Ver O'BRIEN, Peter T. *Colossians, Philemon*. Waco: Word Books, 1982, p. 269.
219 WILSON, Robert McL. *Colossians and Philemon*, p. 318. Wilson cita a possibilidade da variante πρεσβεύτης (embaixador), o que poderia favorecer a posição referente à redação em Éfeso. Martin favorece essa leitura (ver *Colossenses e Filemom*, p. 153).
220 BEALE, G. K. *Colossians and Philemon*, p. 368.
221 Ibidem, p. 368.
222 WRIGHT, N. T. *Colossians and Philemon*, p. 168.
223 O'BRIEN, Peter T. *Colossians, Philemon*, p. 266.
224 As correspondências de Plínio, o Jovem, a Sabiniano mostram que foi exatamente isso que o escravo fugitivo havia feito. Ver MOO, Douglas J. *The Letters to the Colossians and to Philemon*, p. 363.
225 STOWERS, Stanley K. *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, p. 155.
226 BARCLAY, J. M. G. *Colossians and Philemon*. New Testament Guides. Sheffield: Sheffield Academic, 1997, p. 102.
227 Idem. "Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership". *New Testament Studies* 37 [1991]: 161-186.
228 Ver MOO, Douglas J. *The Letters to the Colossians and to Philemon*, p. 370.
229 WESTERMANN, William L. *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1995, p. 127.
230 MCKNIGHT, Scot. *The Letter to Philemon*. Grand Rapids: Eerdmans, 2017, p. 3.
231 Ver argumentos de Winter apresentados em TAYLOR, N. H. "Onesimus: A Case Study of Slave Conversion in Early Christianity". *R&T* 3 [1996]: 259-281.

232 WRIGHT, N. T. *Colossians and Philemon*, p. 175.
233 Ibidem, p. 174.
234 Contra o argumento dos destinatários de procedência judaica, ver DESILVA, David A. *An Introduction to the New Testament*, p. 776-778.
235 Há fortes evidências de que tenha sido escrita antes de 70, uma vez que não menciona a destruição do Templo de Herodes. Ver DESILVA, David A. *An Introduction to the New Testament*, p. 778-779.
236 GOODSPEED, Edgar J. "Fist Clement Called Forth by Hebrews", *JBL* 30 [1911]: 157-160.
237 De acordo com Clemente de Alexandria, Paulo havia escrito a carta em hebraico, e esta foi posteriormente traduzida por Lucas para grego, o que explicaria o uso de uma língua grega mais refinada do que encontramos nas cartas paulinas (ver *História Eclesiástica,* 6.14.2). Em virtude do uso de Clemente, Calvino tinha a opinião que este, ou Lucas, era o autor da carta (ver CARSON, D. A.; MOO, Douglas J. e MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*, p 438).
238 GUNDRY, Robert H. *Panorama do Novo Testamento*, p. 552-554.
239 Orígenes tinha a opinião de que, embora a autoria fosse incerta, Hebreus se tratava de uma compilação posterior dos ensinos do apóstolo Paulo (ver *História Eclesiástica,* 6.14.13).
240 CESAREIA, Eusébio de. *História Eclesiástica*, 6.25.14, tradução nossa.
241 CARSON, D. A.; MOO, Douglas J. e MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*, p. 433.
242 WRIGHT, N. T. e BIRD, Michael. *The New Testament in Its World*, p. 705.
243 De acordo com Beers, "A peculiaridade da diatribe como distinta de outras formas de moralização popular reside na presença presumida de um oponente. Ele não tem permissão para responder, mas sua posição é indicada por declarações ou perguntas retóricas colocadas em sua boca pelo falante e, assim, a apresentação de uma objeção na forma de uma pergunta torna-se um dos traços característicos da diatribe. Evidentemente, é um desenvolvimento da forma de diálogo e geralmente remonta aos diálogos platônicos" (BEERS, Ethel Ella. *Euripides and Later Greek Thought: A Dissertation.* Menasha: George Banta, 1914, p. 80).
244 WRIGHT, N. T. e BIRD, Michael. *The New Testament in Its World*, p. 734.
245 Clemente de Alexandria escreveu um comentário em Judas (180-200), e o Cânon Muratoriano já o menciona. Além disso, a doxologia de Judas é reproduzida no relato do *Martírio de Policarpo* 20:2 (comparado com Judas 25). Isso nos leva à conclusão de que esse documento tenha sido recebido pelas igrejas dispersas no mundo mediterrâneo entre o final do século I e o começo do século II (WRIGHT, N. T. e BIRD, Michael. *The New Testament in Its World*, p. 739).
246 WITHERINGTON III, Ben. *Letters and Homilies for Hellenised Christians: A Social-Rhetorical Commentary on 1-2 Peter*. Vol. 2. Downers Grove: IVP Press, 2007, p. 264.
247 WRIGHT, N. T. e BIRD, Michael. *The New Testament in Its World*, p. 734; WITHERINGTON III, Ben. *Letters and Homilies for Hellenised Christians*, p. 60-272; DESILVA, David A. *An Introduction to the New Testament*, p. 876-878.
248 Contra a posição da autoria única, ver BROWN, R. E. *A comunidade do discípulo amado*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 97-101.
249 WRIGHT, N. T. e BIRD, Michael. *The New Testament in Its World*, p. 784.
250 Sobre a nomenclatura "comunidade joanina", ver BROWN, R. E. *A comunidade do discípulo amado*, p. 11-23.
251 WRIGHT, N. T. e BIRD, Michael. *The New Testament in Its World*, p. 795.

13. VI NOVOS CÉUS E NOVA TERRA: O APOCALIPSE DE JOÃO EM SEU CONTEXTO

No princípio Deus criou os céus e
a terra.
Gênesis 1:1

Então vi novos céus e nova terra,
pois o primeiro céu e a primeira
terra tinham passado; e o mar já
não existia.
Apocalipse 21:1

"Por onde devo começar a ler a Bíblia?". Garanto aos leitores que tenho respondido essa pergunta por muitas vezes, variando entre João ou Marcos como opções. Nunca aconselhei alguém a começar pelo Apocalipse de João, o livro que fecha o cânon bíblico e este livro. Dentre as reações produzidas pela leitura do último livro da Bíblia, encontramos desde o medo de ler sobre o fim do mundo até uma curiosidade perigosa em querer calcular para descobrir o tempo da vinda de Cristo. A despeito de todas as paixões e temores que o Apocalipse possa gerar, você já deve ter percebido a peculiaridade dessa obra. Ao comparar a literatura apocalíptica com todos os demais gêneros literários da Bíblia, você verá que o Apocalipse apresenta uma linguagem comparativamente destoante. Isso é tão evidente que, no escopo do Novo Testamento, não temos outro texto paralelo. No máximo, assemelha-se a alguns documentos proféticos do Antigo Testamento, especialmente Ezequiel e Daniel, profetas que tiveram uma efusão de visões e de palavras proféticas vindas de Yahweh.

Outro aspecto relacionado ao Apocalipse de João tem a ver com nossa curiosidade em relação ao evento que comumente chamamos de "o fim de

mundo". Durante os dois milênios de história da Igreja, as pessoas têm recorrido ao texto do Apocalipse para calcular o tempo do retorno de Cristo e situar o seu tempo em relação à era vindoura. Neste último capítulo, o nosso objetivo é explorar o último livro do Novo Testamento, que desperta em nós grande fascínio. O objetivo deste capítulo derradeiro é simples: ambientá-lo à leitura do Apocalipse analisando dois aspectos. Em primeiro lugar, situo o leitor quanto à classificação dos gêneros literários do Apocalipse — coloco no plural porque o livro é formado por três gêneros, como explicamos a seguir — e, por fim, convido-o a se ater não apenas ao texto em si, com todas as suas fantásticas linguagens espirituais e figuradas, mas também ao contexto e ao propósito desse livro. Busco, também, convencê-lo de que o Apocalipse fala muito do presente.

Não preciso dizer que o Apocalipse fala do futuro, já que é este o seu aspecto mais eminente e mais explorado, mas ensejo relatar que a imagem do grande dia final, do trono branco e da descida da Nova Jerusalém tiveram efeitos reais, em pessoas reais e comunidades reais, a começar dos primeiros destinatários das cartas, a saber, as sete igrejas da Ásia Menor, até cada um de nós e a cada crente fiel que vivo estará naquele dia. O Apocalipse não é um livro que nos faz querer escapar da realidade para ter um encontro com o Cristo nos ares. Mais do que isso, é um livro que inspira esperança e confiança no presente, de um futuro que não chegará sem passar pela realidade do hoje. Segundo Adela Y. Collins, esse tipo de literatura "visa interpretar as circunstâncias terrenas atuais à luz do mundo sobrenatural e do futuro, e, também, influenciar a compreensão e o comportamento dos destinatários por intermédio da autoridade divina".[252] É o convite de Deus para localizar a nossa história e os nossos dramas dentro da grande história cósmica de Deus.

Neste capítulo derradeiro do livro, apresento o livro do Apocalipse dentro do seu contexto, ou seja, final do século I. Observaremos que as crises enfrentadas pelo cristianismo nessa época foram a causa da redação de uma literatura muito especial dentro do contexto judaico, a literatura apocalíptica. Também exploraremos a riqueza em termos de gênero literário do Apocalipse de João, classificando-o como uma carta apocalíptico-profética.[253] Por fim, pontuaremos algumas saídas hermenêuticas para compreender melhor o conteúdo desse livro fascinante, porém de linguagem complexa e distante da nossa realidade. Não temos como objetivo entrar em pormenores

relacionados às diversas posições escatológicas que têm como base o Apocalipse de João. Nosso intuito é sublinhar pontos contextuais e hermenêuticos importantes para guiar o leitor a um posterior estudo mais profundo.[254]

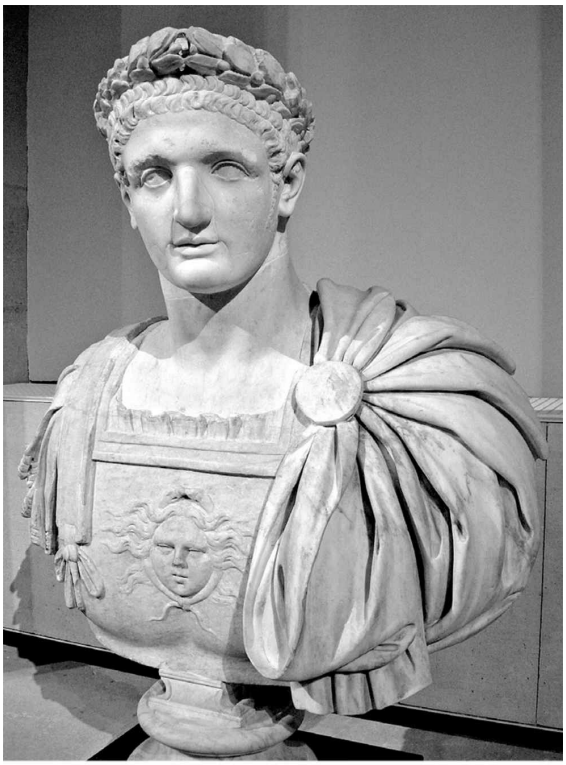
O Contexto Histórico de Apocalipse

O que fascina no livro do Apocalipse é que seu conteúdo, embora muitas vezes apontando para a realidade futura e última, é firmemente ancorado no contexto histórico de seu autor e de todas as igrejas para as quais o texto, ou parte dele, foi endereçado. Somente se estivermos munidos desse conhecimento poderemos trilhar os passos de uma hermenêutica segura deste que é o livro mais difícil de ser interpretado.

Os apocalipses judaicos eram geralmente pseudônimos e pseudepigráficos.[255] Autores utilizavam nomes de grandes "heróis" da religião para legitimar suas composições e tornarem-nas circuláveis e lidas dentro da comunidade. Entretanto, o autor do Apocalipse identifica-se como João: "Eu, João, irmão e companheiro de vocês no sofrimento, no Reino e na perseverança em Jesus, estava na ilha de Patmos por causa da palavra de Deus e do testemunho de Jesus" (Apocalipse 1:9). João é um nome relativamente comum dentro do Novo Testamento. Temos pelo menos três possibilidades: João Marco; João, o presbítero; e o apóstolo João, filho de Zebedeu e irmão de Tiago, o primeiro apóstolo a ser morto (cf. Atos 12:2). Embora haja certa disputa sobre qual João teria escrito Apocalipse, a posição majoritária é que o apóstolo João tenha escrito o livro no final do primeiro século,[256] provavelmente durante do reinado de Domiciano (51-96),[257] por quem havia sido degredado.

Ao analisar o contexto geral das sete igrejas, podemos notar uma mistura de várias questões, não necessariamente ligadas à perseguição. De acordo com Wright e Bird, "As igrejas em Éfeso, Sardes e Laodiceia estavam mostrando sinais de letargia espiritual. A igreja de Pérgamo tinha um mártir em Antipas. Tiatira e Filadélfia foram elogiadas por causa de sua perseverança diante da perseguição; a igreja de Esmirna estava enfrentando perseguição; Filadélfia teve a promessa de que, embora viesse uma tribulação, escaparia dela".[258] No geral, então, podemos separar essas sete igrejas entre aquelas que estavam em um certo conforto e aquelas que

estavam sofrendo agudas crises de perseguição, chegando, inclusive, ao martírio. Nesse sentido, como observa deSilva, o propósito é duplo: despertar aquelas igrejas acomodadas a se esforçarem no Senhor, e consolar aquelas que estão passando por tribulações a manterem firmes sua fé na esperança inabalável do retorno de Jesus.[259] Ademais, Köstenberg, Kellum e Quarles afirmam: “A razão implícita é que o cristianismo nessas cidades estava na encruzilhada entre a fé e a cultura, tendo que escolher entre o compromisso com o sistema do mundo e seu comprometimento com Cristo”.[260]



Busto de Domiciano. Museu do Louvre, Paris, França (© Sailko/Wikimedia Commons).

Simultaneamente às situações das igrejas locais, vemos, por meio do Apocalipse, a forma pela qual Roma havia se tornado um *megaimpério* que promovia a sua *pax* (paz) à custa de muita violência.[261] Da mesma forma que, no mundo atual, temos várias ideologias pelas quais as pessoas explicam e vivem a realidade, Roma tinha a sua, promovida de forma extensiva em todos os seus domínios. Entretanto, a paz não é a ausência de guerra, mas é um estado de prosperidade e estabilidade conquistado justamente à custa de muita violência e guerra. A própria linguagem usada por João (e também por

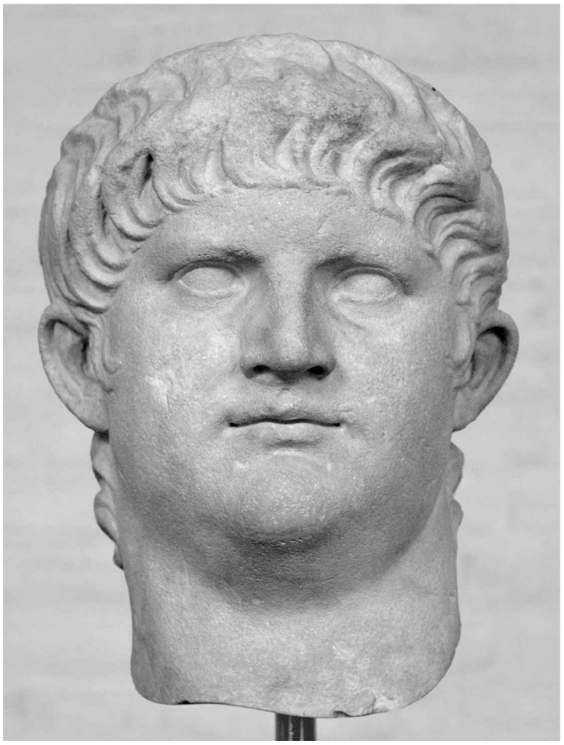
Pedro, em 1Pedro 5:13), chamando-a de Babilônia (Apocalipse 14:8; 16:19; 17:5; 18:2,10,21), refere-se ao seu grande poder, mas também à sua condição de moralidade detestável.

