

JESUS, PAULO E OS EVANGELHOS

JAMES D.G. DUNN

EDITORA VOZES

JESUS, PAULO E OS EVANGELHOS



JAMES D.G. DUNN

Tradução de Nélio Schneider

EDITORA VOZES

Petrópolis



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

Dunn, James D.G.
Jesus, Paulo e os evangelhos / James D.G. Dunn ; tradução de Nélio Schneider. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2017.

Título original : Jesus, Paul, and the gospels
Bibliografia
ISBN 978-85-326-5458-8 – Edição digital

1. Bíblia. Evangelho – Crítica, interpretação etc. 2. Paulo, apóstolo, santo
I. Título.

16-00170 CDD-206.06

Índices para catálogo sistemático:
1. Evangelhos : Interpretação e crítica 206.06

© 2011 James D.G. Dunn
Publicado em 2011 por Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Título original em inglês: *Jesus, Paul, and the Gospels*

Direitos de publicação em língua portuguesa:
2017, Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689-900 Petrópolis, RJ
www.vozes.com.br
Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da editora.

CONSELHO EDITORIAL

Diretor
Gilberto Gonçalves Garcia

Editores
Aline dos Santos Carneiro
Edrian Josué Pasini
José Maria da Silva
Marilac Loraine Oleniki

Conselheiros
Francisco Morás
Leonardo A.R.T. dos Santos
Ludovico Garmus
Teobaldo Heidemann
Volney J. Berkenbrock

Secretário executivo
João Batista Kreuch

Editoração: Maria da Conceição B. de Sousa
Diagramação: Sheilandre Desenv. Gráfico
Revisão gráfica: Nilton Braz da Rocha
Capa: Renan Rivero
Ilustração de capa: Detalhe central de afresco representando Cristo entronizado com os apóstolos Pedro, Paulo, Tiago e João. Oratório de São Peregrino em Bominaco, Áquila, 1998, Seat Archive /

Alinari Archives.

ISBN 978-85-326-5458-8 (Brasil – Edição digital)
ISBN 978-0-8028-6645-5 (Estados Unidos – Edição impressa)

Editado conforme o novo acordo ortográfico.

In memoriam
Para um querido amigo, colega
e pesquisador por excelência
Graham Stanton.

Sumário

Prefácio

Introdução pessoal

Lista de abreviaturas

Parte I – O que são os evangelhos?

1 Fato ou ficção? – Os evangelhos são confiáveis?

2 Entre Jesus e os evangelhos

3 O nascimento de um novo gênero – Marcos e os evangelhos sinóticos

4 Uma versão bem diferente! – João como fonte para o Jesus histórico

Parte II – De Jesus a Paulo

5 Da proclamação de Jesus ao evangelho de Paulo

Parte III – O Paulo bimilenar

6 Quem Paulo pensou que ele era?

7 Apóstolo ou apóstata?

8 O Evangelho – Para todos os que creem

9 A Igreja – A eclesiologia trinitária de Paulo

Referências

Prefácio

No decorrer de um pouco mais de três semanas, em abril e maio de 2009, tive o privilégio de ministrar várias preleções e uma série de conferências. Isso foi em parte resultado da decisão do Papa Bento XVI de celebrar o ano de 2008-2009 como o Ano Bimilenar de Paulo. A meu ver, a celebração aconteceu com alguns anos de atraso, pois penso ser mais provável que Paulo tenha nascido próximo ao que agora consideramos a virada de antes da era comum para a era comum (ou de a.C. para d.C.). Não obstante, o interesse em Paulo suscitado por esse ano bimilenar do apóstolo entre os católicos foi totalmente bem-vindo e me vi recebendo um bom número de convites para ministrar preleções sobre Paulo para congregações católicas (e outras). Os convites eram bons demais para serem todos rejeitados e de bom grado aceitei vários deles, embora a aceleração do ritmo de trabalho tenha sido maior do que havia sido combinado. Mas como eu poderia recusar? Para um simples protestante é uma grande sensação tomar ciência de que seus irmãos e suas irmãs da Igreja Católica queriam redescobrir Paulo – ou como me corrigiu um amigo católico mais velho: "Não redescobrir, mas *descobrir* Paulo"!

A primeira atividade consistiu de uma série de conferências para um Seminário Internacional sobre São Paulo, organizado pela Società San Paolo em seu centro em Ariccia, às margens do Lago Albano. A Sociedade gentilmente convidou minha esposa e eu para passar alguns dias em Roma antes e depois do dia de trabalho no Seminário, um convite que não foi difícil de aceitar. Somos muito gratos ao Irmão Walter Rodriguez por organizar toda a nossa visita, incluindo providências especiais para várias excursões em Roma. O Seminário me convidou para falar sobre os temas principais da teologia de Paulo. Porém, como eu já havia escrito

extensamente sobre a teologia de Paulo, pareceu-me mais apropriado para esse evento dirigir o foco para as seguintes questões: por que Paulo permanece essa figura crucial para o cristianismo, quem foi ele, o que ele defendeu, qual foi o evangelho que ele viveu e pelo qual morreu e a(s) igreja(s) que ele estabeleceu e procurou instruir e guiar por meio de suas cartas. Essas questões perfazem os cap. 6-9 deste livro.

Outro convite veio de um Simpósio Internacional sobre "Jesus e Paulo" que seria realizado na Faculdade de Teologia da Catalunha (Barcelona). Fui convidado para apenas uma preleção, mas tive a oportunidade de responder positivamente ao meu velho amigo Armand Puig e de voltar a visitar Barcelona, embora dessa vez infelizmente tenha sido obrigado a ir sozinho (a urgência da responsabilidade de avó reteve minha esposa no Reino Unido). Essa conferência perfaz o cap. 5.

Voei até Barcelona vindo de Israel, onde participara de outra conferência sobre Paulo ("Paulo em seu ambiente: país, religião e cultura") no Instituto Ecumênico de Estudos Teológicos Tantur. O conteúdo da preleção que fiz lá ("Em busca do Paulo histórico") coincidiu demais com o das conferências mencionadas anteriormente, de modo que não pude incluí-la no que segue. Mas eu gostaria de expressar aqui minha gratidão ao Frei Michael McGarry e sua equipe por organizarem a conferência e o programa que foram de fato muito interessantes.

Antes da conferência de Tantur, proferi as preleções Deichmann na Universidade Ben Gurion em Beer Sheva, a convite do Dr. Roland Deines em nome do Programa Deichmann de Literatura Judaica Antiga e Cristã da Era Greco-romana. Essas preleções não versaram sobre Paulo, mas, a pedido do Dr. Deines, sobre os evangelhos. A preocupação por trás disso foi que os estudantes de fala hebraica interessados nos escritos do Novo Testamento e nos primórdios do cristianismo dispunham de poucos manuais em hebraico para trabalhar. Assim, preleções sobre temas básicos e fundamentais para a compreensão do Novo Testamento e do primeiro cristianismo são parte essencial do programa. Naturalmente houve interesse no valor histórico dos evangelhos cristãos e me pareceu importante preencher a lacuna entre Jesus

e os evangelhos, bem como explicar como os evangelhos formaram um novo gênero literário e como o quarto Evangelho se coaduna com os outros. Por esse convite e pela visita serei sempre grato ao Dr. Deichmann, ao Dr. Deines e aos demais membros da equipe da Universidade Ben Gurion, Prof. Zipi Talshir e Dr. Cana Werman; agradeço também sua memorável hospitalidade, e ao Dr. Deines por desempenhar o papel adicional de talentoso guia turístico.

Na medida em que as três semanas se passavam, dei-me conta de que nove das dez preleções formariam um pequeno livro bem coerente e potencialmente interessante (e até valioso). Em cada caso, tive de redigir previamente as preleções completas, já que se desejava ter textos traduzidos ou transmitidos por tradução simultânea. Assim, quase nenhum esforço adicional foi preciso para conferir às nove preleções uma forma publicável. Fazia mais sentido colocá-las na sequência usada nesta publicação. Após reflexão, pareceu melhor começar com as quatro preleções de Beer Sheva sobre os evangelhos (cap. 1-4), e isto porque provavelmente foi Paulo quem deu ao termo "evangelho" seu cunho decisivamente cristão. E a preleção de Barcelona (cap. 5) supriu de modo primoroso a ponte que leva de Jesus a Paulo. As preleções de Ariccia sobre Paulo propiciaram então a continuidade sobre Paulo (cap. 6-9) e deixam com o leitor o desafio que o Paulo bimilenar ainda representa para o cristianismo contemporâneo, assim como representou para a primeira geração do cristianismo.