Outro grande desafio para os cristãos espalhados pelo mundo mediterrâneo estava relacionado com a prática religiosa dos povos pagãos. Como vimos no capítulo 9, o mundo greco-romano estava saturado de deuses, desde aqueles considerados superiores — os deuses olímpicos — até as divindades locais. Ao lado dos judeus, porém, os cristãos praticavam o monoteísmo. No olhar dos outros povos e costumes, essa era uma prática extremamente incomum, tida por muitos como bizarra. Aliás, essa animosidade em relação aos judeus e também aos cristãos advinha do sectarismo religioso, ou seja, enquanto no mundo greco-romano o normal era a aceitação das práticas religiosas de outrem, judeus e cristãos não cediam aos costumes que consideravam idólatras, colocando em risco sua própria vida. É no contexto da intensificação do culto imperial, a partir de César Augusto e posto em prática pelos imperadores que o sucederam, que uma série de problemas para os cristãos teve início. Por exemplo, na época da redação do Apocalipse, entre 89-90, um templo em honra a Domiciano foi erigido na cidade de Éfeso, cidade que tradicionalmente foi base de atuação do apóstolo João.[262]

De acordo com Köstenberg, Kellum e Quarles, a frase “nosso Senhor e Deus”[263] (Apocalipse 4:11; cf. 19:6) era uma frase paralela à latina *dominus et deus noster*, um título que, de acordo com Suetônio, foi aplicado a Domiciano durante o seu reinado.[264] Nesse sentido, podemos concluir que o Apocalipse é um documento que traz uma proposta subversiva em relação à cultura da época, ou seja, uma denúncia direta à idolatria imperial promovida por Roma, com a finalidade de afirmar sua ideologia de dominação sobre os povos.[265] Em vez de se submeter ao poder “divino” do imperador, anuncia a soberania absoluta do Messias, aquele que é o verdadeiro *Deus*. Essas evidências se fazem presentes no texto do Apocalipse, especialmente na segunda metade do livro (13:4,15,16; 14:9-11; 15:2; 16:2). As famosas referências à adoração da besta (13:15) como eventos que ainda vão acontecer no futuro, na verdade, são registros figurados e simbólicos daquilo a que os cristãos já estavam sendo submetidos, a saber, a adoração ao imperador como *deus*. Nesse sentido, há uma nítida diferença da adoração celestial ao Cordeiro no Trono com a realidade dura do momento histórico do

final do primeiro século, no qual os cristãos tinham que guardar a sua fé e manter sua lealdade a Cristo, mesmo na possibilidade de morte (2:10,13; 13:10; 14:12; 17:14).

Outro cenário histórico importante para a compreensão do Apocalipse de João está associado ao mito do Nero *redivivus* (ou *redux*).[266] O imperador Nero (37-68), icônico personagem da história de Roma e perseguidor da igreja, é lembrado pela sua "loucura" e por ter incendiado Roma colocando a culpa nos cristãos.[267] É dentro de seu reinado que, por exemplo, Pedro e Paulo foram martirizados em Roma. No dia 9 de junho de 68, ele foi morto após ter fugido de Roma por causa da insurreição de seus subordinados. Entretanto, após a morte de Nero, de acordo com o testemunho de fontes primárias como Suetônio, começou a circular a crença de que Nero não havia morrido, e que em breve voltaria a Roma para recuperar o seu trono usurpado. Assim, muitos romanos consideravam (ou desejavam) que Nero ainda estivesse vivo,[268] de maneira que decoravam as suas estátuas "como se ele ainda estivesse vivo e fosse retornar em breve para destruir seus inimigos".[269] Essa crença mítica foi sendo agregada ao apocalipticismo cristão, associando Nero a Belial (בליעל, *b̲ᵉlıŷyāʿal*),[270] ou seja, à figura apocalíptica da besta que seria capaz de se levantar contra Cristo, travando com ele a última batalha (cf. 13:3, cf. 17:8-11).[271] Assim, poderia haver uma associação de Nero com a figura desse ser fantasmagórico, aludindo ao inimigo do povo de Deus (cf. Daniel 7:2-24). De acordo com Köstenberger e Patterson, "o retrato traçado por João difere radicalmente das outras expectativas do retorno de Nero, porque no Apocalipse a besta na verdade volta dos mortos (*redivivus*), enquanto todos os outros exemplos pressupõem que Nero jamais morreu (*redux*, trazido de volta). João abandona a tradição comum porque, em sua visão, a besta imita a Cristo, que morreu e ressuscitou, e retornará para vencer os reinos do mundo".[272]



Busto de Nero. Glyptothek, Munique, Alemanha (domínio público).

Em suma, diante dos perigos de um sistema hostil ao evangelho, ou da ameaça da acomodação da igreja a esse sistema demoníaco, a revelação de Jesus Cristo às igrejas da Ásia Menor tinha como objetivo derradeiro mostrar que, a despeito de todas as dificuldades, Cristo seria o vencedor final e aquele que julgaria as nações. Há uma preocupação em mostrar que Deus, por meio de Cristo, vindicará definitivamente o seu povo implantando seu Reino e transformando toda a realidade em um mundo de justiça (Apocalipse 6:9-11; 16:7). A implementação da justiça divina abarcaria a própria igreja e também todo o cosmo. A cena final do Apocalipse é a vitória do Cristo sobre o sistema do mundo, ilustrado na figura da grande Babilônia (18), e o estabelecimento do Reino final de Cristo, aquele a quem é tributado o título máximo de Rei dos reis e Senhor dos senhores (Βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων, *Basileus basileōn kai kyrios kyriōn*, 19:16). Diante disso, o César que estava exercendo o poder maligno teria seu fim e, deste modo, não deveria ser temido e tampouco adorado. A revelação extraordinária do Apocalipse é que esse reinado do *Christus Victor* será exercido junto com todo o seu povo, quando “reinarão com ele durante mil anos” (20:6).

OS GÊNEROS LITERÁRIOS DO APOCALIPSE

A considerar a posição peculiar de Apocalipse dentro do Novo Testamento, em qual gênero literário nós poderíamos encaixar esse livro? De acordo com Beale, há um consenso na academia de que Apocalipse é formado por três gêneros literários distintos, mas que se harmonizam: literatura apocalíptica, profecia e carta.[273] A própria introdução do Apocalipse indica essa composição múltipla de gêneros literários: 1) *gênero apocalíptico* ("Este é o apocalipse de João", 1:1); 2) *gênero profético* ("feliz é o que lê e que ouve as palavra [desta] profecia", 1:3); 3) *gênero epistolar*: ("[Eu,] João, às sete igrejas que estão na Ásia [Menor]", 1:4).[274] Porém, mesmo essas divisões não representam um consenso entre os eruditos de Apocalipse. Em muitos casos, há, por exemplo, uma sobreposição do gênero apocalíptico com o profético.

Comecemos com a análise do ***gênero epistolar*** em Apocalipse. Este se deve em razão da forma dos primeiros três capítulos, nos quais Jesus — no meio da revelação feita a João, degredado na Ilha de Patmos — ordena que sua mensagem e revelação sejam escritas e enviadas às sete igrejas espalhadas pela Ásia Menor. No próprio corpo do texto encontramos uma introdução epistolar clássica: "João, às sete igrejas da província da Ásia" (1:4).[275] De acordo com Carson, Moo e Morris, "Há um consenso geral de que 1:1-20 (ou 1:1-8) e 22:6-11 são, respectivamente, o prólogo e o epílogo, e que as cartas às sete igrejas nos capítulos 2—3 constituem uma unidade em separado".[276] Nesse sentido, é certo que o conteúdo do Apocalipse foi endereçado primariamente às igrejas citadas nos capítulos 2 e 3: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodiceia.[277] Essas cartas endereçadas às sete igrejas poderiam ser classificadas dentro do gênero epistolar, semelhante ao restante das cartas do Novo Testamento — aliás, em termos de tamanho (cartas curtas), são as que mais se assemelham ao padrão epistolar clássico dentre todas as cartas do Novo Testamento.[278] O uso de uma forma epistolar foi motivado pelo fato de João não poder visitar as igrejas da Ásia Menor, um aspecto que é comum a todas as cartas do Novo Testamento.[279]

Tal como qualquer outro autor epistolar do Novo Testamento, João está com igrejas que estão vivendo problemas reais. Entretanto, a partir do capítulo 4, todo registro das visões e revelações que João recebe por parte de

Jesus ficam fora do gênero epistolar,[280] aproximando-se mais do gênero profético do Antigo Testamento (semelhante, por exemplo às visões de Daniel e Ezequiel). João começa a vislumbrar muitas coisas referentes à realidade espiritual, em linguagem figurada, que apelam à imagética e simbólica sobre o que aconteceria no mundo à época do fim e do retorno de Jesus Cristo. Em suma, ao se dirigir às igrejas por meio de cartas, João transmite a revelação sobrenatural de Jesus Cristo que influenciaria a vida cotidiana de cada comunidade que estava vivendo problemas reais, como heresias, perseguições etc.

Tabela comparativa das crises expostas nas cartas às sete igrejas da Ásia Menor

IGREJA	PROBLEMA PONTUAL (FATOR DE CRISE)
Éfeso (2:1-7)	Abandono do primeiro amor (2:4)
Esmirna (2:8-11)	Alerta em relação à perseguição (2:10)
Pérgamo (2:12-17)	Aceitação de heresias (doutrina de Balaão, 2:14)
Tiatira (2:18-29)	Tolerância a Jezabel, a falsa profetisa (2:20)
Sardes (3:1-6)	Morte espiritual (3:1)
Filadélfia (3:7-13)	Conflito com os judeus (sinagoga de Satanás, 3:9)
Laodiceia (3:14-22)	Mornidão espiritual e materialismo (3:15-17)

A compreensão contextual das igrejas escolhidas como destinatários primários das cartas de João é de suma importância para entendermos a linguagem utilizada pelo apóstolo. A título de exemplo, tomemos o caso da igreja de Laodiceia (próxima à atual Denzili, Turquia). De acordo com estudos arqueológicos e também seguindo evidências historiográficas, é seguro dizer que essa cidade, situada a cerca de 65 quilômetros de Filadélfia, era um importante centro econômico da Ásia Menor —[281] dispondo de uma boa estrutura bancária (cf. 3:17) e indústria têxtil (cf. 3:18) —, junto com as

cidades de Colossos e Hierápolis. Em contraste com as fontes de águas frias de Colossos e as fontes de águas quentes de Hierápolis, Laodiceia dispunha de uma água considerada de baixa qualidade por ser morna e malcheirosa (Rio Lico, cf. 3:16), formada pela junção das águas vindas daquelas cidades por meio de aquedutos construídos especialmente pelos romanos.[282] Essa importante cidade frígia também era famosa por produzir um unguento para os olhos (colírio, cf. 3:18). Assim, as imagens evocadas por João acerca do estado de "mornidão" espiritual e de seu materialismo foram automaticamente entendidas por seus receptores primários, ou seja, "a visão comum de 'frio' aqui significar ser 'claramente oposto ao evangelho' ou 'completamente insensível' é com toda a certeza o exato oposto do que João quis dizer".[283]

Apocalipse também poderia ser classificado no ***gênero profético***. Aliás, temos elementos internos ao próprio texto que confirmam essa classificação (cf. 1:3; 22:7, 10, 18, 19). Mas cabe aqui uma explanação do que seria uma profecia relacionada ao conteúdo do Apocalipse. Quando classificamos Apocalipse dentro do gênero profético, não está necessariamente relacionado ao caráter escatológico futuro, que com certeza está muito presente no texto. Em termos de profecia, estamos nos referindo a uma palavra de Deus dirigida a pessoas em situações reais, no tempo presente delas, com a intenção de apresentar-lhes a vontade de Deus para aquele momento, sendo a profecia "uma declaração da perspectiva de Deus na vida presente de seu povo".[284] Como deSilva corretamente afirma, "o propósito divino na profecia é principalmente estimular uma resposta fiel no presente, e não de prover um projeto absoluto para um futuro incerto". [285] Ao considerar, porém, o Apocalipse apenas uma profecia nos moldes veterotestamentários, pode ser que estejamos perdendo de vista todo o contexto religioso e social dentro do qual o texto joanino foi redigido.

Uma terceira opção de classificação, ***gênero apocalíptico***, situa o livro como literatura apocalíptica — produzida entre 200 a.C. e 200 d.C., a princípio dentro do contexto judaico e posteriormente apropriada pelos cristãos.[286] Apocalipse é um termo que vem de grego *apocalypsis* (ἀποκάλυψις), que significa "revelação" de algo que está oculto. É dessa forma que Apocalipse começa: "Apocalipse de Jesus Cristo" (1:1).[287] Esse termo passou a ser usado a partir do advento do cristianismo. Apesar de a apocalíptica não ser uma novidade, muitos eruditos acreditam que o

movimento apocalíptico é recente dentro da história do judaísmo, fortemente desenvolvido no judaísmo tardio, de maneira que o próprio Novo Testamento foi muito influenciado. Assim, antes de classificarmos o Apocalipse de João como uma literatura também apocalíptica, devemos investigar brevemente a questão de como a literatura apocalíptica mais geral de desenvolveu dentro do Judaísmo do Segundo Templo.