Em discussão posterior, fiz algumas emendas às preleções originais. A razão principal disso é que cinco das nove preleções foram proferidas quase exclusivamente diante de audiências cristãs, ao passo que as outras quatro foram proferidas em um ambiente predominantemente judaico. Juntar todas elas para publicação nos dois ambientes exigiu apenas a adoção de um tom mais moderado nas conclusões referentes às preleções sobre Paulo – tendo sido a coisa mais fácil fazer isso, já que a judaicidade de Paulo foi um dos temas principais das preleções sobre Paulo. Também havia uma pequena sobreposição temática entre duas ou três preleções, mas, no final das contas,

pareceu melhor deixar as preleções como foram proferidas originalmente do que abreviá-las no que poderia dar a impressão de um capítulo reduzido.

Enquanto eu preparava as preleções para publicação, confrontei-me com o problema da extensão das notas de rodapé e das referências a outras fontes bibliográficas. Eu não havia pretendido oferecer uma revisão da literatura sobre cada um dos temas tratados. Isso teria demandado seções adicionais para cada uma das preleções e talvez até um capítulo completamente novo. De fato, acrescentei algumas referências bibliográficas onde pude fazer isso sem me estender na discussão com outras visões. Mas me pareceu que fazer mais do que isso modificaria o caráter das preleções e o próprio livro. Eu me consolo com o pensamento de que interagi intensamente com outra literatura nos volumes que precedem esta pequena contribuição – *The Theology of Paul the Apostle* (EERDMANS, 1998)[*], *Christianity in the Making* [Cristianismo em construção], v. 1: *Jesus Remembered* [Jesus recordado] (EERDMANS, 2003), e v. 2: *Beginning from Jerusalem* [Começando em Jerusalém] (EERDMANS, 2009) – e convido quem quiser mais dados bibliográficos a acompanhar os pontos ou temas particulares nesses volumes.

Por não ser conhecido de muitos dos meus leitores, acrescentei, por sugestão do Dr. Deines, uma breve *Introdução pessoal* após o prefácio.

Espero e rogo que estas preleções ajudem a proporcionar uma apreciação mais completa de Jesus, de Paulo e dos evangelhos, de sua inter-relação e de sua importância permanente para autocompreensão cristã e para o crescimento do entendimento mútuo e do respeito entre judeus e cristãos.

James D.G. Dunn
Agosto de 2009

---

[*]. Ed. bras.: *A teologia do apóstolo Paulo*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003 [N.T.].

Introdução pessoal

Meu interesse no Novo Testamento e nos primórdios do cristianismo remonta à minha adolescência, quando pratiquei um exercício espiritual de leitura da minha Bíblia e de oração no início de cada dia. Já nesse tempo, minha atenção e minha curiosidade foram tomadas de fascinação pela vida e pelo ensinamento de Jesus, por sua morte e (como creem os cristãos) sua ressurreição. O relato dos primórdios do cristianismo (os Atos dos Apóstolos) era intrigante e inspirador, e o discernimento teológico de Paulo estimulou e testou minha crescente consciência das questões e dos problemas. Não menos interessantes eram os escritos históricos do Antigo Testamento.

Minha fascinação pelos escritos bíblicos cresceu durante meus anos de universidade, primeiro em Glasgow e depois em Cambridge. Fiz minha primeira graduação (*Master of Arts*) em economia e estatística (naquele tempo teologia/divindades podia ser feita só como segunda graduação), o que me "conectou" com o mundo das finanças e dos mercados – um interesse que nunca mais perdi. Mas o que realmente me interessou foram os temas bíblicos da minha segunda graduação (*Bachelor of Divinity*) e, pelo visto, lidei bem com eles (minha formação escolar em latim e grego ajudou). Esses foram anos bastante conservadores (em termos teológicos) em que comecei a bater-me com gigantes teológicos como João Calvino e a enfrentar os desafios do estudo histórico dos escritos bíblicos.

A possibilidade de integrar o programa de pesquisa em Cambridge, sob a orientação do grande professor de Novo Testamento C.F.D. Moule, abriu uma perspectiva completamente nova para mim e minha jovem esposa (Meta). Foi ali que pela primeira vez lidei seriamente com o caráter dos escritos do Novo Testamento e aprendi a ir até onde a evidência me levava.

Levei a sério a tarefa da crítica histórica – não no sentido negativo que ela muitas vezes assume para algumas pessoas (ceticismo histórico), mas no sentido positivo de procurar conhecer melhor o que realmente aconteceu, o que os vários textos do Novo Testamento devem ter dito para as primeiras pessoas que os leram ou ouviram, o que os primeiros cristãos realmente creram. Foi uma experiência libertadora – fiquei livre de ter de assegurar que minhas descobertas sobre qualquer questão estavam apropriadamente de acordo com as tradições que eu havia herdado – livre para buscar a verdade nos seus próprios termos, para deixar os textos de o Novo Testamento moldar minhas opiniões e não o contrário.

Sempre me interessei pela renovação ou pelo reavivamento espiritual e, no começo de 1964, notícias de eventos estranhos entre os episcopais na Califórnia me deixaram curioso para saber se o novo pentecostalismo em igrejas tradicionais (batismo no Espírito, falar em línguas) poderia ser uma nova onda de reavivamento. Isso me deu a ideia para o tema da minha tese em Cambridge – como as pretensões pentecostais do "batismo no Espírito" se coadunam com o ensino do Novo Testamento – e isso me proporcionou de três a quatro anos de pesquisa fascinante. Meu primeiro livro, *Baptism in the Holy Spirit* [Batismo no Espírito Santo] (SCM, 1970) foi a versão revisada da minha tese de doutorado (*Ph.D.*).

Três anos depois, tendo servido em uma paróquia de Glasgow e depois como capelão de estudantes de além-mar em Edinburgh, fui designado para um cargo docente em Nottingham, onde permaneci por doze anos (1970-1982). O diretor do meu departamento, A.R.C. Leaney, gentilmente me deu permissão e me encorajou a projetar um novo plano de cursos para a área de Novo Testamento do curso de graduação. Assim dei início a um curso de dois anos intitulado "Primórdios do cristianismo", que, sob diferentes designações, tornou-se o núcleo do meu principal programa de ensino para os trinta anos subsequentes e agora fornece a moldura para o projeto mais importante de publicação em que estou trabalhando – a trilogia *Cristianismo em construção.*

Os primeiros anos de uma nova cadeira docente são destinados por necessidade principalmente à preparação de novas preleções e materiais para seminários. Mas, já no meu primeiro período de licença, pude retomar a pesquisa de onde eu havia parado com uma investigação da experiência espiritual e carismática no Novo Testamento, intitulada *Jesus and the Spirit* [Jesus e o Espírito] (SCM, 1975). O exercício reforçou minha convicção de que o reconhecimento de uma experiência religiosa vital era uma maneira importante para entender como o cristianismo floresceu e de que a nossa própria experiência religiosa é parte vital da interação crítica com esses escritos antigos.

Seguiu-se a isso o primeiro desdobramento do meu projeto mais amplo intitulado "Primórdios do cristianismo". Ele foi inspirado pelo livro *Ortodoxia e heresia no primeiro cristianismo*, de Walter Bauer (SCM, 1971), argumentando que as primeiras formas de cristianismo em vários grandes centros do Mediterrâneo podem ter sido bem mais mescladas, mais diversificadas em termos de facções, do que foi decretado pela perspectiva posterior, que a "ortodoxia" pode ter sido a facção que ganhou e a "heresia" a facção que perdeu. Eu me determinei a investigar a questão, partindo do século II, no qual Bauer se concentrou, e retornando ao século I. O quanto foi diversificado ou o quanto foi unificado o cristianismo do século I e, de fato, o Novo Testamento? O resultado foi o que apresentei como uma introdução mais exigente ao Novo Testamento, para quem já foi bem além das questões referentes a *quem, onde* e *por que* da maioria das introduções – *Unity e Diversity in the New Testament* [Unidade e diversidade no Novo Testamento](SCM, 1977; 2. ed., 1990; 3. ed., 2006). O resultado foi bastante desafiador para muitos: que o Novo Testamento canonizou a diversidade tanto quanto a unidade; que o fator unificador foi Jesus Cristo e, sempre que se partiu para uma "unidade" mais elaborada, a "diversidade" imediatamente se tornou evidente e rapidamente aumentou na medida em que autores, circunstâncias e gêneros mudaram.