A SBL (*Society of Biblical Literature*, Sociedade de Literatura Bíblica) nos oferece uma definição sucinta sobre o que é o gênero apocalíptico:

> Um gênero de literatura revelatória com estrutura narrativa, no qual a revelação de um receptor humano é mediada por um ser sobrenatural, desvendando uma realidade que tanto é temporal, na medida em que se vislumbra salvação escatológica, como espacial, na medida em que envolve o outro mundo.[288]

Carson, Moo e Morris nos apresentam também uma definição mais elaborada desse gênero:

> O gênero literário "apocalipse" começou a surgir no século II a.C., como reação a perseguição e opressão. Os autores de apocalipses afirmam estarem transmitindo mistérios celestiais revelados a eles por um anjo ou por algum outro ser espiritual. Apocalipses são obras tipicamente pseudônimas, escritas em nome de um grande personagem do passado de Israel (Adão, Moisés, Enoque etc.). Ao assim se projetarem no passado, os autores de apocalipses podem colocar em forma profética sumários da atuação divina com seu povo e com o mundo. Esses sumários históricos, que são encontrados em muitos (se não em todos) os apocalipses, culminam com a chegada do reino de Deus, aguardada para o futuro bem próximo.[289]

Em outras palavras, a literatura apocalíptica trata de um tipo de revelação que Deus traz ao conhecimento humano por meio da mediação de seres espirituais; uma realidade acerca dos desdobramentos contextuais do povo de Deus, mas, sobretudo, uma expectativa e um conhecimento mais apurados do mundo que está por vir, desfrutado apenas depois da passagem desse *sæculum*. De acordo com Klein, Blomberg e Hubbbard,

> As características da literatura apocalíptica incluem a descrição dos acontecimentos referentes ao fim dos tempos da história do mundo, geralmente referidos como vindos de Deus por meio de anjos ou

> intermediários do além. As visões e sonhos aparecem com regularidade. A intervenção sobrenatural de Deus no tempo presente no fim dos tempos resgata um mundo pecador de um modo que nenhuma ideologia ou esquema humano pode fazer. O simbolismo elaborado e por vezes bizarro retrata os acontecimentos do passado, do presente e do futuro de uma maneira que exige uma decodificação cuidadosa dos elementos do texto. As batalhas entre as forças do bem e do mal frequentemente aparecem com o bem triunfando no final. Um dos propósitos primários dos apocalipses, portanto, é encorajar uma comunidade religiosa isolada em tempos de opressão ou perseguição.[290]

Assim, a estrutura narrativa presente na literatura apocalíptica judaica descreve a revelação e transmissão através de visões, jornadas espirituais, diálogos com seres espirituais e recebimento de livros divinos diretamente da parte de Deus. Dentro do Judaísmo do Segundo Templo, temos alguns documentos que se enquadram nessa categoria. Os apocalipses históricos que estão dentro de uma estrutura narrativa são, por exemplo, o livro de Daniel, 2Baruque e 4Esdras, que foi produzido depois da queda do segundo templo, já na era cristã. Em termos de jornadas espirituais, temos os livros pseudepigráficos de 1Enoque e o Apocalipse de Abraão.[291]

Com base na sua estrutura e linguagem geral, o Apocalipse de João pode muito bem ser classificado como sendo também uma expressão cristã alinhada ao gênero apocalíptico judaico mais amplo. Em maior e em menor grau, os elementos característicos do gênero apocalíptico judaico são identificáveis na revelação de João. Entretanto, como primeira expressão cristã,[292] o escrito de João também apresenta diferenças consideráveis em relação ao seu gênero maior. Leon Morris enumera pelo menos oito: 1) referências regulares ao livro como profecia; 2) avisos tipicamente proféticos e chamados ao arrependimento (principalmente na parte epistolar); 3) ausência de pseudonímia (ou seja, o autor é claramente identificado como João, o apóstolo); 4) uma visão do mundo otimista (cujo final culmina no reino glorioso de Cristo); 5) nenhuma redefinição da história à guisa de profecia; 6) escatologia realizada (ou seja, a crença de que o fim dos tempos já começou com o primeiro advento de Cristo, alinhado à concepção paulina sobre o tema); 7) pouca atividade por parte de anjos e seres espirituais em comparação com outros escritos do gênero apocalíptico judaico mais amplo; e, por fim, 8) a crença que de o messias de Israel já veio e efetuou a

expiação.[293]

O apocalipticismo judaico, cujos documentos estão disponíveis e foram transmitidos até nós hoje, revela uma preocupação grande em termos de reavaliação da história passada com o objetivo de projetar um futuro em que, juntamente com todos os poderes celestiais, Deus traria, enfim, a resolução de todas as crises do momento. Essa esperança projetada para o tempo escatológico, dentro de muitos círculos judaicos, esteve intimamente ligada à figura do messias — ou, se considerarmos, por exemplo, os Manuscritos do Mar Morto, múltiplos *messias*.[294] Nesse sentido, a distinção mais clara do Apocalipse de João — o primeiro apocalipse cristão, que carrega consigo muitas das características dos apocalipses judaicos — é o fato de Jesus, o Messias, já ter vindo. Na visão de Collins, "o apocalipsista cristão escreve a partir de um ponto diferente de sua contraparte judaica no cronograma escatológico. O messias já viera. A vida do messias, e, especialmente, seu sofrimento e morte estão disponíveis ao visionário cristão como fonte de inspiração e exemplo".[295]

Ligado à questão do messias já vindo ao mundo está o fato da elevada percepção cristológica de João em relação à pessoa de Jesus. Tal como vemos no seu evangelho e no seu corpo de cartas, Cristo é apresentado explicitamente como divino, ou seja, como aquele que recebe adoração. As doxologia iniciais de Apocalipse localizam Jesus em uma posição divina (evocando as figuras de trono e da impossibilidade de olhar sua face), como também sendo adorado por toda a criação:

> Depois ouvi todas as criaturas existentes no céu, na terra, debaixo da terra e no mar, e tudo o que neles há, que diziam: 'Àquele que está assentado no trono *e ao Cordeiro* [καὶ τῷ ἀρνίῳ, *kai tō arnio*͂] sejam [embora, o verbo *sejam* esteja ausente, é claramente subentendido no texto grego: há uma adoração a Deus e ao Cordeiro, e por isso a NVI traduz o verbo ser na terceira pessoa do plural] o louvor, a honra, a glória e o poder para todo o sempre!'. Os quatro seres viventes disseram: "Amém", e os anciãos prostraram-se e o adoraram (Apocalipse 5:13-14).

O gênero apocalíptico joanino também não deve ser visto como diferente do gênero profético. Segundo J. J. Collins, "A designação como profecia cristã não está errada. O Apocalipse de João não se apresenta apenas como um *apocalypsis*, mas também como uma profecia (1:3; 22:6-7), e seu autor é

apropriadamente considerado um profeta cristão primitivo".[296] O gênero apocalítico apresenta uma linguagem que engloba uma série de elementos a mais presentes no texto em relação ao gênero profético, em temos de linguagem associada à efusão de símbolos, da comunicação da revelação por meio de seres espirituais, do contexto de aguda crise dentro da qual essa mensagem é revelada etc.[297] Nesse ponto, precisamos fazer uma ressalva: ser apocalíptico não necessariamente implica realidades escatológicas.[298] O gênero literário apocalíptico está mais relacionado ao registro das revelações divinas, feitas pelas palavras do próprio Deus ou por meio de seres espirituais, no contexto de momentos agudos de crise e dificuldade que o povo de Deus ou a igreja estavam vivenciando. Já a escatologia, que pode estar presente no gênero apocalíptico, trata de revelações muito mais específicas sobre o que Deus irá fazer no contexto do "fim do mundo". Em termos de terminologia, marcamos a distinção entre a literatura apocalíptica e a escatológica.

Em termos gerais, a despeito da complexidade em classificar o Apocalipse de João em apenas um gênero literário, podemos dizer que essa literatura se trata de uma epístola circular em sua forma estrutural, e, quanto ao conteúdo, uma literatura apocalítico-profética.[299] O objetivo de João, o apóstolo, ao compor esse texto foi consolar toda a comunidade da fé (a começar da sua própria, a comunidade joanina) e encorajá-la a fortalecer sua fé na esperança da vitória final com o retorno de Cristo, o Senhor, sobre a terra e a consequente implantação de seu reino sobre "novos céus e nova terra". O Apocalipse, dentro desse propósito primário, foi direcionado às igrejas que estavam em crise — ocasionada por perseguição, letargia espiritual ou conflitos relacionados à heresias — com o objetivo de gerar dentro dessa comunidade algum tipo de esperança e motivação que a levasse a permanecer firme no evangelho revelado, ou seja, o evangelho que indica a vontade de Deus em Cristo Jesus. Essa soma de conceitos, uma visão holística, é essencial para entendermos a mensagem e a estrutura que forma esse livro.

Desse modo, entendemos que ocorre uma mistura muito interessante de diversos gêneros literários no Apocalipse. Embora essa mistura seja identificável, isso não quer dizer que as informações contidas em Apocalipse sejam desconexas; muito pelo contrário: há uma grande estrutura narrativa que tentar situar não apenas os contextos reais das igrejas receptoras desse documento, mas também toda a igreja que existiu e que hoje ainda

experimenta situações de crise e ruptura. Assim, a grande função do Apocalipse de João é conectar a narrativa de uma igreja terrena com a grande realidade cósmica e espiritual que há de ser descortinada, finalmente, no retorno glorioso de Cristo.

ALTERNATIVAS HERMENÊUTICAS DO APOCALIPSE DE JOÃO

Em virtude da riqueza de elementos imagéticos, da evocação de seres espirituais e da descrição de um mundo diferente daquele em que vivemos no presente, ler e compreender o Apocalipse de João, juntamente com toda literatura apocalíptica judaica mais ampla, é um desafio ao leitor moderno. Em um extremo, somos tentados a interpretar tudo literalmente; no outro, a ler o conteúdo de forma apenas simbólica. Existe uma forma "correta" de se ler o Apocalipse de João? A resposta a essa pergunta não é simples. A tradição cristã vem, ao longo de dois mil anos de história, desenvolvendo formas de interpretar o conteúdo do último livro da Bíblia. Dentre várias alternativas, destacam-se quatro formas ou métodos hermenêuticos: a interpretação preterista, historicista, idealista e futurista (veja gráfico resumido na p. 376).

Em primeiro lugar, a hermenêutica ***preterista*** — também chamada de "histórica contemporânea" (*zeitgeschichtlich*) — advoga o princípio de que todos os eventos narrados em Apocalipse já aconteceram no passado, particularmente no momento histórico em que João narra sua revelação, ou seja, no final do século I.[300] Nesse sentido, apresentam-se duas opções: associa o cumprimento das palavras ao próprio destino de Israel — uma vez que a destruição do templo em 70 já era um fato consumado — ou coloca o foco sobre os cristãos que estavam sendo terrivelmente perseguidos pelo Império Romano, mas que seriam vindicados em breve.[301] Nessa forma de interpretação do Apocalipse, há uma ênfase única no contexto histórico por trás de toda a linguagem altamente refinada em termos de imagem e comparação. Entretanto, não se considera o Apocalipse como uma profecia que aponta para um cumprimento futuro. As "palavras desta profecia" (Apocalipse 1:3) são consideradas como *vaticinium ex eventum*, à semelhança do que consideram ser também o discurso escatológico de Jesus apresentado nos sinóticos.

A segunda linha hermenêutica é a ***historicista*** (*kirchengeschichtlich*).

Trata-se da abordagem tradicionalmente associada à posição da Igreja na Idade Média e também aos reformadores do século XVI, associada ao amilemismo. Dentro dessa perspectiva, a revelação de João — especialmente de 4:1-20:6 — tem uma aplicação especial a todo desenvolvimento histórico, tendo como foco o desenvolvimento da história da Igreja na Europa Ocidental. É dentro dessa linha interpretativa que, por exemplo, temos a associação do papado à prostituta da Babilônia, à besta ou ao anticristo — posição de Martinho Lutero e João Calvino, por exemplo.[302] Um ponto a se considerar é a exagerada associação entre o texto apocalíptico com um recorte pequeno da igreja, a saber, a igreja europeia ocidental. Há uma tendência de ignorar a História da Igreja representada em diversas partes do mundo (oriental, asiática etc.).

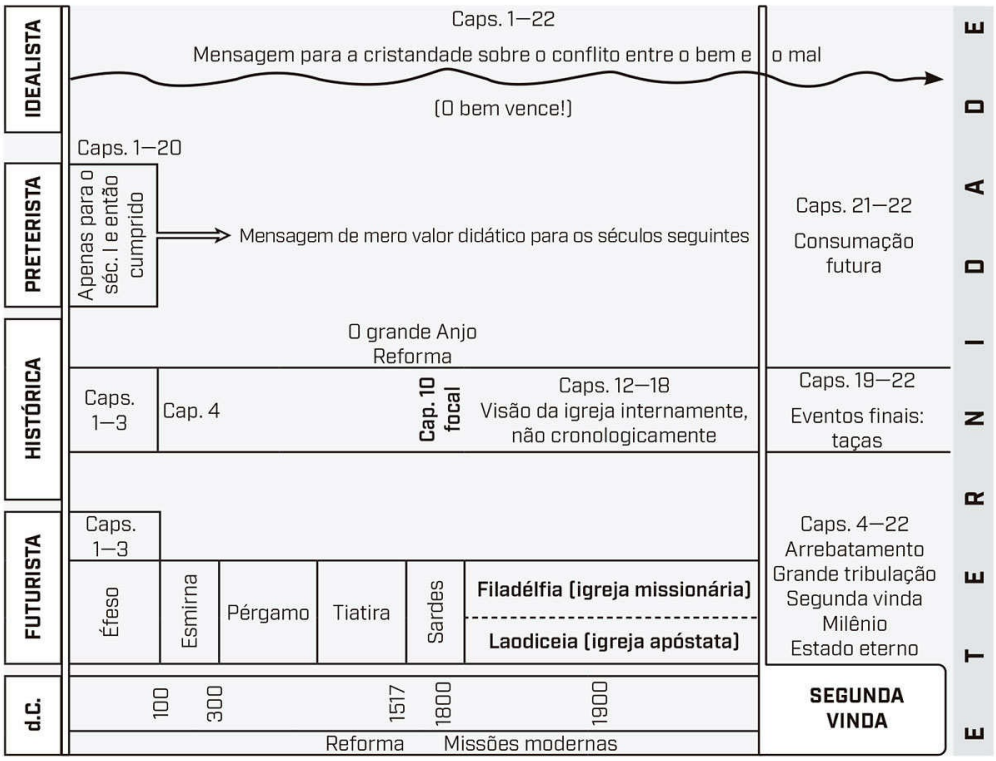
A próxima abordagem é a ***idealista***. De acordo com Köstenberger e Patterson, "a abordagem idealista, atemporal ou simbólica deixa completamente de lado a questão histórica, propondo que o Apocalipse não trata de acontecimentos no espaço-tempo, mas sim retrata de forma simbólica a natureza espiritual e atemporal da batalha entre o bem e o mal".[303] Por se tratar de uma abordagem que se desprende totalmente de seu contexto histórico, tem potencialmente o perigo de apresentar uma visão escatológica altamente etérea, sem conexão com a realidade. Essa linha interpretativa pode ser considerada o contraponto extremo da posição preterista: há uma ênfase na leitura dos símbolos cujo propósito é auxiliar o cristão a entender "a pessoa de Deus e as maneiras como Deus trata o mundo em geral, e não de nos ajudar a mapear um curso de acontecimentos".[304] Assim, a ênfase geral está nos princípios morais, éticos e espirituais, e não na análise de eventos históricos pontuais.

Por fim, a quarta forma de se interpretar o Apocalipse de João é a chamada visão ***futurista*** (*endgeschichtlich*). Considera-se que tudo o que vem a partir do capítulo 4 — consequentemente, considerando a seção epistolar inicial como oráculos atrelados à história e à realidade das sete igrejas da Ásia Menor — será cumprido no futuro escatológico. Essa corrente é associada à maioria dos evangélicos (dispensacionalistas ou futuristas moderados, dentro dos quais estão localizados os pré-milenistas históricos).[305] É, com certeza, a corrente que apresenta mais vertentes de interpretação (veja gráfico resumido a seguir).