Um acirrado debate no final da década de 1970 sobre a concepção cristã da encarnação (de Jesus) proporcionou-me o próximo tópico – *Christology*

in the Making [Cristologia em construção] (SCM, 1980; 2. ed., 1989), uma investigação das origens da doutrina da encarnação. Nesse caso, tornou-se claro para mim que a exegese responsável deve se manter consciente de dois fatores importantes. Um deles é que a conceitualidade (esp. referente a como Deus interage com sua criação e seu povo) nunca foi estática, mas é dinâmica, sendo que a linguagem mais antiga levantou questões que os usuários mais antigos não haviam considerado e com a mesma linguagem desenvolveram novo significado para leitores subsequentes. O outro fator é que, em consequência, o exegeta deve permitir que o escritor permaneça nos horizontes do seu tempo; seus textos podem vir a significar mais, mas esse "mais" não deveria ser atribuído ao autor original. Nesse ponto, a tensão entre exegese e hermenêutica pode se tornar bem incômoda.

No início da década de 1980 (mudei-me de Nottingham para Durham em 1982), duas linhas assumiram papéis dominantes na continuação da minha pesquisa. Uma delas foram as relações entre o cristianismo mais antigo, de um lado, e o judaísmo da fase tardia do Segundo Templo e os primórdios do judaísmo rabínico, de outro – no contexto do diálogo judaico-cristão. Meu trabalho anterior sobre os "Primórdios do cristianismo" tinham deixado claro para mim que isso era inevitável; a questão, posta por F.C. Baur um século e meio antes, permaneceu – como foi que o cristianismo emergiu da matriz do judaísmo do Segundo Templo? E a reação atrasada do mundo acadêmico do Novo Testamento às implicações do Holocausto tornou a questão tanto mais pertinente. Além de vários artigos, minha maior contribuição sobre o tema foi o livro *The Partings* (note o plural) *of the Ways Between Christianity e Judaism* [As encruzilhadas dos caminhos entre cristianismo e judaísmo] (SCM, 1991; 2. ed., 2006). Infelizmente alguns críticos deram muito pouca atenção ao restante do título: *and Their Significance for the Character of Christianity* [e seu significado para o caráter do cristianismo]. Deixei o significado das *encruzilhadas* para o judaísmo por conta de outros mais qualificados do que eu, embora a interação com acadêmicos judeus interessados no surgimento do cristianismo a partir do judaísmo do Segundo Templo, especialmente

com Daniel Boyarin, deve ser estimulante para os dois lados, com destaque para sua obra mais recente *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* [Linhas divisórias: a divisão do judeu-cristianismo] (Filadélfia, 2004).

A outra linha de interesse foi minha fascinação cada vez maior por Paulo. Ela atingiu um ponto alto no meu comentário em dois volumes intitulado *Romans* [Romanos] (WBC, 1988) – uma tarefa que às vezes eu me perguntava se algum dia a completaria. Mas teve continuidade em comentários, especialmente sobre *Galatians* [Gálatas] (BLACK, 1993) e *Colossians* [Colossenses] (EERDMANS, 1996), e culminou em minha *Theology of Paul the Apostle* [Teologia do Apóstolo Paulo] (EERDMANS, 1998; CLARK, 1998). No último livro mencionado, tentei apresentar o quadro mais completo possível da teologia de Paulo quando ele escreveu sua carta a Roma, como indicada, em sua maior parte, é claro, pelo modo como expôs nessa carta sua compreensão do evangelho que ele foi incumbido de pregar.

No entanto, o enfoque principal do meu trabalho sobre a linha de Paulo se tornou conhecido como "a nova perspectiva sobre Paulo", um tópico surpreendentemente controverso para muitos dos que foram escolados na herança teológica da Reforma protestante na Europa. Para mim, a coisa começou a tomar corpo na preleção com o mesmo título que proferi em Manchester pouco depois da minha mudança para Durham. O estímulo para isso veio da demonstração feita por E.P. Sanders de que o judaísmo do Segundo Templo não foi de modo nenhum tão legalista como foi retratado pelo mundo acadêmico cristão e que a melhor caracterização do "padrão de religião" do judaísmo é como "nomismo pactual" (*Paul and Palestinian Judaism* [Paulo e o judaísmo palestino] [SCM, 1977]). Isso solapou a antítese demasiadamente pronunciada do luteranismo entre lei e evangelho e a suposição de que, quando colocou fé e "obras da lei" em antítese, Paulo estivesse pensando nas boas obras pelas quais se obtém a aceitação de Deus. O problema para mim, no entanto, foi que Sanders não conseguiu mostrar como Paulo lidou com o dito "nomismo pactual" e o que ele quis dizer com "obras da lei". Tentei completar a nova perspectiva de Sanders sobre o

judaísmo, mostrando que Paulo estava de fato se dirigindo ao tipo de judaísmo que Sanders retratou. As pistas que segui foram a insistência do próprio Paulo em dizer que era apóstolo dos não judeus/pagãos, e a evidência de que a expressão mais clara do seu ensinamento sobre "justificação pela fé" foi atingida quando ele defendeu sua convicção de que o evangelho a respeito do Messias Jesus também era destinado aos não judeus, a ser recebido pela fé. A inferência óbvia, a meu ver, foi que essa insistência na justificação pela fé voltou-se contra a alternativa de que a participação na herança de Abraão exigia que os não judeus se juntassem a Israel, se tornassem prosélitos. Nesse ponto, a antítese paulina entre "fé" e "obras da lei" remonta, em primeiro lugar, à recusa de Paulo de exigir que os crentes pagãos tomassem sobre si o jugo da Torá, tudo aquilo que a Torá afirmou. Como deixa claro o primeiro enunciado de Paulo sobre essa questão, exigir "obras da lei" dos não judeus (em adição à fé) equivalia, na visão de Paulo, a "obrigar os pagãos a adotar os costumes judaicos" (Gálatas 2,14-16).

Como foi mencionado, essa tentativa de mostrar que, para Paulo, a dimensão horizontal de derrubar a barreira entre judeu e pagão (Efésios 2,14-16) era tão constitutiva do seu evangelho quanto a dimensão vertical da paz estabelecida entre Deus e as pessoas individuais não caiu no agrado de alguns círculos reformados. Tentei abordar essas e outras inquietações em *The New Perspective of Paul* [A nova perspectiva de Paulo] (MOHR SIEBECK, 2005; EERDMANS, 2008). Mas é igualmente importante continuar refletindo sobre a relação entre Paulo e o judaísmo do seu tempo e se a tentativa de Paulo de edificar comunidade, reduzindo a importância de demarcadores da identidade étnica como circuncisão, sábado e as leis de pureza e impureza poderia ter alguma chance de ser bem-sucedida entre seus compatriotas judeus. Essas duas linhas da minha pesquisa permanente estão entrelaçadas. Permanece o desafio posto por Paulo a seus compatriotas judeus em particular: De que outra maneira a bênção de Abraão viria a todas as nações senão tendo de tornar-se prosélitos aqueles que desejam tal

bênção? E permanece seu desafio aos cristãos em particular: O que é cristianismo se não for definido e caracterizado pela bênção de Abraão?