Considerando a multiplicidade de alternativas hermenêuticas do

Apocalipse de João, há que se considerar, a partir dos propósitos característicos da própria literatura apocalíptico-profética pela qual pode ser classificada, que a alternativa mais razoável está em dosar de forma equilibrada uma visão que considere, de certo modo, a conexão da mensagem de João aos seus ouvintes primários. Assim, a proposição de Klein, Blomberg e Hubbard é apropriada, a saber, "estudar cada cena e cada imagem à luz do que o próprio Apocalipse conta sobre elas, à luz de referências relevantes do AT e à luz de outras informações históricas sobre os quais os destinatários de João poderiam estar cientes".[306] Associado a isso, também devemos levar em consideração o elemento profético dos escritos de João. O Apocalipse não é uma mera descrição daquilo que estava acontecendo com os cristãos espalhados pelo mundo mediterrâneo, particularmente nas igrejas da Ásia Menor. Há uma clara identificação das crises do momento, mas também há um apontamento para o futuro escatológico em que todas as crises serão solucionadas e Cristo retornará em glória para reinar com o seu povo para sempre em "um novo céu e uma nova terra" (Apocalipse 21:1). É dentro dessa perspectiva conjunta entre contexto do presente e esperança para o futuro, que temos o último diálogo bíblico: "Aquele que é testemunha fiel de todas essas coisas diz: 'Sim, venho em breve'. Amém, vem Senhor Jesus!" (Apocalipse 22:20).

Alternativas hermenêuticas do Apocalipse



CONCLUSÃO

A Bíblia é a grande narrativa da história de Deus com o ser humano. Essa narrativa foi-nos revelada de uma maneira que todos pudéssemos entender. Entre o versículo inicial do cânon, “No princípio Deus criou os céus e a terra” (Gênesis 1:1), e um dos últimos, “Então vi novos céus e nova terra, pois o primeiro céu e a primeira terra tinham passado; e o mar já não existia” (Apocalipse 21:1), há uma variedade de formas distintas de se contar uma mesma história. Essa história tem o seu ponto final na visão de João, o apóstolo, sobre o fim (*eschaton*) de todas as coisas. Aliás, nessa revelação de Jesus, não somente a narrativa bíblica encontra um fim, como também todos os santos e eleitos povo de Deus, de antes e de agora, são gentilmente convidados a participar da esperança viva dos primeiros cristãos, os nossos ancestrais da fé, em relação a um novo começo. Nesse sentido, o livro do Apocalipse, com toda a sua complexidade de linguagem, nos revela a grandeza de um futuro no qual Deus extirpará definitivamente o pecado do cosmo e implantará o seu Reino sobre tudo e sobre todos.

Não defendemos aqui uma forma única de se interpretar o Apocalipse nem

assumimos posição dentro das várias alternativas que explicam o *modus operandi* escatológico. Tenho minha hermenêutica e confessionalidade em relação ao que creio ser um modo razoável de explicar esse texto apocalíptico. O leitor também não encontrará dificuldades de acessar uma grande variedade de livros mais detalhados sobre o Apocalipse de João. O ponto mais importante, a meu ver, dentro de uma obra que tem como objetivo introduzir a Bíblia a partir do seu contexto, é mostrar, descortinar o contexto dentro do qual o livro do Apocalipse fez sentido. Como já afirmei, sem essa análise do presente histórico do final do século I, o futuro, ou qualquer forma dele, será apenas uma tentativa de se escapar da realidade, embarcando rumo a um etéreo desconhecido, algo que está mais próximo das tentativas estabelecidas pela filosofia grega do que realmente cristã.

Não! O Apocalipse de João é o relato, o testemunho, de cristãos reais, como eu e você, que viveram dentro de um ponto histórico que, como nós no século XXI, tiveram desafios quanto ao não se conformar com esse século (cf. Romanos 12:2) ou de perseverar em meio à oposição que esse sistema ainda, e brevemente, dominado pelas forças do mal, levanta contra muitos cristãos. Como bem afirmam Wright e Bird,

> O autor não está tentando consolar sua audiência com a verdade de que tudo está bem no céu e, um dia, tudo será bem-sucedido sobre a terra; em vez disso, ele os chama a crer e agir à luz do triunfo do "cordeiro" e do julgamento redentivo vindouro de Deus. Ele tranquiliza os leitores, mas também os chama ao arrependimento, se outrora estiveram comprometidos com falsos ensinos ou associados com a besta e seus agentes. A descrição das visões de João é projetada para reformular a visão da igreja sobre Deus e o mundo, vendo-a à luz das "ações divinas acima, dentro e sobre a superfície da tapeçaria da história".[307]

O evento-Cristo, ou seja, sua morte e ressurreição, é o ponto de partida, a âncora para o vislumbre do futuro escatológico. A presença do Espírito em nós é o penhor da nossa própria ressureição e nossa participação no último ato do teatro da glória de Deus (cf. 2Coríntios 1:21-22). Portanto, Apocalipse é o convite divino para vencermos o presente com o olhar no futuro, tendo em mente a declaração final dos cristãos: Maranata!

O que Deus falou aos profetas e apóstolos na língua dos homens é a realidade que, de forma material e real, haveremos de ver e fazer parte em

breve, muito breve:

> Venho em breve! Retenha o que você tem, para que ninguém tome a sua coroa. Farei do vencedor uma coluna no santuário do meu Deus, e dali ele jamais sairá. Escreverei nele o nome do meu Deus e o nome da cidade do meu Deus, a nova Jerusalém, que desce do céu da parte de Deus; e também escreverei nele o meu novo nome. Aquele que tem ouvidos *ouça* o que o Espírito diz às igrejas (Apocalipse 3:11-13).

---

252 COLLINS, Adela Y. "Introduction: Early Christian Apocalypticism", *Semeia* 36 [1986]: 7 em KÖSTENBERGER, Andreas J. e PATTERSON, Richard D. *Convite à interpretação bíblica: A tríade hermenêutica*. São Paulo: Vida Nova, 2016, p. 481.

253 LADD, G.E. "Why Not Prophetic-Apocalyptic?". *JBL* 76 [1957]: 92-200.

254 Para um estudo mais aprofundado do Apocalipse de João, ver principalmente as partes introdutórias iniciais de OSBORNE, Grant T. *Apocalipse: comentário exegético*. São Paulo: Vida Nova, 2014; LADD, George E. *Apocalipse: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2001; BEALE, G. K. *The Book of Revelation*, NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1998; e KEENER, Craig S. *The NIV Application Commentary: Revelation*. Grand Rapids: Zondervan, 2000.

255 WRIGHT, N. T. e BIRD, Michael. *The New Testament in Its World*, p. 81; e COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 383 (Collins defende a pseudepigrafia, elemento comum a todos os demais escritos apocalíticos do contexto judaico).

256 Pais da igreja já testemunharam a favor da autoria de João, o apóstolo (cf. Justino em *Dial.* 81.4, Irineu de Lião em *Contra* as heresias 3.11.1, 8; 4.20.11 e Tertuliano em *Contra* Marcião 3.14.3; 3.24.4).

257 Veja a discussão autoral de Apocalipse em DESILVA, David A. *An Introduction to The New Testament*, p. 893-896; e KÖSTENBERGER, Andreas J.; KELLUM, L. Scott e QUARLES, Charles L. *The Cradle, the Cross, and the Crown*, p. 929-933, cf. *Adv. Haer*. 5.30.3.

258 WRIGHT, N. T. e BIRD, Michael. *The New Testament in Its World*, p. 818.

259 DESILVA, David A. *An Introduction to The New Testament*, p. 898.

260 KÖSTENBERGER, Andreas J.; KELLUM, L. Scott e QUARLES, Charles L. *The Cradle, the Cross and the Crown*, p 944.

261 A *pax romana*, ou seja, a ideia de que Roma era a grande garantidora de paz e prosperidade por meio de seu domínio militar e político sobre o mundo mediterrâneo. Para um estudo detalhado, ver GOLDSWORTHY, Adrian. *Pax Romana: War, Peace and Conquest in the Roman World*. Londres: Weidenfeld & Nicolson, 2016; e BEARD, Mary. *Uma história da Roma Antiga*. São Paulo: Planeta, 2017.

262 DESILVA, David A. *An Introduction to the New Testament*, p. 900.

263 ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν, *ho kyrios kai ho theos hēmōn*.

264 KÖSTENBERGER, Andreas J.; KELLUM, L. Scott e QUARLES, Charles L. *The Cradle, the Cross and the Crown*, p. 935; e OSBORNE, Grant R. "Tendências recentes no estudo do livro de Apocalipse" em MCKNIGHT, Scot e OSBORNE, Grant R. *Faces do Novo Testamento: um exame das pesquisas mais recentes*. Rio de Janeiro: CPAD, 2018, p. 507.

265 DESILVA, David A. *An Introduction to The New Testament*, p. 916-923.

266 KLAUCK, Hans-Josef. "Do They Never Come Back? 'Nero Redivivus' and the Apocalypse of

John", *CBQ* 63-4 [2001]: 683-698.
267 GONZÁLEZ, Justo L. *A era dos mártires*, p. 52-58.
268 Cf. CRISÓSTOMO, Dio. *Discurso XXI: Sobre a Beleza;* e TÁCITO, *Anais*, 2.8
269 SUETÔNIO, *Nero* 57.1 em KÖSTENBERGER, Andreas J. e PATTERSON, Richard D. *Convite à interpretação bíblica*, p. 48.
270 "E depois que [o mundo] for completado, Belial descerá: o grande anjo, o rei deste mundo que governou desde que ele existiu. Ele descerá de seu firmamento na forma de um homem, um rei da iniquidade, um assassino de sua mãe [referência a Nero] — esse é o rei do mundo que perseguirá a planta que os doze apóstolos do Amado plantaram; alguns dos doze serão entregues em suas mãos. Este anjo, Belial, virá na forma desse rei, e com ele virão todos os poderes deste mundo, e eles lhe obedecerão em todos os desejos [...]. E ele fará tudo o que desejar no mundo; e agirá e falará como o Amado, e dirá: 'Eu sou o Senhor, e antes de mim não havia ninguém'. E todos os homens do mundo crerão nele". *Martírio e Ascenção de Isaías* 4:1-8 (pseudepígrafo do séc. I/II). Tradução nossa. Note que o nome Belial (בני־בליעל, *bᵉnēi-ḇᵉlîyyāʿal*) é evocado em alguns trechos do Antigo Testamento com a conotação de "homem vil" ou "ímpio" (cf. por exemplo, Deuteronômio 13:13; Juízes 19:22; 20:13; 1Samuel 2:12; Provérbios 6:12).
271 Em considerações posteriores, Nero, baseado nesse mito, é associado ao próprio anticristo (cf. AGOSTINHO, *Cidade de Deus*, 20.19.3).
272 KÖSTENBERGER, Andreas J. e PATTERSON, Richard D. *Convite à interpretação bíblica*, p. 492.
273 BEALE, G. K. *The Book of Revelation*, p. 37.
274 BEASLEY-MURRAY, George. *The Book of Revelation*. Eugene: Wipf and Stock, 2010, p. 352.
275 Nesse sentido, João é o remetente, e a expressão "às sete igrejas da província da Ásia" (ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ, *tais hepta ekklēsiais tais en tē Asia*) é entendida como o destinatário (note o uso do dativo de destinação).
276 CARSON, MOO e MORRIS, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 517; e DESILVA, David A. *An Introduction to the New Testament*, p. 886.
277 DESILVA, David A. *An Introduction to The New Testament*, p. 886.
278 Algumas linhas escatológicas, como o dispensacionalismo, têm tomado essas igrejas como fases ou eras da Igreja. Entretanto, o texto nos apresenta essas igrejas primeiramente como comunidades reais, vivendo situações histórias reais, e com as quais João interage por meio de da revelação de Jesus Cristo.
279 COLLINS, John J. *A Imaginação Apocalíptica*, p. 384.
280 CARSON, MOO e MORRIS, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 517.
281 Um exemplo disso é a recusa da cidade em receber a doação de fundos imperiais para reconstruí-la após sua parcial destruição em um terremoto ocorrido no ano 60.
282 PORTER, Stanley E. "Why the Laodiceans Received Lukewarm Water", *TynBul* 38 [1987]: 143-149; e RUDWICK, M. J. S. e GREEN, E. M. B. "The Laodicean Lukewarmness", *ExpTim* 69 [1957-1958]: 176-178.
283 KLEIN, William W; BLOMBERG, Craig e HUBBARD Jr., Robert L. *Introdução à Interpretação Bíblica*, p. 695.
284 DESILVA, David A. *An Introduction to The New Testament*, p. 887.
285 Ibidem.
286 KÖSTENBERGER, Andreas J. e PATTERSON, Richard D. *Convite à interpretação bíblica*, p. 481. Osborne propõe uma janela temporal menor: de 200 a.C. a 100 d.C. Ver OSBORNE, Grant R. "Tendências recentes no estudo do livro de Apocalipse", p. 502.
287 Tradução nossa. Ver DESILVA, David A. *An Introduction to The New Testament*, p. 887-889.
288 COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica*, p. 22.
289 CARSON, MOO e MORRIS, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 532-533.

290 KLEIN, William W; BLOMBERG, Craig e HUBBARD Jr., Robert L. *Introdução à Interpretação Bíblica*, p. 700.
291 Ibidem, p. 22.
292 O cristianismo primitivo produziu outros escritos apocalípticos (apócrifos) a partir do século II-III, como o Apocalipse de Pedro e Apocalipse de Paulo, por exemplo.
293 MORRIS, Leon. *The Book of Revelation*, TNTC, ed. rev. Grand Rapids: IVP, 1987, p. 25-27 em KLEIN, William W; BLOMBERG, Craig e HUBBARD Jr., Robert L. *Introdução à Interpretação Bíblica*, p. 695.
294 SMITH, Julien. *Christ the Ideal King: Cultural Context, Rhetorical Strategy, and the Power of Divine Monarchy in Ephesians*. Leiden: Mohr Siebeck, 2011, p. 112; e HURST, L. D. "Did Qumran Expect Two Messiahs?", *BBR* 9 [1999]: 157-180.
295 COLLINS, John J. *A Imaginação Apocalíptica*, p. 395.
296 Ibidem, p. 382-383.
297 Para uma melhor compreensão do gênero apocalíptico tanto no Judaísmo do Segundo Templo como no cristianismo primitivo, ver COLLINS, John J. A *imaginação apocalíptica*.
298 No senso comum, quando falamos de apocalipse, relacionamo-lo automaticamente ao "fim do mundo".
299 COLLINS, John J. *A Imaginação Apocalíptica*, p. 383.
300 De acordo com Carson, Moo e Morris, trata-se da posição mais comum (ver *Introdução ao Novo Testamento*, p. 538). Entretanto, no contexto brasileiro, é, provavelmente a menos aceita.
301 KÖSTENBERGER, Andreas J. e PATTERSON, Richard D. *Convite à interpretação bíblica*, p. 481.
302 CARSON, MOO e MORRIS, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 538.
303 KÖSTENBERGER, Andreas J. e PATTERSON, Richard D. *Convite à interpretação bíblica*, p. 485.
304 CARSON, MOO e MORRIS, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 538.
305 KÖSTENBERGER, Andreas J. e PATTERSON, Richard D. *Convite à interpretação bíblica*, p. 486.
306 KLEIN, William W; BLOMBERG, Craig e HUBBARD Jr., Robert L. *Introdução à Interpretação Bíblica*, p. 695.
307 WRIGHT, N. T. e BIRD, Michael. *The New Testament in Its World*, p. 829.