Na fase mais recente da minha pesquisa, retornei ao meu projeto "Primórdios do cristianismo" ou, agora em termos mais precisos, ao meu projeto *Christianity in the Making* [Cristianismo em construção]. O primeiro volume foi publicado no ano da minha (prematura) aposentadoria da Universidade de Durham – *Jesus Remembered* [Jesus recordado] (EERDMANS, 2003). No decurso da preparação para ele, fui ficando cada vez mais intrigado pelo reconhecimento de que a tradição inicial sobre Jesus deve ter circulado em formas orais por um período de vinte a quarenta anos. Em contraste com isso, a maioria das investigações sobre a história da tradição do material que perfaz os evangelhos cristãos enfocara quase exclusivamente a sua interdependência literária, alimentando a inferência de que o desenvolvimento de Jesus até os evangelhos escritos não só podia como também deveria ser entendido em termos literários de copiar e redigir fontes escritas. Ora, é verdade que os três primeiros evangelhos (sinóticos) apresentam uma parcela significativa do material comum em termos estreitamente paralelos ou quase idênticos. E a conclusão lógica é que a melhor explicação para esse grau de similaridade é a interdependência literária. Porém, mais da metade do material compartilhado pelos evangelhos sinóticos é bem diferente e *não* é bem explicado em termos de interdependência literária. Em *Jesus Remembered* [Jesus recordado] e no texto mais breve *New Perspective on Jesus* [Nova perspectiva sobre Jesus] (BAKER, 2005), tento mostrar que o processo de tradição *oral* faz mais sentido para explicar esse material mencionado por último. Uma das consequências disso é que as diferenças entre os evangelhos não devem ser vistas como "erros" ou "contradições", mas simplesmente como as diferentes formas assumidas pelas formas orais da mesma tradição. E que o caráter vivo da tradição sobre Jesus deveria advertir-nos para não ficar demasiadamente presos e limitados por formulações particulares.

O volume 2, *Beginning from Jerusalem* [Começando de Jerusalém] (EERDMANS, 2009), faz o relato do ano 30 da era comum até o fracasso da

primeira revolta judaica contra Roma e a destruição do Templo de Jerusalém no ano 70. Ele começa descrevendo os primórdios da seita dos Nazarenos em Jerusalém, a expansão dos helenistas, a conversão de Paulo e a missão de Pedro. Como indicam tanto os Atos quanto as cartas de Paulo, o enfoque principal tem de recair sobre Paulo. Isso me permitiu completar meu estudo sobre Paulo, dirigindo o foco para sua autocompreensão, a estratégia e as questões práticas de sua missão, a fundação de igrejas e as lides pastorais com suas igrejas e sua tentativa de sanar a ruptura com Jerusalém, fazendo uma coleta entre suas igrejas para os pobres dentre os santos em Jerusalém. Ele termina relatando as mortes das três figuras de liderança da primeira geração do cristianismo – Pedro, Tiago e Paulo – e avaliando a importância dos papéis que eles desempenharam, como indicado pela Primeira Carta de Pedro, pela epístola de Tiago e pela Carta aos Efésios. Embora Paulo tenha o predomínio do legado epistolar do Novo Testamento, não deveríamos negligenciar nem subestimar o significado dos papéis desempenhados por Pedro e Tiago.

O próximo passo a ser dado é o vol. 3, levando o relato adiante, *deo volente* [se Deus quiser], por mais cem anos. Entrementes completei o pequeno volume *New Testament Theology: an Introduction* [Teologia do Novo Testamento: uma introdução] (ABINGDON, 2009) como parte de uma Biblioteca de Teologia Bíblica, que, *inter alia* [entre outras coisas], argumenta que não é possível fazer teologia do NT a não ser como teologia bíblica! Como tal, a teologia do NT deveria também ser vista como parte do diálogo entre judaísmo e cristianismo em andamento. E depois há o volume a seguir. Então, à leitura!

James Dunn
Agosto de 2009

Lista de abreviaturas

AB	Anchor Bible
ABD	*Anchor Bible Dictionary*. Ed. D.N. Freedman. 6 v. Nova York: Doubleday, 1992.
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Ed. H. Temporini e W. Haase. Berlim: De Gruyter, 1972-.
b.	Talmude Babilônico
BAGD	W. Bauer, W.F. Arndt, F.W. Gingrich e F.W. Danker. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature.* Chicago: University of Chicago Press, 1979.
BDAG	W. Bauer, F.W. Danker, W.F, Arndt e F.W. Gingrich. *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature.* 3. ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
BibInt	*Biblical Interpretation*
BNTC	Black's New Testament Commentaries
BR	*Biblical Research*
BU	Biblische Untersuchungen
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
cap.	capítulo(s)
CBQ	*Catholic Biblical Quarterl*
DPL	*Dictionary of Paul and His Letters*. Ed. G.F. Hawthorne e R.P. Martin. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1993.
EDNT	*Exegetical Dictionary of the New Testament*. Ed. H. Balz e G. Schneider. ET Grand Rapids: Eerdmans, 1990-1993.
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
ExpTim	Expository Times
GLAJJ	*Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Ed. M. Stern. 3 v. Jerusalém: Israel Academy of Sciences e Humanities, 1976-1984.

Parte I

O que são os evangelhos?

1

Fato ou ficção?

Os evangelhos são confiáveis?

O que sabemos sobre Jesus de Nazaré? Quais são as fontes do nosso conhecimento sobre Jesus? Além dos evangelhos cristãos, há muito poucas. Dois historiadores romanos do início do século II se referem a Jesus. Tácito se refere aos que foram acusados de incendiar Roma durante o reinado do imperador Nero como "cristãos" e acrescenta a explicação: "Seu nome vem de Cristo, que foi executado pelo Procurador Pôncio Pilatos durante o reinado de Tibério" (*Anais* 15,44). Escrevendo em torno da mesma época, Suetônio faz uma referência confusa a Jesus, ao falar da expulsão dos judeus de Roma em 49 da era comum: "Em razão de os judeus estarem causando constantes distúrbios por instigação de Cresto, ele [Cláudio] os expulsou de Roma" (*Cláudio* 25,4). "Cresto" e "Cristo" são pronunciados de modo bastante similar e usualmente se infere que Suetônio estaria se referindo a "Cristo", a referência cristã a Jesus como o Messias, *Christus*. Porém isso não nos diz praticamente nada sobre Jesus.

O historiador judeu Josefo, escrevendo na década de 90, provavelmente se refere duas vezes a Jesus em suas *Antiguidades*. A passagem principal dá a impressão de ter sido editada e ampliada em versões cristãs de Josefo. Mas a referência provavelmente original e mais breve fala de Jesus como "um homem sábio […] realizador de feitos extraordinários, um mestre do povo", que conquistou um grupo substancial de seguidores antes de ser condenado à morte na cruz por Pilatos (18,63-64). E a segunda referência, menos questionada, é à execução sumária de Tiago, descrito como "o irmão de Jesus que é chamado de Messias" (20,200), no ano 62 da era comum. A

primeira referência nos conta um pouquinho mais sobre Jesus, mas de fato ainda bem pouco.

Há também possíveis referências a Jesus na tradição rabínica. A referência mais plausível consta em *b. Sanhedrin* 43a, a um certo Yeshu que foi enforcado na véspera da Páscoa e é descrito como um mágico que iludiu Israel e o desencaminhou. Mas, uma vez mais, isso não nos leva muito longe.

Assim, toda informação que temos a respeito de Jesus fora dos escritos cristãos é que ele era conhecido e lembrado como mestre, "realizador de feitos extraordinários" ou detentor de poderes mágicos, que congregou um grupo significativo de seguidores e que foi executado por crucificação por ordem do governador romano da Judeia. Poderíamos tirar outras conclusões desses detalhes: perguntando em particular por que as autoridades romanas crucificaram esse Jesus e por que os rabinos o consideraram um mágico. Mas, ainda assim, a informação que temos sobre Jesus de fontes não cristãs permanece mínima e dificilmente será suficiente para nos proporcionar uma imagem adequada dele.

Em consequência, somos forçados a depender dos escritos cristãos e especialmente dos evangelhos cristãos para completar nosso quadro de Jesus. Mas isso de imediato gera outro problema para nós. Pois, tendo que apoiar-nos quase por completo nos evangelhos cristãos, dificilmente poderemos seguir em frente sem observar que se trata de evangelhos *cristãos*. Isto é, não se pode pressupor que sejam imparciais ou objetivos no modo de retratar Jesus. É claro que não se deve exagerar esse problema. Poucas fontes históricas, se é que há alguma, referentes a figuras ou eventos significativos do passado são imparciais ou completamente objetivas. Há muito os historiadores já se deram conta do perigo de pensar a respeito do passado em termos diretamente "objetivos". Então eles devem estar bem conscientes de que é preciso levar em conta tal parcialidade no seu próprio manejo das fontes históricas – incluindo a sua própria parcialidade! Esta é simplesmente parte integrante da habilidade e da arte de toda historiografia. O fato de dependermos quase por completo dos evangelhos cristãos torna o

problema especialmente agudo no caso de escrever a história de Jesus. Mas todos os historiadores estão familiarizados com esse problema.

Nossa primeira questão principal, então, é avaliar a confiabilidade dos evangelhos cristãos no sentido de prover informação digna de crédito sobre Jesus.

Quatro pressupostos

Começo com quatro pressupostos – que comprovaram ser muito mais controversos do que se poderia esperar, mas a respeito dos quais sustento que estão dados *a priori*.

O primeiro é que *houve* uma pessoa histórica chamada Jesus que atuou na terra de Israel, provavelmente no final da década de 20 ou início da década de 30 da era comum. Esse ponto de partida precisa ser explicitado, já que pelo menos uma vez a cada geração alguém reedita a tese de que Jesus nunca existiu e que as tradições cristãs a respeito dele são pura invenção[1]. O argumento básico reflete a alegação frequente de que Paulo foi o real fundador do cristianismo, em vez de Jesus. E a relação entre Jesus e Paulo constitui uma questão importante para o mundo acadêmico cristão, que não temos tempo de tratar aqui. Mas na tese do "mito de Cristo" ou "mito de Jesus", a tensão ou o hiato entre Jesus e Paulo são levados ao extremo. Argumenta-se que foi Paulo quem, com efeito, inventou o cristianismo; que a crença na ressurreição de Jesus simplesmente se originou da crença muito difundida no mundo mediterrâneo em um deus que morre e ressurge – Átis ou Osíris. De acordo com essa tese, por alguma razão, que jamais é adequadamente explicada, essa crença em um deus que morre e ressurge se vinculou a uma figura judaica que atendia pelo nome de "Jesus", de resto desconhecida e aparentemente não muito significativa. No entanto, toda vez que essa tese é reanimada, sua ignorância ou o fato de ignorar a mais relevante das evidências, a leitura tendenciosa que faz de outra evidência e sua total implausibilidade são autoevidentes para a grande maioria dos investigadores de mente aberta. E se pode concluir com segurança que a tese

logo desmorona sob o peso de suas próprias improbabilidades e é descartada ou simplesmente ignorada pela maior parte dos estudiosos sérios do assunto.

Assim, o primeiro pressuposto, ou seja, de que existiu um homem chamado Jesus ao qual se referem a tradição e as crenças cristãs, é confiável – embora naturalmente permaneça a pergunta: Quão justificadas, em termos históricos, são as tradições e crenças sobre esse Jesus?

O segundo pressuposto que estabeleço é que Jesus foi um *judeu*, um judeu da Galileia que atuou principalmente na Galileia. Isso poderia parecer tão incontroverso quanto o primeiro pressuposto. Mas, nesse ponto, deparamos de imediato com a vergonhosa tradição cristã do antijudaísmo. Do século II em diante é simplesmente um fato histórico, e um fato histórico consumado, de que o cristianismo tendeu a definir-se contra o judaísmo, em distinção ao judaísmo. Para compreender a si mesmo, o cristianismo se distanciou do judaísmo – mesmo que dois terços ou três quartos da Bíblia cristã consistam das Escrituras de Israel, do *Tanach*. Nos termos da compreensão cristã de Jesus através dos séculos, o resultado foi uma tentativa persistente e de fato crescente de negar a judaicidade de Jesus. Na segunda metade do século XIX, algumas das abordagens mais proeminentes e populares de Jesus chegaram a afirmar que "fundamentalmente não havia nada de judaico em Jesus"; que, depois de visitar Jerusalém, "Jesus não continuou sendo judeu" (Ernest Renan)[2]; que Jesus renunciou ao judaísmo e a sua lei, traçando "uma nítida linha divisória entre seus ensinamentos e os dos judeus" (Albrecht Ritschl)[3]. No período nazista, argumentou-se inclusive que a "Galileia era gentia" e que "Jesus não era judeu" (Walter Grundmann)[4]. É claro que essa alegação foi em parte baseada na referência de Isaías à Galileia como "Galileia das nações" (Isaías 8,23/9,1). Porém, o fator determinante foi o desejo de distanciar Jesus o máximo possível do povo judeu. E um dos traços mais lamentáveis do assim chamado Seminário sobre Jesus na Califórnia na década de 1990 foi o reavivamento da tentativa de caracterizar a Galileia do século I como impregnada do *ethos* helenista e

de caráter amplamente pagão (Burton Mack, Robert Funk)[5]. O impulso ainda estava presente: para dar a Jesus um significado universal, ele tinha de ser desembaraçado tanto quanto possível do seu contexto judaico.

Graças a Deus, esse Jesus antijudaico saiu de cena em grande medida. O traço predominante das tentativas correntes de chegar até o Jesus histórico é o reconhecimento de que Jesus foi um judeu[6]. Em consequência, agora se reconhece de modo geral como equivocada a tentativa de caracterizar Jesus unicamente mediante referência a suas disputas com os fariseus, de encontrar os traços mais importantes de sua missão em pontos que a distinguem do judaísmo do Segundo Templo. Jesus só pode ser entendido apropriadamente como judeu dentro do seu contexto, que é o do judaísmo do Segundo Templo, e não a despeito desse contexto nem em desconsideração a ele. A reação contra a tese de um Jesus antijudaico recebeu um enorme reforço dos recentes achados arqueológicos na Galileia. Descobriu-se que as principais cidades da Galileia no período herodiano, Séforis e Tibérias, não eram de fato cidades helenistas, como Citópolis (Bet Shean) e Cesareia, mas capitais provinciais menores, dotadas apenas de um verniz de helenismo. Na fase tardia da Galileia do Segundo Templo, em geral não há indicações de grande quantidade de não judeus e evidência abundante de vasilhames de barro, *miqvaoth*, ausência de restos de porcos e túmulos escavados *kochim* [conforme as leis da pureza] com ossários[7]. A Galileia do Segundo Templo era tão judaica/judeana quanto a própria Judeia. Não há razões para afirmar que um judeu galileu como Jesus não era judaico. Pelo contrário, o judeu Jesus é um ponto de partida tão firme quanto se pode desejar para qualquer investigação sobre a realidade histórica de Jesus. Assim, esse é o meu segundo pressuposto.

Meu terceiro pressuposto é que esse Jesus foi uma figura de certa influência, mesmo que o tenha sido somente entre aqueles que o seguiram. Ele teve um *impacto*, e este evidentemente foi duradouro.

A exemplo do segundo pressuposto, este também é surpreendentemente controverso. Do mesmo modo que os pesquisadores que tentaram escrever

biografias de Jesus ficaram, em sua maioria, embaraçados com a judaicidade de Jesus, assim ficaram ainda mais com a fé cristã. Compreensivelmente perceberam que o Jesus do dogma cristão, o Deus-homem, a segunda pessoa da Trindade, deve ter sido muito diferente do Jesus galileu. O Cristo do dogma obscureceu a realidade histórica do Jesus do século I. O Cristo da fé impediu-os de ver o Jesus da história. Todavia, em consequência, eles consideraram toda a fé focada em Jesus como um fator negativo que deveria ser ignorado, ou melhor, removido para permitir uma apreciação histórica mais clara de Jesus. E, visto que todos os escritos cristãos do primeiro século, *não* excluindo os evangelhos, foram escritos para expressar a fé em Jesus, eles não poderiam ser considerados como testemunhas confiáveis do Jesus histórico. Assim que aparece, em um Evangelho, qualquer sinal da crença de que Jesus foi ressuscitado dentre os mortos e exaltado à direita de Deus, esse testemunho do Evangelho poderia e deveria ser descontado por historiadores de Jesus na Galileia.