EPÍLOGO: SUPERANDO A DIFICULDADE DE LER A BÍBLIA

Terminamos a jornada na história de como ***Deus falou na língua dos homens***. O objetivo do livro terá sido cumprido quando o leitor, munido das informações oferecidas aqui, possa se sentir incentivado a ler a Bíblia de uma forma um pouco mais pessoal. É como se, ao lermos, estivéssemos ouvindo o próprio Deus sussurrar dentro de nossos corações a sua preciosa revelação numa forma que podemos compreender. Entretanto, não podemos tapar o sol com a peneira. A Bíblia é um livro completo. Diferentes ciências teológicas, tais como a exegese e a hermenêutica, são instrumentos fundamentais para uma compreensão mais aprofundada do texto sagrado.[308]

Entretanto, com a finalidade de auxiliar aqueles que eventualmente têm alguma dificuldade de ler a Bíblia, compartilho algumas dicas que podem ajudá-los a superar essa barreira. É muito normal e frequente a dificuldade que as pessoas têm em ler a Bíblia. Podemos citar uma série de motivos que vão desde a preguiça simples e pura até a dificuldade que muitos brasileiros têm em ler e interpretar o que está escrito (nesse caso, o problema não é espiritual, mas de educação na língua portuguesa).

Seguem, então, algumas dicas que podem ajudar aqueles que possuem dificuldades, para que tenham um contato mais facilitado com a Palavra de Deus.[309]

1. OPTE PELA QUALIDADE, E NÃO PELA QUANTIDADE

Lembro-me que, há muitos anos, fiz um propósito com um amigo de ler a Bíblia de uma forma radical: 10 capítulos por dia. Eu ainda era estudante, e o tempo era o meu aliado. Resultado: li a Bíblia inteira em menos de três meses (em muitos dias li mais do que “só” 10 capítulos). Esse tipo de leitura intensiva serve bem ao propósito de conhecermos a Bíblia em linhas gerais. Mas ler muito não necessariamente significa ler bem. Além disso, para a maioria das pessoas, a possibilidade de uma leitura quantitativamente radical

não existe: basta ver o ritmo acelerado de nossa própria vida, principalmente daqueles que vivem em grandes centros no país. Então, o que fazer? A resposta é simples: opte pela qualidade da leitura. Em outras palavras, *é melhor um capítulo da Bíblia bem lido do que nenhum*. Muitos podem pensar que ler um capítulo por dia é um exercício modesto. Mas você já imaginou que, depois de um mês, por exemplo, você já terá lido o Evangelho de Mateus por inteiro e, depois de um trimestre, quase a totalidade dos quatro Evangelhos? Já dizia o bom ditado: "Devagar e sempre". Talvez, caro leitor, essa seja a sua forma de ler a Palavra de Deus diariamente.

2. ESCOLHA UMA VERSÃO DA BÍBLIA QUE VOCÊ POSSA COMPREENDER

A primeira Bíblia com que tive contato na minha vida, há mais de trinta anos, foi a boa e velha Almeida Atualizada (ARA). A maioria dos versículos que memorizei foi nessa versão. Entretanto, a Almeida tem um problema: seu vocabulário é incompatível com o vocabulário que a maioria das pessoas usa em seu cotidiano. Quantos podem compreender sem problema Jó 15:27: "porquanto cobriu o rosto com a sua gordura e criou enxúndia nas ilhargas"? Ou o leitor passa rapidamente "fingindo que entendeu", ou precisará recorrer a traduções mais modernas. Veja o texto da NVI: "Apesar de ter o rosto coberto de gordura e a cintura estufada de carne". Eu sei que a linguagem da Almeida é rica e, em muitos momentos, elegante. No entanto, para um exercício devocional, é melhor você ler uma versão que compreenda do que simplesmente ater-se às versões que carregam um português não atual. Se não entende aquilo que está lendo, que proveito há em insistir nas versões "clássicas"? O Brasil é um país abençoado porque dispõe, em seu contexto, de uma grande quantidade de versões com linguagem mais contemporâneas, fiéis ao texto das línguas originais. Tente ler a Nova Versão Internacional (NVI), a Nova Versão Transformadora (NVT) ou, se for o caso, a mais "acessível" de todas: a Nova Tradução da Linguagem de Hoje (NTLH).

3. SEJA AMIGO DO "PAI DOS BURROS"

O dicionário de língua portuguesa, conhecido pela alcunha injusta de "pai dos burros", na verdade deve ser seu companheiro na jornada de leitura da Bíblia. Também tenha em mãos bons dicionários bíblicos e teológicos. Não

tenha medo de procurar o significado das palavras que você não conhece! Além de um exercício espiritual, a leitura bíblica é um exercício intelectual: ao longo de um período de leitura bíblica, você perceberá nitidamente que saberá mais palavras do que antes. Quando eu era criança, por exemplo, ficava curioso com a palavra “regozijo” (na verdade, nem sabia pronunciá-lo corretamente), até que entendi que significa simplesmente alegria, gozo. Uma das maiores barreiras na leitura bíblica pode não ser do aspecto “espiritual”. Pode ser uma limitação do conhecimento da própria língua. Além do dicionário, tenha em mãos uma boa sintaxe da língua portuguesa, pois ela vai ajudá-lo a compreender a gramática do texto em português. Alguns leitores podem se perguntar o que fazem em relação às línguas originais. A minha resposta é simples: domine o português e, em seguida, suba o degrau do grego, hebraico e aramaico. Afinal, para 99,99999% das pessoas a leitura devocional, de ensino e proclamação é feita nas versões em português.

4. PINTE, ANOTE, MARQUE!

Sou ainda da geração de pessoas que não consegue abrir mão da Bíblia impressa. Nela eu não tenho nenhum pudor de usar meus marca-textos para sublinhar tudo o que acho importante. (Lógico, tudo na Bíblia é importante. Mas, dependendo do dia, você é “tocado” por um trecho, uma frase, uma palavra. Pronto. Marque-a!) Além disso, costumo usar as margens estreitas da Bíblia para anotar minhas observações. Hoje dispomos de Bíblias digitais que cabem no nosso celular. Se você, como muitos, não tem o costume de marcar um livro, tenha em mãos um caderno ou até mesmo o seu celular ou tablet para registrar suas impressões, dúvidas e observações. Nesse sentido, os *softwares* bíblicos dispõem de recursos que organizam essas notas. Não importa o *gadget*, deixe a sua marca no texto! Já está mais que provado que anotar, escrever e sublinhar ajuda o leitor a fixar o conteúdo lido e compreendê-lo melhor!

5. BUSQUE BOAS REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

É muito difícil, quase impossível em alguns casos, entender o contexto histórico, cultural e social em que os textos bíblicos foram escritos pela simples leitura do texto sagrado. Você precisará, para se aprofundar nesses temas, de bons livros de referência que podem ajudar, e muito, na tarefa de

entender o mundo dentro do qual a Bíblia foi revelada e escrita. Na presente obra, tive como preocupação apresentar ao leitor centenas de notas de rodapé com dados bibliográficos atualizados para o aprofundamento do estudo dos temas propostos. Infelizmente, a maioria das obras de referência em estudos bíblicos ainda não está em português. Nesse sentido, se você tem noção de inglês (ou espanhol, francês e alemão), terá um leque bibliográfico muito maior à sua disposição. E essa dica vale para todas as obras teológicas com que você tiver contato: por vezes, a nota de rodapé é mais importante do que o próprio corpo do texto!

Procure dois tipos de obras de referência importantes. Em primeiro lugar, temos as ***teologias***, tanto as bíblicas como as sistemáticas. A teologia bíblica se propõe a apresentar os mais variados temas bíblicos dentro do seu contexto literário e também dentro de todo o fluxo narrativo-canônico. É, na minha opinião, o primeiro grande degrau que levará o leitor a uma compreensão mais aprofundada da mensagem bíblica em seu todo, analisando como, em diversas partes do texto bíblico, um mesmo tema é abordado de formas diferentes, mas incrivelmente complementares no cômputo geral. A teologia sistemática, por sua vez, como o seu próprio nome diz, organiza e classifica os mesmos temas apresentados na teologia bíblica em uma organização enciclopédica e pedagógica. Assim, ao visitar um capítulo sobre, por exemplo, *bibliologia*, a teologia sistemática fará uma exposição geral de tudo o que o texto bíblico tem a nos dizer sobre esse assunto, de forma logicamente organizada.

O segundo tipo de obras de referência importantes são os ***comentários bíblicos***. Esse tipo de literatura apresenta uma exposição e explicação mais detalhada de cada livro da Bíblia, na maioria das vezes, versículo a versículo, verso a verso. Um ponto a ser considerado é que os comentaristas nem sempre concordam na explicação de assuntos pontuais. Isso se deve ao fato de cada comentarista partir de sua própria formação, confessionalidade e convicção em relação ao texto sagrado. Dê preferência, por fim, aos comentários individualizados, ou seja, obras que apresentam comentários de um ou dois livros da Bíblia por vez. Eles tendem a ser mais profundos e apresentar dados mais direcionados.

Por fim, busque por boas editoras cristãs nacionais que dispõem em seus sites catálogos com os títulos das obras. Busque, também a opinião dos seus pastores e de pessoas com conhecimento bíblico confiável para sugerir boas

leituras. No meu canal no YouTube (www.youtube.com/paulowon) posto com frequência vídeos de livros que podem ajudar você a compreender melhor o texto bíblico.

6. USE A INTERNET COM MODERAÇÃO, MAS USE!

É impossível pensamos em um mundo sem a internet. De forma online, você pode ter acesso a bons conteúdos que lidam com a temática bíblica. No Brasil, estamos bem-servidos por ótimos podcasts (BTCast, Com Texto, etc.), conteúdo em YouTube e várias plataformas de ensino à distância (Seminário Teológico Servo de Cristo, Centro Presbiteriano de Pós-Gradução Andrew Jumper, Associação Brasileira de Cristãos da Ciência etc). Entretanto, devo salientar que muita coisa na internet é de procedência duvidosa: pessoas que apresentam um conteúdo deficitário, às vezes herético, e outras vezes muito mal preparado. Cuidado com o mundo online por isso. Sempre busque um direcionamento de seu pastor ou conselheiro para indicar uma boa fonte de conteúdo. Ainda considero que os livros — sejam eles em forma física ou digital — são as principais fontes do conhecimento teológico.

7. APOIE-SE EM UM PLANO DE LEITURA BÍBLICA

Ler a Bíblia ao longo de um ano, de forma ordenada, é muito importante dentro da nossa disciplina espiritual. Ler a Bíblia todo os dias é um imperativo a todos os cristãos. Que tal ler de Gênesis a Apocalipse seguindo a ordem, capítulo a capítulo? O fato é que, lamentavelmente, uma parcela considerável de cristãos nunca fez isso. Estamos acostumados a "ler picado". Uma leitura completa e ordenada da Bíblia nos faz entender aquilo que chamamos de "*big picture*" (visão geral) do enredo bíblico, que é único. A leitura ordenada é feita praticamente desde o início da História da Igreja. Você pode ter acesso na internet a vários modelos e formas de organizar a sua leitura bíblica. Recomendo o trabalho feito pelo Lecionário (www.lecionario.com) — embora os ofícios sigam o padrão anglicano-episcopal, é um ótimo recurso que alia a leitura bíblica diária com o calendário litúrgico da igreja.

8. COMPARTILHE AQUILO QUE VOCÊ LEU

A leitura bíblica não pode se restringir, jamais, ao "uso" pessoal. Aquilo

que aprendemos a partir da revelação específica de Deus nas Escrituras Sagradas deve ser o conteúdo de nossas conversas, nosso testemunho, nossa atitude e nossa vida! A recomendação final é simples: viva — ou ao menos tente viver — aquilo que você leu. Deus não irá medir a sua espiritualidade pelo seu conhecimento bíblico apenas. Você mostra quem é pelas suas atitudes. Por isso, aplique a Verdade na sua vida. Essa será a maneira de você nunca se esquecer da Palavra lida. Toda a leitura desemboca na proclamação!

Que possamos, ao fim dessa longa jornada, afirmar junto com o salmista:

> Como eu amo a tua lei!
> Medito nela o dia inteiro (Salmos 119:97).
> מה־אהבתי תורתך כל־היום היא שיחתי׃

---

308 Duas obras que podem ajudar o leitor a explorar os aspectos introdutórios da exegese (arte da análise do texto) e da hermenêutica (arte da interpretação do texto) são KLEIN, William W.; BLOMBERG, Craig L. e HUBBARD Jr., Robert L. *Introdução à Interpretação Bíblica*; e GORMAN, Michael J. *Introdução à Exegese Bíblica*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

309 Texto publicado originalmente na plataforma Exegese Bíblica (www.exegesebiblica.com).

BIBLIOGRAFIA

Literatura clássica

AGOSTINHO, *Cidade de Deus*.
ALEXANDRIA, Fílo de. *Da Vida Contemplativa*.
ALEXANDRIA, Fílo de. *Sobre a Vida de Moisés*.
ALEXANDRIA, Orígenes de. *Comentário de João*.
ALEXANDRIA, Orígenes de. *Os princípios*.
CESAREIA, Eusébio de. *História Eclesiástica*.
CESAREIA, Eusébio de. *Preparação para o Evangelho*.
CRISÓSTOMO, Dio. *Discurso XXI: Sobre a Beleza*.
HERÓDOTO. *Histórias.*
HOMERO. *Odisseia*.
JERÔNIMO. *Prólogo de São Jerônimo ao livro dos Reis.*
JOSEFO, Flávio. *Antiguidades dos judeus.*
JOSEFO, Flávio. *Contra Apião*.
JOSEFO, Flávio. *Guerra dos judeus*.
LIÃO, Irineu de. *Contra Heresias.*
MÁRTIR, Justino. *Diálogo com Trifo*.
MÁRTIR, Justino. *Primeira Apologia*.
MÁRTIR, Justino. *Segunda Apologia*.
TÁCITO. *Anais*.
TERTULIANO. *Contra Marcião*.
TERTULIANO. *Tratado contra Práxeas*.

Artigos acadêmicos

BARCLAY, J. M. G. "Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership". *New Testament Studies* 37 (1991).
BICKERMAN, E. J. "The Warning Inscriptions of Herod's Temple". *JQR* 37 (1947).
CHANIOTIS, A. "The Jews of Aphrodisias: New Evidence and Old Problems". *Scripta Classica Israelica* 21 (2002).
CHILDS, B. "A Study of the Formula 'Unto This Day'". *JBL* 82 (1963).
COLLINS, Adela Y. "Introduction: Early Christian Apocalypticism". *Semeia* 36

(1986).

DAVIES, Philip. “The Birthplace of the Essenes: Where is ‘Damascus’?”. *Revue de Qumran* 14.4 (1990).

DIEHL, Judith. “Anti-Imperial Rhetoric in the New Testament”. *Currents in Biblical Research*, 10.1 (2011).

DUNN, J. D. G. “The Incident at Antioch (Gal. 2:11-18)”. *JSNT* 18 (1983).

EVANS, Craig A. “Mark’s Incipit and the Priene Calendar Inscription: From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel”. *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 1 (2000).

FELDMAN, L. H. “Jewish ‘Sympathisers’ in Classical Literature and Inscriptions”. *TAPA* 81 (1950).

FREDRIKSEN, Paula. “Judaism, the Circumcision of Gentiles, and Apocalyptic Hope: Another Look at Galatians 1 and 2”. *JTS* 42 (1991).

_____. “Torah-Observance and Christianity: The Perspective of Roman Antiquity”. *Modern Theology* 11 (1995).

GAGER, J. G. “Jews, Gentiles, and Synagogues in the Book of Acts”. *HTR* 79 (1986).

GOODSPEED, Edgar J. “Fist Clement Called Forth by Hebrews”. *JBL* 30.2 (1911).

GOSWELL, George. “The Two Testaments as Covenant Documents”. *JETS* 62 (2019).

HURST, L. D. “Did Qumran Expect Two Messiahs?”. *BBR* 9 (1999).

KLAUCK, Hans-Josef. “Do They Never Come Back? ‘Nero Redivivus’ and the Apocalypse of John”. *CBQ* 63.4 (2001).

KIRSCHNER, Estevan. “Uma devocional no Evangelho de Judas: Respostas para três perguntas fundamentais sobre um estardalhaço não justificado”. *Teologia Brasileira*. Disponível em <teologiabrasileira.com.br/uma-devocional-no-evangelho-de-judas/>. Acesso em: 15 fev. 2020.

KRAABEL, Alf T. “The Disappearance of the ‘God-fearers’”. *Numen* 28 (1981).

LADD, George E. “Why Not Prophetic-Apocalyptic?”. *JBL* 76 (1957).

LEVINSKAYA, I. A. “The Inscription from Aphrodisias and the Problem of God-fearers”. *TynBul* 41 (1990).

LIEU, J. M. “The Race of God-Fearers”. *JTS* 46 (1995).

MACATANGAY, F. M. “Acts of Charity as Acts of Remembrance in the Book of Tobit”. *JSP* 23 (2013).

METZGER, Bruce M. “Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha”. *JBL* 91 (1972).

MILLARD, Allan. “‘Scriptio Continua’ in Early Hebrew: Ancient Practice or Modern Surmise?”. *JSS* 15 (1970).

NICODEMUS, Augustus N. “Por que não aceitamos os evangelhos apócrifos?”. *Fides*

Reformata 17.1 (2012).

PORTER, Stanley E. “Why the Laodiceans Received Lukewarm Water”. *TynBul* 38 (1987).

RUDWICK, M. J. S. e GREEN, E. M. B. “The Laodicean Lukewarmness”. *ExpTim* 69 (1957-1958).

SATIN, Alec. “How much of the New Testament was written by Paul?” Disponível em <www.alecsatin.com/how-much-of-the-new-testament-was-written-by-paul/>. Acesso em: 27 maio 2020.

SEELY, Paul H. “The Firmament and the Water Above: The Meaning of ‘the Water Above the Firmament’ in Gen. 1:6-8”. *WTS* 54.1 (1992).

TATE, Marvin E. “The Old Testament Apocrypha and the Old Testament Canon”. *Review & Expositor* 65 (1968).

TAYLOR, N. H. “Onesimus: A Case Study of Slave Conversion in Early Christianity”. *R&T* 3 (1996).

TYSON, J. B. “Jews and Judaism in Luke-Acts: Reading as a Godfearer”. *NTS* 41 (1995).

TOV, Emanuel. “A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls”. *Hebrew Union College Annual* 53 (1982).

Livros

ACHTEMEIER, Paul J.; GREEN, Joel B. e THOMPSON, Marianne M. *Introducing the New Testament: Its Literature and Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

ALAND, Kurt (ed.). *Synopsis Quattuor Evangeliorum: Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit*. 5 ed. Stuttgart: Württenbergische Bibelanstalt, 1968.

ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica.* São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ARNOLD, Bill T. e BEYER, Bryan E. (eds.). *Readings from Ancient Near East: Primary Sources for Old Testament Study*. EBS. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.

BAKER, David W. e ARNOLD, Bill T. (eds.). *Faces do Antigo Testamento: um exame das pesquisas mais recentes.* Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

BAKER, Glenn W.; LANE, William L. e MICHAELS, J. R. *The New Testament Speaks.* San Francisco: Harper and Row, 1969.

BALDWIN, G. *Ester: Introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2008.

BARCLAY, J. M. G. *Colossians and Philemon*. New Testament Guides. Sheffield: Sheffield Academic, 1997.

_____. *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE-11 CE)*. Berkeley: University of California Press, 1996.

_____. *Paul: A Very Brief History*. Londres: SPCK, 2017.

BARRETT, C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles: Preliminary Introduction and Commentary on Acts I-XIV*. Edimburgo: T&T Clark, 1998.

BARTHOLOMEW, Craig G. e BELDMAN, David J. H. (eds.). *Hearing the Old Testament: Listening for God's Address.* Grand Rapids: Eerdmans, 2012.

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

BAUCKHAM, Richard. *Jesus e as testemunhas oculares: os evangelhos como testemunhos oculares.* São Paulo: Paulus, 2011.

_____. *The Bible in the Contemporary World: Hermeneutical Ventures*. Grand Rapids: Eerdmans, 2015.

BAVINCK, Herman. *Dogmática Reformada: Prolegômena*. Vol 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

BEALE, G. K. *Colossians and Philemon*. Grand Rapids: Baker Academic, 2019.

_____. *The Book of Revelation*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

_____. *We Become What We Worship: A Biblical Theology of Idolatry*. Downers Grove: IVP, 2008.

_____ e CARSON, D. A. *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo* Testamento. São Paulo: Vida Nova, 2014.

_____ e KIM, Mitchell. *Deus mora entre nós: A expansão do Éden para os confins da Terra.* São Paulo: Loyola, 2019.

BEARD, Mary. *Uma história da Roma Antiga*. São Paulo: Planeta, 2017.

BEASLEY-MURRAY, George R. *John.* WBC 36. Ed. eletrônica. Grand Rapids: Zondervan, 1987.

_____. *The Book of Revelation*. Eugene: Wipf and Stock, 2010.

BEEKE, Joel R. e FERGUSON, Sinclair B. (orgs.). *Harmonia das confissões reformadas*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

BEERS, Ethel Ella. *Euripides and Later Greek Thought: A Dissertation*. Menasha: George Banta, 1914.

BENTZEN, A. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1968.

BERKHOF, Louis. *Teologia Sistemática.* São Paulo: Cultura Cristã, 2017.

BETTENSON, H. *Documentos da Igreja cristã.* São Paulo: ASTE, 2001.

BIRD, Michael F. *Crossing over Sea and Land: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*. Peabody: Hendrickson, 2010.

_____. *Jesus is the Christ: The Messianic Testimony of the Gospels*. Downers Grove: IVP, 2012.

BLOMBERG, Craig L. *Introdução aos Evangelhos*. São Paulo: Vida Nova, 2017.

_____. *The Historical Reliability of the New Testament: Countering the Challenges to Evangelical Christian Beliefs.* Nashville: B&H Academic, 2016.

BOND, Helen. *The Historical Jesus: A Guide for the Perplexed*. Londres: Bloomsbury, 2012.

BORNKAMM, Günter; BARTH, Gerhard e HELD, Heinz Joachim. *Tradition and Interpretation in Matthew*. Londres: SCM, 1963.

BRANDON, S. G. F. *Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity.* Manchester: Manchester University Press, 1967.

BRANDT, Walther I. *The Christian in Society, v. 2*. Luther's Works. Vol 45. Philadelphia: Muhlenberg, 1962.

BRAY, Gerald. *História da teologia cristã.* São Paulo: Shedd, 2017.

BRIGGS, Asa e BURKE, Peter. *A Social History of the Media: from Gutenberg to the Internet.* Cambridge: Polity, 2002.

BROTZMAN, Ellis R. e TULLY, Eric J. *Old Testament Textual Criticism: A Practical Introduction.* 2 ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2016.

BROWN, R. E. *A comunidade do discípulo amado*. São Paulo: Paulus, 1990.

BRUCE, F. F. *Histórias do Novo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2019.

_____. *O cânon das Escrituras: como os livros da Bíblia vieram a ser reconhecidos como Escrituras Sagradas?* São Paulo: Hagnos, 2017.

_____. *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary*. Leicester: Apollos, 1990.

_____. *The Book of Acts*. Londres: Eerdmans, 1954.

BRUEGGEMANN, Walter. *Teologia do Antigo Testamento: testemunho, disputa e defesa.* São Paulo: Paulus, 2014.

BUCK, Carl D. *The Greek Dialects.* Londres: Bristol Classical Press, 1998.

BURRIDGE, Richard A. *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*. 2 ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

CAMPOS, Heber C. *EU SOU: Doutrina da revelação verbal*. São José dos Campos: Fiel, 2017.

CARSON, D. A. *A manifestação do Espírito: a contemporaneidade dos dons à luz de 1Coríntios 12—14*. São Paulo: Vida Nova, 2013.

_____. *O comentário de João*. São Paulo: Vida Nova, 2017.

_____; MOO, Douglas J. e MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2006.

CASEY, M. *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of the New Testament Christology.* Louisville: Westminster John Knox, 1991.

CHAPMAN, Stephen B. e SWEENER, Marvin A. (eds.). *The* Cambridge *Companion to the Hebrew Bible/Old Testament.* Cambridge: CUP, 2016.

CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha.* Nova York: Doubleday, 1985.

CHASTOUPES, A. P. *Eisagoge eis ten Palaian Diatheken.* Atenas: Christanike, 1981.

CHILDS, Brevard S. *Memory and Tradition in Israel*. SBT 37. Londres: SCM, 1962.

_____. *Introduction to the Old Testament as Scripture.* Philadelphia: Fortress, 1979.

CHISHOLM JR., Robert B. *A Workbook for Intermediate Hebrew: Grammar, Exegesis, and Commentary on Jonah and Ruth.* Grand Rapids: Kreger, 2006.

CHUNG, Chun K. *Missão primordial: Os fundamentos da missão em Gênesis 1—11*. São Paulo: Missiológica, 2020.

COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

_____. *Introduction to the Hebrew Bible.* 2 ed. Minneapolis: Fortress, 2014.

CONZELMANN, Hans. *The Theology of St. Luke*. Nova York: Harper & Row, 1960.

CROSS, Frank Moore. *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1998.

DEISSMANN, Adolf. *Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World*. 2 ed. New York: Hodder and Stoughton, 1911.

DEMBSKI, William A. e WITT, Jonathan. *Design inteligente sem censura: um guia claro e prático para o debate.* São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

DESILVA, David A. *An Introduction to the New Testament: Contexts, Methods and Ministry Formation.* Downers Grove: IVP Academic, 2004.

_____. *Introducing the Apocrypha: Message, Context and Significance.* Grand Rapids: Baker Academic, 2002.

DÍAZ, José L. Sicre. *Introdução ao profetismo bíblico.* Petrópolis: Vozes, 2016.

DILLARD, Raymond B. e LONGMAN III, Tremper. *Introdução ao Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2006.

DIXHOORN, Chad Van. *Guia de Estudos da Confissão de Fé de Westminster.* São Paulo: Cultura Cristã, 2017.

DOO-HEE, Lee. *Luke-Acts and Tragic History: Communicating Gospel with the World.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

DUNN, James. *Jesus em Perspectiva: o que os ensinos sobre o Jesus Histórico deixaram para trás*. São Paulo: Paulus, 2013.

EATON, Michael A. *Ecclesiastes*. Downers Grove: IVP, 1983.

ELLISEN, Stanley. *Conheça melhor o Antigo Testamento,* São Paulo: Vida, 2001.

EPSZTEIN, Léon. *A justiça social no Antigo Oriente Médio e o povo da Bíblia.* São Paulo: Paulinas, 1990.

ERICKSON, Millard. *Teologia Sistemática.* São Paulo: Vida Nova, 2015.

FEE, Gordon e STUART, Douglas. *Como ler a Bíblia livro por livro: um guia confiável para ler e entender as Escrituras Sagradas.* Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

FELDMAN, L. H. *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

FOAKES-JACKSON, F. J.; LAKE, Kirsopp e ROPES, James Hardy (eds.). *The Beginnings of Christianity*. Vol 1. Londres: Macmillan, 1933.

FORTNA, Robert. *The Fourth Gospel and Its Predecessor*. Londres: T&T Clark, 2004.

FRANCISCO, Edson de Faria. *Manual da Bíblia Hebraica: introdução ao texto massorético; Guia introdutório para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. 3 ed. rev. e amp. São Paulo: Vida Nova, 2008.

FRAYNE, D. R. *Old Babylonian Period: 2003-1595 BCE*. RIME 4. Toronto: University of Toronto Press, 1990.

FREEDMAN, Harry. *The Murderous History of Bible: Translations, Power, Conflict, and the Quest for Meaning.* Nova York: Bloomsbury Press, 2016.

FREIRE, Antônio. *Gramática grega*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

GARRISON, R. *Redemptive Almsgiving in Early Christianity*. LNTS 77. Edimburgo: T&T Clark, 1993.

GERHARDSSON, Birger. *Memory and Manuscript*. Uppsala: Gleerup, 1961.

GMIRKIN, Russell E. *Berossus and Genesis, Manetho and Exodus: Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch*. Londres: T&T Clark, 2006.

GOLDSWORTHY, Adrian. *Pax Romana: War, Peace and Conquest in the Roman World*. Londres: Weidenfeld & Nicolson, 2016.

GONZÁLES, Justo L. *Uma história ilustrada do cristianismo: A era dos mártires*. Vol 1. São Paulo: Vida Nova, 2003.

GOODMAN, Martin. *A History of Judaism.* Princeton: Princeton University Press, 2018.

GORMAN, Michael J. (ed.). *Scripture and its interpretation: a global, ecumenical introduction to the Bible*. Grand Rapids: Baker Academic, 2017.

_____. *Introdução à exegese bíblica.* Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

GRAVES, Robert. *Os mitos gregos*. Vol 1. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

GREEN, Michael. *2 Pedro e Judas: Introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2008.

GREER, Jonathan S.; HILBERT, John W. e WALTON, John H. (eds.). *Behind the*

Scenes of the Old Testament: Cultural, Social and Historical Contexts. Grand Rapids: Baker Academic, 2018.

GRUDEM, Wayne. *Teologia Sistemática atual e exaustiva*. Nova edição com índices. São Paulo: Vida Nova, 2010.

GUELLOUX, Azzedine. *O Alcorão*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

GUNDRY, R. H. *Panorama do Novo Testamento*. 3 ed. rev. e amp. São Paulo: Vida Nova, 2008.

GUNKEL, Herman. *Introduction to Psalms: The Genres of the Religious Lyrics of Israel*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1998.

_____. *Psalms: A Form-Critical Introduction*. Augsburg: Fortress, 1967.

HAM, Ken; ROSS, Hugh; HAARSMA, Deborah B. e MEYER, Stephen C. *A origem: quatro visões cristãs sobre criação, evolução e design inteligente.* Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

HARL, Marguerite; DORIVAL, Gilles e MUNNICH, Olivier. *A Bíblia grega dos Setenta: do judaísmo helenístico ao cristianismo antigo.* São Paulo: Loyola, 2007.

HARRISON, Roland K. *Levítico: Introdução e comentário.* São Paulo: Vida Nova, 2008.

_____. *Jeremias e Lamentações: Introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2008.

HARTLEY, J. E. *Leviticus*. Waco: Word Books, 1992.

HENDEL, Ronald e JOOSTENI, Jan. *How Old is the Hebrew Bible: A Linguistic, Textual, and Historical Study.* New Haven: Yale University Press, 2018.