No entanto, tais tentativas compreensíveis de desencobrir o Jesus histórico por baixo dos estratos da fé cristã não deveria ignorar o fato *a priori* de que *Jesus deve ter causado um impacto sobre aqueles que o seguiram*[8]. Pressupor que existiu um homem chamado Jesus que viveu uma vida totalmente insignificante, mas que, por alguma razão não revelada, tornou-se a figura central em tradições como as que encontramos nos evangelhos cristãos, parece um ponto de partida ridículo para qualquer investigação sobre a realidade histórica desse Jesus. A explicação mais óbvia para o simples fato de que tais narrativas foram feitas sobre esse Jesus, de que o ensinamento que encontramos nos evangelhos foi atribuído a esse Jesus, é o fato de que esse Jesus era reconhecido e lembrado como uma figura de alguma importância. Se ele disse tudo o que foi atribuído a ele é uma segunda e importante questão. Porém, é difícil negar a dedução óbvia de que aquilo que ele disse repercutiu em seus seguidores imediatos e constitui a base para o que estes posteriormente alegaram ser seu ensinamento. De novo, se ele praticou todas as ações que lhe são atribuídas é uma questão secundária e importante. Porém, uma vez mais, é difícil

questionar a dedução óbvia de que aquilo que ele fez evidentemente chamou a atenção dos seus discípulos, viveu na memória deles e é a base para o que eles posteriormente alegaram ser sua missão. Afinal de contas, é o mesmo Jesus que foi crucificado pelas autoridades romanas, como de modo geral se reconhece. Outra dedução óbvia é que o impacto que ele causou sobre seus contemporâneos judeus está estreitamente ligado com o impacto que ele causou em Pilatos e que presumivelmente foi a razão de sua execução.

O problema que isso gera para um mundo acadêmico que quer descartar toda a fé cristã de qualquer avaliação do significado histórico de Jesus é óbvio. O impacto que Jesus causou sobre seus primeiros discípulos deve estar, de certo modo, em continuidade com a fé que eles expressaram em Jesus como ressurgido dos mortos e exaltado ao céu. Independentemente se denominamos "fé" a impressão que Jesus deixou nos seus primeiros discípulos, dificilmente se pode negar que o impacto que ele causou possui a qualidade de fé. De acordo com os evangelhos, esses primeiros discípulos dedicaram-se a seguir Jesus. Deixaram suas casas e seus meios de vida por causa dele. Eles confiaram suas vidas a esse Jesus. Ele era o foco de suas esperanças. Isso pode muito apropriadamente ser descrito como "fé". E dado que há um alto grau de continuidade entre os seguidores mais destacados do próprio Jesus e a liderança das primeiras igrejas – Pedro e João em particular –, tem de haver também, de modo similar, um alto grau de continuidade entre a confiança inicial dos primeiros discípulos de Jesus e a fé que passaram a expressar em relação a esse Jesus. De fato, presumivelmente eles considerariam sua fé subsequente em Jesus como uma justificação de sua confiança inicial nele, sua fé subsequente em Jesus como, pelo menos em alguma medida, enraizada e originada do encontro com Jesus na Galileia que transformou suas vidas daquela maneira.

Assim, permaneço confiante no meu terceiro pressuposto: de que Jesus causou um impacto significativo durante sua missão e especialmente sobre seus próprios discípulos. Do mesmo modo que não deveríamos escantear todos os aspectos da judaicidade de Jesus de qualquer tentativa de ver Jesus

em sua realidade histórica, não deveríamos escantear todas as indicações de que ele causou uma impressão duradoura em virtude do que disse e fez.

Meu quarto pressuposto é que a Galileia de Jesus era uma sociedade *oral*. Outra vez trata-se de uma afirmação um tanto controversa. A Torá e os Profetas e pelo menos alguns dos Escritos há muito já estavam em forma escrita e eram familiares aos judeus na terra de Israel e na diáspora. O Israel do século I poderia ser descrito como uma sociedade moldada pela Torá e, portanto, como uma sociedade literária. Tudo isso é verdadeiro. Contudo, isso não prejudica muito a descrição do judaísmo do Segundo Templo como uma sociedade essencialmente oral. Os estudos mais recentes a respeito da alfabetização na terra de Israel durante o período romano concordam em que, no século I, a taxa de alfabetização judaica provavelmente se situava abaixo dos 10% (M. Bar-Ilan e C. Hezser)[9]. E dado que a pequena minoria de letrados judeus em Israel teria sido composta quase exclusivamente de oficiais da realeza, sacerdotes, fariseus e escribas, a probabilidade é que a grande maioria dos galileus, incluindo a grande maioria dos que seguiram Jesus, eram tecnicamente iletrados. O conhecimento amplamente difundido da Torá foi obtido pelas pessoas por *ouvirem* a Torá sendo lida para elas e não tanto em função de leitura própria. Para a grande maioria, a capacidade de ler possivelmente não foi além do reconhecimento do sentido de inscrições ou de simples contratos e a capacidade de escrever provavelmente não foi além do necessário para assinar algo.

Levar a sério a realidade de uma sociedade histórica que funcionou como sociedade oral é coisa mais difícil de fazer do que a maioria se dá conta[10]. Por cinco séculos nos acostumamos com os benefícios da imprensa. Nossas mentes são dominadas pela imprensa. Temos uma mentalidade literária. Pensamos em termos de informação tipicamente transmitida pela escrita e pela leitura. Pensamos com mais naturalidade em um leitor lendo como indivíduo do que em uma audiência aprendendo apenas pelo que ela ouve. Sentimo-nos cômodos por saber que dispomos de livros de referência e enciclopédias que podemos consultar para obter toda

sorte de informação vital. É difícil para nós visualizar uma sociedade destituída das facilidades da palavra escrita, sem livros ao alcance da mão. Nossas memórias são em geral tão inconfiáveis que mal conseguimos apreciar uma sociedade em que só se podia confiar na memória para reter informação importante. E, no entanto, é isso que temos de fazer quando tentamos acessar a informação que nos fornece o quadro mais claro do que Jesus realmente fez e disse. Isso quer dizer que devemos considerar supremamente provável que a maior parte dos que foram impactados por Jesus eram iletrados funcionais. Devemos contar igualmente com a probabilidade de que as tradições mais antigas sobre Jesus foram transmitidas de boca em boca; ou, como diria eu, que o impacto causado por Jesus sobre seus primeiros discípulos foi inicialmente objeto de conversa da parte deles, isto é, deu-se em forma oral[11].

Deverei retornar a esse aspecto do nosso tema no segundo capítulo. Neste momento, simplesmente chamo a atenção para ele como um dos pressupostos que estabeleço quando abordo as tradições dos evangelhos sobre Jesus e tento usá-las para aproximar-me da figura histórica de Jesus.

Tendo em mente esses quatro pressupostos, permita-me dar uma primeira olhada nas tradições sobre Jesus nos evangelhos. Por enquanto, focalizarei apenas os primeiros três evangelhos. O quarto Evangelho, o Evangelho de João, é um caso especial que deixarei para o quarto capítulo. Os primeiros três evangelhos possuem uma característica muito notável: eles têm *uma proporção muito grande de material comum a todos eles.* De fato, via de regra, se faz referência a eles como os evangelhos sinóticos. A razão disso é que eles podem ser postos lado a lado e olhados ao mesmo tempo, sinoticamente, isto é, do grego, "ver junto". Detalharemos isso no segundo capítulo. O ponto que quero tratar agora é o grau de afinidade entre esses primeiros três evangelhos. Há diferenças entre esses evangelhos – às quais também retornaremos mais tarde. Porém, todos eles estão claramente falando *da mesma pessoa*. Eles estão contando as mesmas histórias sobre ele. Eles atribuem o mesmo ensinamento a ele. Isso significa que podemos obter um retrato nítido de Jesus a partir deles. Como formulou o decano do

mundo acadêmico neotestamentário britânico, C.H. Dodd, em sua última obra significativa: "Os primeiros três evangelhos oferecem um corpo de ditos que, no conjunto, são tão consistentes, tão coerentes e, não obstante, tão distintos quanto à sua maneira, seu estilo e conteúdo, que nenhum crítico sensato deveria duvidar, quaisquer que sejam as ressalvas que tenha a respeito de ditos individuais, que encontramos aqui refletido o pensamento de um único mestre"[12]. Seja-me permitido, então, na segunda metade deste capítulo, preencher aquilo que está implicado na afirmação de Dodd.

O que sabemos sobre Jesus?