HENGEL, Martin. *Die Evangelienübershriften.* SHAW 1984/3. Heidelberg: C. Winter, 1984.

HILL, Andrew E. e WALTON, John H. *Panorama do Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Acadêmica, 2012.

HOOKER, Morna D. *The Signs of a Prophet: The Prophetic Actions of Jesus.* Londres: SCM Press, 1997.

HORTON, Michael. *Doutrinas da fé cristã: Uma Teologia Sistemática para os peregrinos no Caminho.* São Paulo: Cultura Cristã, 2016.

HURTADO, Larry W. *Destroyer of the Gods: Early Christian Distinctiveness in the Roman World*. Waco: Baylor University Press, 2016.

JACQUIER, E. *Les Actes des Apôtres*. ÉBib. Paris: J. Gabalda, 1926.

JACT. *Aprendendo grego. Texto e vocabulário: Gramática e exercícios*. 2 ed. São Paulo: Odysseus, 2014.

JEREMIAS, Joaquim. *Jerusalém no tempo de Jesus: Pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*. 3 ed. São Paulo: Paulus, 1983.

JOBES, Karen H. e SILVA, Moisés. *Invitation to the Septuagint*. Grand Rapids:

Baker Academic, 2000.

JÚNIOR, Manuel Alexandre. *Exegese do Novo Testamento: Um guia básico para o estudo do texto bíblico.* São Paulo: Vida Nova, 2016.

KAISER, Otto. *The Old Testament Apocrypha: An Introduction.* Peabody: Hendrickson, 2004.

KAISER, Walter C. Jr. *Introdução à hermenêutica bíblica.* 3 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

KALLEY, Page H. *Hebraico Bíblico: uma gramática introdutória.* São Leopoldo: Sinodal/EST, 1998.

KAUTZSCH, E. (ed.). *Gesenius' Hebrew Grammar*. Mineola: Dover, 2006.

KEENER, Craig S. *A mente do Espírito: A visão de Paulo sobre a mente transformada*. São Paulo: Vida Nova, 2018.

_____. *Acts: An Exegetical Commentary, 1:1-2:47*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.

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

_____. *The NIV Application Commentary: Revelation*. Grand Rapids: Zondervan, 2000.

KEITH, Chris. *Jesus against the Scribal Elite: The Origins of the Conflict.* Grand Rapids: Baker Academic, 2014.

_____ e HURTADO, Larry (eds.). *Jesus among Friends and Enemies: A Historical and Literacy Introduction to Jesus in the Gospels.* Grand Rapids: Baker Academic 2011.

KELLEY, J. N. D. *I e II Timóteo e Tito*: *Introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2008.

KIDNER, Derek. *An Introduction to Wisdom Literature: The Wisdom of Proverbs, Job and Ecclesiastes*. Downers Grove: IVP, 1985.

KING, Daniel. *Experiencing Pain in Imperial Greek Culture.* Oxford: Oxford University Press, 2018.

KIVITZ. Ed René. *O livro mais mal-humorado da Bíblia: A acidez da vida e a sabedoria do Eclesiastes*. São Paulo: Mundo Cristão, 2014.

KLEIN, William W.; BLOMBER, Craig L. e HUBBARD, Robert L. Jr. *Introdução à intepretação bíblica*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

KOOIJ, Arie van der e TOORN, Karel van der (eds.). *Canonization and Decanonization*. Leiden: Brill, 1998.

KÖSTENBERGER, Andreas J.; MERKLE, B. J. e PLUMMER, R. L. *Going Deeper with the New Testament Greek: An Intermediate Study of the Grammar and Syntax of the New Testament*. Nashville: B&H Academic, 2016.

KÖSTENBERGER, Andreas J.; KELLUM, L. Scott e QUARLES, Charles L. *The Cradle, the Cross, and the Crown: An Introduction to the New Testament*. 2 ed. Nashville: B&H Academic, 2016.

KRUGER, Michael J. *Canon Revisited: Establishing the Origins and Authority of the New Testament Books* Wheaton: Crossway, 2012.

LADD, George E. *Teologia do Novo Testamento*. Ed. rev. São Paulo: Hagnos, 2009.

_____. *Apocalipse: Introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2001.

LAPHAM, Fred. *An Introduction to the New Testament Apocrypha*. Londres: T&T Clark, 2003.

LASOR, William S.; HUBBARD, David A. e BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2012.

LAW, T. M. *When God Spoke Greek: The Septuagint and the Making of the Christian Bible*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

LONGMAN III, Tremper. *How to Read Genesis.* Downers Grove: IVP, 2005.

LOURENÇO, Frederico. *Bíblia. Novo Testamento: Os quatro Evangelhos.* São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

LOWTH, Robert. *Isaias: A New Translation, with a Preliminary Dissertation and Notes, Critical, Philological and Explanatory*. Boston: Pierce: 1834.

MAINVILLE, Odette. *A Bíblia à luz da história – guia de exegese histórico-crítica*. São Paulo: Paulinas, 1999.

MARCOS, Natalino F. *Introducción a las Versiones Griegas de la Biblia*. Madrid: CSIC, 1979.

MARSHALL, I. Howard. *Atos: Introdução e comentário.* São Paulo: Vida Nova, 2007.

_____. *Teologia do Novo Testamento: Diversos testemunhos, um só evangelho*. São Paulo: Vida Nova, 2007.

MARTIN, Ralph P. *Colossenses e Filemom: Introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2008.

MARXSEN, Willi. *Mark the Evangelist*. Nashville: Abington, 1969.

MATERA, Frank J. *God's Saving Grace: A Pauline Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2012.

MCDONALD, Lee Martin e SANDERS, James A. (eds.). *The Canon Debate.* Peabody: Hendrickson, 2002.

MCGRATH, Alister. *Teologia natural: Uma nova abordagem*. São Paulo: Vida Nova, 2019.

MCKNIGHT, Scot. *A Light Among Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*. Minneapolis: Fortress, 1991.

_____. *Reading Romans Backwards*. Grand Rapids: Baker Academic, 2019.

_____. *The Letter to Philemon*. Grand Rapids: Eerdmans, 2017.

_____e MODICA, Joseph B. (eds.). *Jesus is Lord and Caesar is Not: Evaluating Empire in New Testament Studies.* Downers Grove: IVP Press, 2013.

_____e ORBORNE, Grant R. *Faces do Novo Testamento: um exame das pesquisas mais recentes*. Rio de Janeiro: CPAD, 2018.

MCNUTT, P. M. *Reconstructing the Society of Ancient Israel.* Londres: Westminster John Knox, 1999.

MEIER, J. P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Nova York: Yale University Press, 1991.

MERRILL, Eugene H. *Teologia do Antigo Testamento.* São Paulo: Shedd, 2009.

METZGER, Bruce M. e EHRMAN, Bart D. *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration.* 4 ed. Oxford: Oxford University Press, 2005.

MILLER, Stephen N. e HUBER, Robert V. *A Bíblia e sua história: o surgimento e o impacto da Bíblia.* Barueri: SBB, 2006.

MOO, Douglas J. *The Letters to the Colossians and to Philemon*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

MORRIS, Leon. *The Book of Revelation*. TNTC. Ed. rev. Grand Rapids: IVP, 1987.

MULDER, Martin Jan (ed.). *Mikra: Text, Translation, Reading & Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism & Early Christianity*. Peabody: Hendrikson, 2004.

NEIL, Stephen e WRIGHT, N. T. *The Interpretation of the New Testament: 1861-1986*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

NEUSNER, Jacob (ed.). *The Talmud of Babylonia: An American Translation XXVII: Tractate Baba Batra*. Vol C. Florida: University of South Florida, 1992.

_____. *Judaism and Christianity in the Age of Constantine*. Chicago: Chicago University Press, 1987.

_____. *The Emergence of Judaism.* Louisville: Westminster John Knox Press, 2004.

NYE JR., J. S. *Soft Power: The Means To Success In World Politics.* Nova York: Public Affairs, 2005.

O'BRIEN, Peter T. *Colossians, Philemon*. Waco: Word Books, 1982.

OSBORNE, Grant T. *Apocalipse: Comentário exegético*. São Paulo: Vida Nova, 2014;

PACKER, J. I. *Caminhando no poder do Espírito*. São Paulo: Vida Nova, 2018.

_____. *Knowing God.* Downers Grove: IVP, 1993.

PAO, David W. *Colossians and Philemon*. Grand Rapids: Zondervan, 2012.

PERRIN, Nicholas. *Jesus the Temple*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.

PETERSEN, David. *The Roles of Israel's Prophets*. Trowbridge: JSOT Press, 1981.

PETERSEN, Norman R. *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World.* Eugene: WIPF & Stock, 1985.

PIPER, John. *A Sweet and Bitter Providence: Sex, Race and the Sovereignty of God.* Wheaton: Crossway, 2010.

POKORNÝ, Petr. *From the Gospel to the Gospels: history, theology and impact of the biblical term 'euangelion'*. Série BZNW, 195. Berlim: Walter de Gruyter, 2013.

PORTER, Stanley. *How We Got the New Testament: Text, Transmission, Translation.* Grand Rapids: Baker Academic, 2013.

PRICE, Randall e HOUSE, H. Wayne. *Manual de arqueologia bíblica Thomas Nelson*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

PROVAN, Iain. *Seriously Dangerous Religion: What the Old Testament Really Says and Why It Matters.* Waco: Baylor University Press, 2014.

_____. *The Reformation and the Reading of Scripture*. Waco: Baylor University Press, 2017.

REGA, Lourenço Stelio e BERGMANN, Johannes. *Noções do grego bíblico: Gramática fundamental*. 3 ed. São Paulo: Vida Nova, 2014.

REINKE, André. *Os outros da Bíblia: história, fé e cultura dos povos antigos e sua atuação no plano divino.* Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019.

REYNOLDS, Joyce M.; TANNENBAUM, Robert e ERIM, Kenan T. *Jews and God-fearers at Aphrodisias: Greek Inscriptions with Commentary*. Cambridge: Cambridge Philological Society, 1987.

ROBERTSON, O. Palmer. *O Cristo dos pactos.* São Paulo: Cultura Cristã, 2018.

ROCINE, B. M. *Hebraico Bíblico: uma nova abordagem utilizando análise do discurso.* São Paulo: Cultura Cristã, 2019.

SALVESEN, Alison. *Symmachus in the Pentateuch*. Journal of Semitic Studies. Vol 15. Manchester: University of Manchester, 1991.

SANDERS, E. P. (ed.). *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies*. Londres: SCM, 1990.

_____. *Jesus and Judaism*. Londres: SCM Press, 1985.

SCARDELAI, Donizete. *O escriba Esdras e o Judaísmo: Um estudo sobre Esdras à luz da tradição.* São Paulo, Paulus, 2012.

SCHWEITZER, Albert. *A busca do Jesus Histórico*. 3 ed. São Paulo: Fonte, 2009.

SCOTT JR., J. Julius. *Origens judaicas do Novo Testamento*. São Paulo: Shedd, 2017.

SEOW, C. L. *Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB18C. Nova York: Doubleday, 1997.

_____ e RITNER, Robert K. *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East.* SBLWAW 12. Leiden: Brill, 2003.

SMITH, Julien. *Christ the Ideal King: Cultural Context, Rhetorical Strategy, and the*

Power of Divine Monarchy in Ephesians. Leiden: Mohr Siebeck, 2011.

SMITH, W. R. *The Old Testament in the Jewish Church*. 2 ed. Londres: A & C Black, 1908.

SOARES, Esequias. *Septuaginta: Guia histórico e literário.* São Paulo: Hagnos, 2015.

STOTT, John. *A mensagem de 1 Timóteo e Tito*. Viçosa: ABU, 2004.

_____. *A mensagem de Atos: até os confins da terra*. São Paulo: ABU, 2008.

STOWERS, Stanley K. *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*. Philadelphia: The Westminster Press, 1986.

STUHLMACHER, Peter. *Jesus of Nazareth, Christ of Fatih*. Peabody: Hencrikson, 1993.

TÁBET, Miguel Ángel. *Introducción General a la Biblia.* Madrid: Palabra, 2004.

TELFORD, William R. *The Barren Temple and the Withered Tree*. JSNTSS 1. Sheffield: JSOT Press, 1980.

TOV, Emanuel. *Crítica textual da Bíblia Hebraica*. São Paulo, BV Acadêmico, 2017.

TRUSDALE, Al (org.). *Heróis da Igreja: Grandes nomes da história do cristianismo*. Vol 2. São Paulo: Mundo Cristão, 2020.

UCKETT, David. *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995.

VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2017.

VERMES, Geza. *Jesus the Jew: A historian's reading of the Gospels.* Londres: Collins, 1973.

_____ (ed.). *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. Ed. rev. Londres: Penguin Books, 2011.

VOEGELIN, E. *Helenismo, Roma e cristianismo primitivo.* História das ideias políticas. Vol. 1. São Paulo: É Realizações: 2012.

VOGT, Peter. *Interpretação do pentateuco: Um prático e indispensável manual de exegese*. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

WALLACE, D. B. *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament.* Grand Rapids: Zondervan, 1996.

WALTKE, Bruce K. *Teologia do Antigo Testamento: Uma abordagem exegética, canônica e temática.* São Paulo: Vida Nova, 2015.

_____ e O'CONNOR, M. *Introdução à sintaxe do hebraico bíblico*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

WALTON, John H. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible.* Grand Rapids: Baker Academic, 2006.

WALTON, John H. *The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origin Debate*. Downers Grove: IVP Press, 2009.

_____ e BRENT Sandy. *The Lost World of Scripture: Ancient Literary Culture and Biblical Authority*. Downers Grove: IVP, 2013.

WARD, Timothy. *Teologia da revelação*. São Paulo: Vida Nova, 2017.

WATSON, Francis. *Gospel Writing: A Canonical Perspective*. Grand Rapids: Eerdmans, 2013.

_____. *Paul, Judaism, and the Gentiles: Beyond the New Perspective.* Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

WENHAM, Gordon. *Genesis 1-11*. WBC 1. Grand Rapids: Zondervan, 2000.

_____. *Story as Torah.* Grand Rapids: Baker Academic, 2010.

WESTERMANN, William L. *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity.* Philadelphia: The American Philosophical Society, 1995.

WILSON, Robert McL. *Colossians and Philemon: A critical and Exegetical Commentary*. Londres: Bloomsbury, 2014.

WITHERINGTON III, Ben. *Histórias e histórias do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2005.

_____. *John's Wisdom: A Commentary on the Fourth Gospel*. Louisville: Westminster John Knox, 1995.

_____. *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

_____. *The Jesus Quest: The Third Search of the Jew of Nazareth.* Downers Grove: IVP Press, 1995.

_____. *Letters and Homilies for Hellenised Christians: A Social-Rhetorical Commentary on 1-2 Peter*. Vol 2. Downers Grove: IVP Press, 2007.

WON, Paulo S. H. *Jesus and the Temple: Matthew's Rewriting of Mark 11:1-25* Dissertação de Mestrado. Edimburgo: University of Edinburgh, 2016.

WRIGHT, N. T. *Colossians and Philemon*. Downers Grove: IVP Academic, 2008.