Uma ou duas gerações atrás, a tendência dos pesquisadores à procura de informação histórica a respeito de Jesus a partir dos evangelhos neotestamentários era usar um princípio metodológico bastante bizarro e questionável. Eles procuravam pelas características *distintivas* do ensinamento de Jesus. Isso aparentemente faz sentido – perguntar o que distingue o ensinamento de Jesus das visões e dos ensinamentos da época. Infelizmente o princípio metodológico estava baseado nas mesmas duas perspectivas falhas às quais já me referi. Eles queriam encontrar um Jesus que era distinto das crenças cristãs subsequentes em Cristo, que era diferente do Cristo em que creram os cristãos posteriores. Esse enfoque era falho precisamente porque não estava disposto a reconhecer que o ensinamento do próprio Jesus pode muito bem ter influenciado e moldado, e de fato provavelmente influenciou e moldou pelo menos em certa medida, as memórias e visões de Jesus preservadas e proclamadas por seus discípulos. A outra perspectiva falha foi o desejo de encontrar um Jesus cujo ensinamento era diferente do ensinamento prevalente no âmbito do judaísmo do Segundo Templo. Esse foi outro aspecto da relutância, consciente ou inconsciente, de tantos pesquisadores cristãos de reconhecer a judaicidade de Jesus. Eles partiram erroneamente do pressuposto de que, para ter sido visto como alguém que atraiu a atenção dentro do mundo helenista mais amplo dos primeiros séculos, Jesus deve ter transcendido o judaísmo do século I. Eles estavam estranhamente relutantes em reconhecer

que, em muitos pontos, foi a religião dos ancestrais de Jesus e sua interpretação da religião dos seus pais que se tornou parte integrante e central do cristianismo subsequente.

Consequentemente recuso-me a procurar pelo Jesus *distintivo*. Em vez disso, procuro pelo Jesus *característico*[13]. Minha lógica é retilínea. Se um traço da tradição sobre Jesus for característico da tradição sobre Jesus, a explicação mais óbvia de sua presença na tradição sobre Jesus é que ele reflete a impressão duradoura que Jesus causou sobre muitos dos seus primeiros seguidores. Um traço tão consistente que atravessa a diversidade da tradição sobre Jesus e atravessa as diferentes fontes dessa tradição poderia tecnicamente ser explicado pela influência predominante de um único mestre dentro da primeira geração do cristianismo. Porém, nossas demais fontes para a primeira geração indicam certo grau de diversidade inicial dentro dessa seita messiânica. Assim, é duvidoso que um único mestre poderia ter obtido tal influência disseminada e ser desconhecido da tradição cristã. Se há essa personalidade dominante por trás da tradição sobre Jesus, determinando seu conteúdo e caráter, a única conclusão óbvia é que essa personalidade dominante foi a do próprio Jesus. Esse foi precisamente o tipo de impacto que deveríamos visualizar como causado por Jesus, um impacto similar ao dos antigos profetas de Israel, que deixou uma marca clara na tradição de sua missão, do seu ensinamento e da sua atividade. Podemos pressupor que foi exatamente um impacto como esse que inicialmente levou seus discípulos a buscar e constituir comunidade com outros discípulos. Podemos pressupor que foi exatamente um impacto como esse que era celebrado (acompanhado das crenças na morte e ressurreição de Jesus) nas reuniões das primeiras igrejas durante a primeira geração do cristianismo. Alguns desses traços característicos serão relativamente distintivos em comparação com outras tradições judaicas da época. Porém, são seus traços *característicos* que atraem nossa atenção mais do que seus traços distintivos. Repito: é muito provável que qualquer traço que seja *característico na tradição sobre Jesus mesmo que seja apenas relativamente distintivo da tradição sobre Jesus* seja derivado de Jesus, isto é, que ele reflita o impacto

original causado pelo ensinamento e pelas ações de Jesus sobre pelo menos vários de seus primeiros discípulos.

Então, o que encontramos ao procurar pelo Jesus característico?

Podemos começar com o começo e o fim de sua missão. Todas as fontes cristãs concordam com que a primeira recordação de Jesus é que ele foi batizado por João Batista – uma missão de batismo atestada também por Josefo (*Antiguidades* 18,116-119). Não seria uma avaliação incorreta da evidência disponível dizer que Jesus começou como discípulo de João Batista. Esse testemunho é tanto mais seguro porque podemos detectar uma clara sensação de embaraço nos relatos dos evangelhos a respeito desse início. Os primeiros três evangelhos começam seu relato da missão de Jesus *depois* que o Batista foi preso; eles cobrem com um véu o período de sobreposição entre João e Jesus, período que o quarto Evangelho descreve sumariamente. Além disso, o fato de Jesus ter se submetido a um "batismo de arrependimento" (Marcos 1,4) é um assunto um tanto embaraçoso no relato que Mateus faz do encontro de Jesus com João (Mateus 3,14-15). E o quarto Evangelho evita mencionar o fato de que Jesus foi realmente batizado por João. Assim, podemos concluir que a memória da procedência de Jesus das fileiras de seguidores do Batista estava tão firmemente enraizada na história que não podia ser ignorada ou omitida. Os evangelhos também indicam que Jesus provavelmente experimentou algo equivalente a um chamado profético quando foi batizado por João. Assim, os autores dos evangelhos dificilmente poderiam deixar de recontar o início da missão de Jesus em seu batismo por João.

De modo similar, podemos ter certeza de como a missão de Jesus *terminou*. Ela terminou em uma cruz romana. É muito complicado pôr isso em dúvida, já que dificilmente se poderá imaginar uma seita que inventaria tal desfecho para o seu líder. Para as confissões de fé mais antigas da primeira geração de cristãos a crucificação de Jesus era um fato dado. Ela foi afirmada também por Josefo e Tácito. E o *titulus* pregado na cruz por ordem de Pilatos vale-se de um título de Jesus que nunca foi usado pelos cristãos

posteriormente – "O rei dos judeus" (Marcos 15,26 par.). Ele presumivelmente dá a razão oficial de Pilatos ter condenado Jesus: não importando se a execução foi justa ou injusta, a desculpa de Pilatos foi que esse homem era um pretendente ao trono – razão mais que suficiente para que fosse crucificado. Lamentavelmente é verdade que os relatos cristãos a respeito de todo o procedimento tendem a eximir Pilatos levianamente da responsabilidade pela morte de Jesus. E não fica claro qual o grau de envolvimento dos sumos sacerdotes na denúncia de Jesus a Pilatos. É quase certo que eles tiveram alguma participação nela, mas as fontes cristãs tendem a exagerar sua responsabilidade. No entanto, não importando se e como alguma culpa pela crucificação de Jesus pode e deveria ser atribuída, permanece o fato central de que, nas palavras da antiga confissão de fé cristã, Jesus foi "crucificado sob Pôncio Pilatos".

Podemos começar a preencher o espaço entre esse início e esse fim da missão de Jesus até obter um quadro bastante completo.

Em primeiro lugar, reconsiderando a *judaicidade* de Jesus. Há um interesse consistente dentro da tradição sobre Jesus por preocupações tipicamente judaicas – o que implica a obediência à Torá, como observar o sábado, o que conta como puro e impuro, a frequência à sinagoga, a pureza do Templo[14]. Dificilmente se poderá pôr em dúvida que Jesus compartilhou tais preocupações. Qual foi a sua postura em relação a questões individuais está aberto ao debate e evidentemente foi objeto de algum debate entre os responsáveis por relatar e passar adiante a tradição sobre Jesus[15]; mas o fato de ele próprio estar engajado em tais questões durante sua missão está claramente acima de qualquer dúvida razoável. Nessa mesma linha, Jesus é consistentemente mostrado como engajado no diálogo e na disputa com os fariseus. Aqui podemos ver como a tradição foi elaborada, com Mateus em particular dilatando muito substancialmente o motivo do debate com os fariseus[16]. Porém, esse é obviamente o modo de expressar o seguinte ponto: Mateus *dilatou* um *motivo já inteiramente integrado* na tradição sobre Jesus; Jesus era bem lembrado por ter discordado de vários fariseus. A despeito da

antijudaicidade de fases precedentes da pesquisa, a judaicidade das preocupações de Jesus não está em questão.