_____. *Paulo: uma biografia*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019.

_____. *Salmos: Contextos históricos, literários e espirituais para resgatar o significado do hinário do antigo Israel.* Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

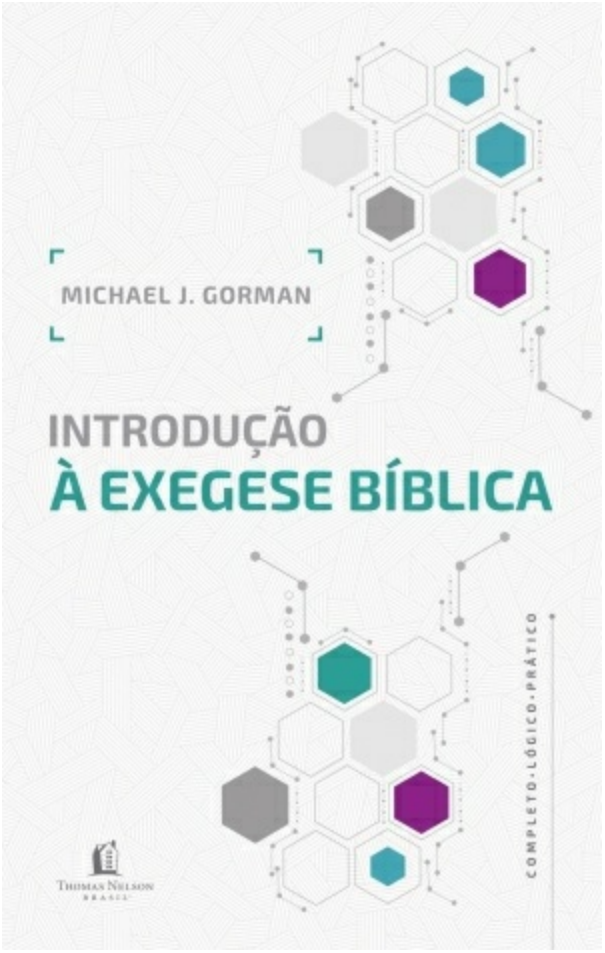
_____. *Simplesmente Jesus*, Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

_____. *The New Testament and the People of God.* Minneapolis: Fortress, 1992.

WRIGHT. N. T. e BIRD, Michael. *The New Testament in Its World: An Introduction to the History, Literature, and Theology of the First Christians.* Grand Rapids: Zondervan, 2019.

WÜRTHWEIN, Ernst. *The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica*. 3 ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2014.

PAULO WON é Professor de Teologia nas áreas Bíblica e Sistemática no Seminário Teológico Servo de Cristo, São Paulo, e professor convidado em diversas instituições teológicas pelo Brasil. Atualmente integra a equipe pastoral da Igreja Presbiteriana de Cuiabá, onde vive com a esposa e seus três filhos.


MICHAEL J. GORMAN
INTRODUÇÃO
À EXEGESE BÍBLICA
COMPLETO · LÓGICO · PRÁTICO
Thomas Nelson
BRASIL

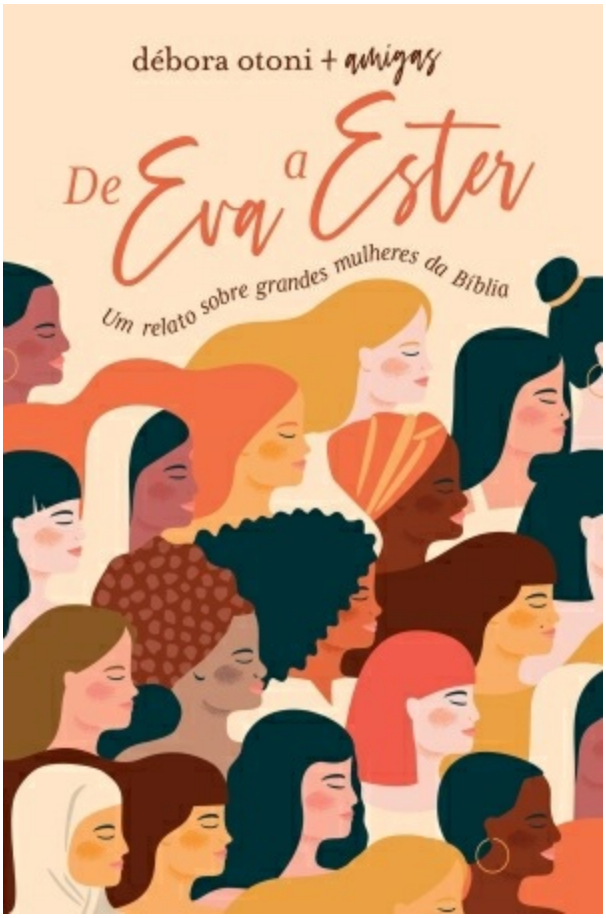
Introdução à exegese bíblica

J. Gorman, Michael
9788578609733
320 p&#65533;ginas

Compre agora e leia

INTRODUÇÃO À EXEGESE BÍBLICA é um guia fundamental para estudantes, professores e ministros do evangelho que anseiam por uma abordagem clara e direta para a complexa tarefa da exegese bíblica. Altamente prático e didático, o livro mostra que essa tarefa pode ser facilmente executada por meio de sete subsídios principais: pesquisa, análise contextual, análise formal, detalhamento do texto, síntese, reflexão e expansão e aprimoramento da exegese. Para cada um desses elementos, o renomado e premiado autor Michael J. Gorman fornece uma explicação acessível, sugestões objetivas e úteis — como erros a evitar e descobertas a fazer —, além de exercícios para ajudar o leitor a desenvolver perícia exegética.
Para melhorar ainda mais a assimilação do aprendizado e seu desenvolvimento, o autor fornece recursos atualizados da mídia impressa e da Internet para os que desejam prosseguir o estudo em qualquer aspecto da exegese. Os apêndices fornecem exemplos e diretrizes práticas para escrever um acurado trabalho de pesquisa exegética.

Compre agora e leia


débora otoni + amigas
De Eva a Ester
Um relato sobre grandes mulheres da Bíblia

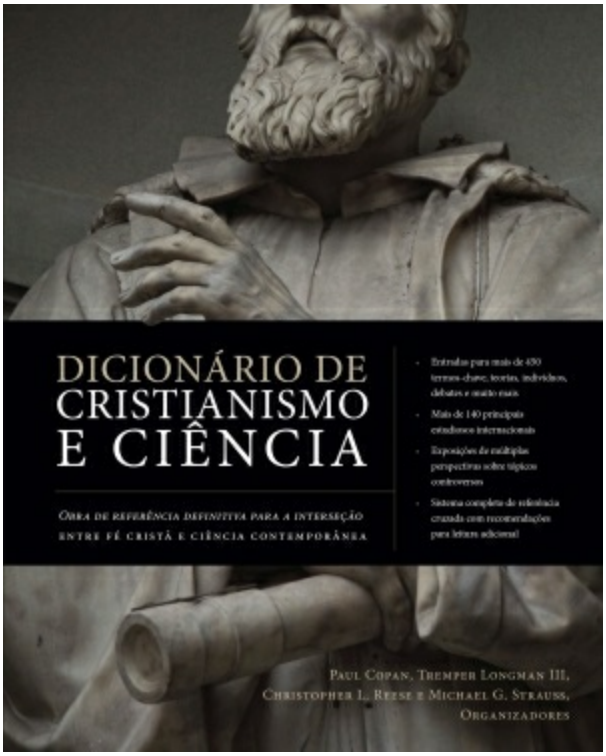
De Eva a Ester

Otoni, Debora
9786556890500
208 p&#65533;ginas

Compre agora e leia

Quando mulheres se juntam o que pode acontecer? Doze amigas se juntaram com a missão de recontar histórias do Velho Testamento que trazem mulheres como protagonistas e até mesmo antagonistas. Movidas pela indagação "O que Eva ou Ester diriam se pudessem contar a própria história?", as autoras elaboraram e recriaram cenários, comportamentos, verdades. De Eva a Ester é um palco para que a gente assista narrativas apresentadas como nunca antes foram e olhar com mais graça e carinho para a nossa própria jornada. Essa leitura nos lembra do nosso valor, papel e importância, por mais insignificantes e insossas nossas vidas possam parecer. Convidamos você a abrir essas páginas com expectativa e muita criatividade. Cada parágrafo dessa aventura foi escrito pensando em você.

Compre agora e leia


DICIONÁRIO DE
CRISTIANISMO
E CIÊNCIA
Obra de referência definitiva para a interseção entre fé cristã e ciência contemporânea
Entradas para mais de 450 termos-chave, teorias, indivíduos, debates e muito mais
Mais de 140 principais estudiosos internacionais
Exposições de múltiplas perspectivas sobre tópicos controversos
Síntese completa de relevância cristã com recomendações para leitura adicional
Paul Copan, Tremper Longman III, Christopher L. Reese e Michael G. Strauss, Organizadores

Dicionário de Cristianismo e Ciência

Thomas Nelson Brasil
9788578609429
704 p&#65533;ginas

Compre agora e leia

O

OBTENHA RESPOSTAS ÀS PERGUNTAS DIFÍCEIS ENVOLVENDO FÉ E CIÊNCIA

Adão e Eva • A idade da Terra • Mudança climática • Evolução • Registro fóssil • Dilúvio de Noé • Milagres • Cosmologia • Teoria do *Big Bang* • Bioética • Darwinismo • Morte • Vida extraterrestre • Multiverso • Teoria das cordas • e muito, muito mais...

Qual é a relação entre cristianismo e ciência? Como a teologia cristã se relaciona com a investigação científica? Quais são as filosofias concorrentes da ciência, e elas "trabalham" com uma fé cristã baseada na Bíblia?

Nenhuma obra de referência cobriu esse terreno suficientemente — até agora. Em um volume, você terá acesso instantâneo a mais de 450 conceitos cruciais na interação contínua entre ciência, filosofia, teologia, história e fé cristã.

ELEMENTOS CONTIDOS NESTE DICIONÁRIO

• Entradas para mais de 450 termos-chave, teorias, indivíduos, debates e muito mais irão ajudá-lo a pensar em algumas dos tópicos mais desafiadores da atualidade, incluindo mudanças climáticas, evolução, bioética e muito mais.

• Ensaios de mais de 140 principais estudiosos internacionais, incluindo

Francis Beckwith, Michael Behe, Darrell Bock, William Lane Craig, James Hannam, Rodney Holder, Hugh Ross, Craig Keener, J.P. Moreland, Davis Young e John Walton.

• Exposições de múltiplas perspectivas sobre tópicos controversos permitem que você entenda e compare os pontos de vista.

• Subsídios sobre personagens que moldaram a interação entre ciência e religião — Agostinho, Aquino, Bacon, Darwin e Stephen Hawking são apenas o começo.

• Sistema completo de referência cruzada, e os verbetes incluem referências e recomendações para leitura adicional.

Paul Copan (PhD, Marquette University) é teólogo cristão, filósofo analítico, apologista e escritor; é professor da cátedra Família Pladger de Filosofia e Ética na Palm Beach Atlantic University, em West Palm Beach, Flórida.

Tremper Longman III (PhD, Universidade de Yale) é professor da cátedra Robert H. Gundry de Estudos Bíblicos na Westmont College em Santa Bárbara, Califórnia.

Christopher L. Reese (Mestre em Teologia pela Talbot School of Theology) é escritor, editor e estudioso independente; é cofundador da Christian Apologetics Alliance (christianapologeticsalliance.com).

Michael G. Strauss (PhD, Universidade da Califórnia, Los Angeles) é professor da cátedra David Ross Boyd de Física na Universidade de Oklahoma, em Norman, Oklahoma.

Compre agora e leia


N. T. WRIGHT
JUSTIÇA
AMOR
ESPIRITUALIDADE
BELEZA
LIBERDADE
VERDADE
PODER
INDICADORES
FRAGMENTADOS
COMO O CRISTIANISMO COMPREENDE O MUNDO

Indicadores Fragmentados

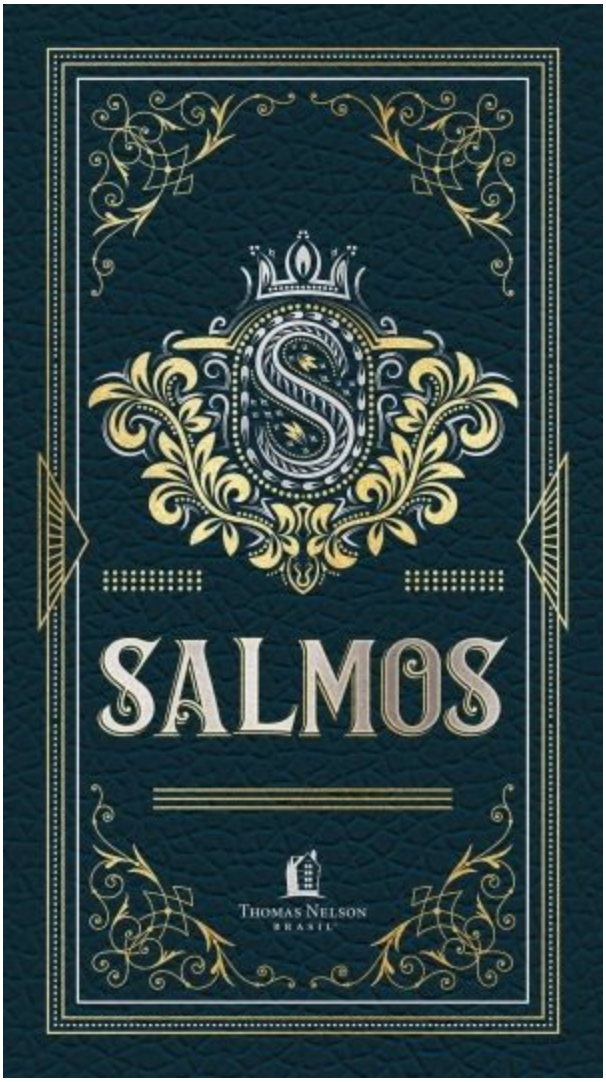
Wright, N.T.
9786556890814
208 p&#65533;ginas

Compre agora e leia

Justiça, Amor, Espiritualidade, Beleza, Liberdade, Verdade e Poder

Esses são os ideais pelos quais todos se esforçam, são inerentes à humanidade, mas por que tantas vezes parecem inatingíveis?
Se não vivermos de acordo com esses ideais ou "indicadores", nossas sociedades e vidas individuais ficarão desequilibradas, gerando raiva e frustração – emoções negativas que nos separam de nós mesmos e de Deus. Com base na sabedoria do Evangelho de João, N. T. Wright explica por que esses sete indicadores são encarados como fragmentados. Ele também mostra como o cristianismo proporciona a visão, orientação e esperança para torná-los inteiros mais uma vez, curando a nós mesmos e ao mundo.

Compre agora e leia


SALMOS
Thomas Nelson
Brasil

Salmos

Nelson, Thomas
9788578600679
208 p&#65533;ginas

Compre agora e leia

O livro de *Salmos*, cheio de palavras de adoração e fé, sempre serviu como inspiração para orações, consolo, louvor e auxílio para encontrar o caminho espiritual no dia a dia. Agora, com esta edição de bolso, você pode carregar consigo a profundidade dos 150 salmos bíblicos aonde for. Perfeito para a leitura e estudo dos Salmos e também para ser dado como presente, esse é um livro especial de colecionador para ter sempre ao alcance da mão.

Compre agora e leia