Ou, então, dificilmente se poderá pôr em dúvida que Jesus passou grande parte de sua missão, se não a maior, na *Galileia*. A tradição sinótica é tão consistente nesse ponto e a procedência galileia dos relatos sinóticos é tão clara que seria ridículo argumentar de outra maneira. Não se trata simplesmente do fato de que a missão de Jesus é claramente lembrada como realizada predominantemente em torno do Mar da Galileia (Kinnereth) e nas cidades próximas a ele. É que as parábolas de Jesus em particular estão eivadas de referências agrícolas e refletem o que sabemos da situação social na Galileia – proprietários de terras ricos, rancor por causa de latifundiários ausentes, administradores de propriedades espoliadores, rixas familiares pela herança, dívidas, diaristas e assim por diante[17]. Com efeito, o relato do quarto Evangelho indica uma missão muito mais centrada em Jerusalém, mas, ainda assim, três dos primeiros quatro "sinais" do quarto Evangelho (milagres realizados por Jesus) são localizados na Galileia. É improvável que algum dia se consiga resolver satisfatoriamente as tensões resultantes da relação entre os sinóticos e o quarto Evangelho, mas isso nada muda na impressão geral de que Jesus foi um judeu da Galileia, cuja missão foi moldada em grande medida pelas circunstâncias de sua pátria galileia e focalizada nela.

Quanto ao conteúdo e ao caráter da missão de Jesus, podemos igualmente estar seguros de um bom número de traços.

Em primeiro lugar, ele era conhecido como um *mestre* na tradição dos sábios de Israel. A maior parte da tradição do ensinamento de Jesus figura nesse tópico. As coletâneas de material no que usualmente é denominado "o Sermão do Monte", no Evangelho de Mateus (Mateus 5–7), com seu paralelo no Evangelho de Lucas, usualmente conhecido como "o Sermão da Planície" (Lucas 6,17-49), contêm os melhores exemplos desse ensinamento sapiencial. Veremos alguns exemplos no segundo capítulo. Isso se coaduna com a referência de Josefo a ele como "mestre". E, mais tarde no Novo

Testamento, a Carta de Tiago nos interessa particularmente quanto a esse ponto. Porque essa carta é atribuída a Tiago, o irmão de Jesus, que se tornou líder da comunidade cristã em Jerusalém até sua execução durante o recrudescimento da revolta contra Roma no ano de 62. E ela própria é um documento sapiencial e, de fato, o escrito de sabedoria mais característico do Novo Testamento. O que nos interessa é que a carta se inspira em regra na tradição sapiencial judaica de Provérbios, de Jesus filho de Sirac e da Sabedoria de Salomão, ocasionalmente em forma de citação direta. Porém, ela igualmente se inspira na tradição sobre Jesus, como a conhecemos dos evangelhos de Mateus e Lucas. O que nos interessa é que Jesus evidentemente está sendo recordado na Carta de Tiago como integrante do ensinamento sapiencial de Israel[18]. O fato de a Carta de Tiago ter sido mantida no Novo Testamento, a despeito de lhe faltar o ensinamento distintivamente cristão, é salutar para nós. Ele sublinha até que ponto Jesus era recordado dentro do cristianismo inicial como um mestre de sabedoria na tradição de Salomão e de Jesus filho de Sirac. E ele reforça o fato histórico de que Jesus operou em grande parte ou na maior parte de sua missão de ensinamento como um sábio, como um mestre da sabedoria judaica.

Grande parte desse ensinamento sapiencial estava em forma de aforismos ou epigramas. Porém, bem mais notável é que grande parte dessa sabedoria foi repassada em forma de narrativas ou parábolas que refletiam muito bem a situação histórica na Galileia e é memorável pelas guinadas surpreendentes em muitas das histórias. O Jesus característico foi um parabolista, um *moshel*, alguém que tipicamente falou por meio de parábolas e ditos aforísticos (*meshalim*)[19]. Nesse tocante, ele não deveria ser imaginado necessariamente como distinto dentro do judaísmo do Segundo Templo. A tradição narrativa possui raízes antigas no judaísmo histórico. Porém, as parábolas parecem ter sido especialmente características do ensinamento de Jesus. E uma vez mais podemos estar seguros de estar em contato firme com o fato histórico.

Também sabemos o que parece ter sido o tema principal do ensinamento de Jesus. Ele proclamou "o Reino de Deus" ou o "reinado de

Deus". Nesse ponto, uma vez mais, ninguém que leva a sério a tradição sinótica poderia sequer começar a duvidar que o Reino de Deus estava no centro da pregação de Jesus e era um de seus temas mais característicos. Esse também é um dos traços mais distintivos da pregação de Jesus em comparação tanto com o judaísmo do seu próprio tempo quanto com o cristianismo que veio depois[20]. A ideia de Deus como rei naturalmente era central na piedade de Israel. Porém, o tema do Reino de Deus não é muito proeminente, exceto nos escritos judaicos pós-bíblicos[21], especialmente nos *Hinos do Sacrifício do Sábado* em Qumrã[22]. E ele tampouco é frequente no restante do Novo Testamento. Não está claro exatamente por que a pregação de Jesus sobre esse tema se destacou tão nitidamente. Porém, o testemunho claríssimo dos primeiros três evangelhos sobre esse ponto é indiscutível. A proclamação do reinado de Deus foi um dos traços mais característicos da missão de Jesus. Consequentemente pouco importa que não tenhamos certeza se, por exemplo, a linha de título de Marcos com o enunciado da missão de Jesus – "Completou-se o tempo, e o Reino de Deus está próximo; convertei-vos e crede no Evangelho" (Marcos 1,15)[*] – registra de maneira acurada o que Jesus realmente disse ao chegar à Galileia ou se o sumário que o próprio Marcos faz da pregação de Jesus. O ponto em questão é que o motivo está tão enraizado na tradição sobre Jesus que um sumário formulado por Marcos é quase tão efetivo em comunicar a impressão geral causada pela pregação do reino por Jesus quanto a pregação do próprio Jesus.

Neste ponto, envolvemo-nos uma vez mais sem querer em uma controvérsia tipicamente cristã a respeito da proclamação do Reino de Deus por Jesus. Pois na tradição sobre Jesus nos primeiros três evangelhos há *duas* linhas um tanto diferentes quanto ao motivo sinótico do reino: o reino como grandeza futura, embora iminente, e o reino como já presente e ativo através do ministério de Jesus. Por exemplo, no espírito de uma forma mais antiga da oração *Kaddish*, Jesus encoraja seus discípulos a rezar "venha o teu reino" (Mateus 6,10/Lucas 11,2). Porém, recorda-se que ele também disse: "Se é pelo Espírito/dedo de Deus que eu expulso os demônios, então o Reino de

Deus chegou até vós" (Mateus 12,28/Lucas 11,20). Uma forte tradição no mundo acadêmico cristão achou difícil reconhecer que Jesus poderia ter mantido as duas ênfases, que poderia ter falado do Reino de Deus tanto como futuro quanto como presente[23]. No mundo acadêmico neotestamentário, houve um debate de grandes proporções e demorado sobre qual dessas duas linhas é a mais "original", embora ele tenha amainado bastante pela percepção de que alguns dos Manuscritos do Mar Morto refletem uma tensão similar entre uma esperança escatológica já cumprida e uma esperança ainda mantida para consumação iminente. O debate no mundo acadêmico neotestamentário demonstra mais claramente do que a maioria dos demais a futilidade de fazer com que as conclusões a respeito do "Jesus histórico" dependam de versículos individuais e das conclusões que podem ser inferidas deles. O fato é que *ambas* as linhas estão bem enraizadas na tradição sinótica e a perpassam[24]. Ambas são características do Jesus dos sinóticos. Como é que nós, exegetas e comentaristas, ousamos insistir em prensar tradições tão diversas em um *único* molde e *espremer* delas o que se coaduna com as nossas próprias ideias de consistência e bom-senso. Uma atitude muito mais responsável para historiadores e exegetas é reconhecer que a melhor explicação para essa característica dupla da tradição sobre Jesus é que ela constitui uma característica dupla do ensinamento e da missão do próprio Jesus. O impacto duplo geral causado por Jesus permanece claro, mesmo que não fique claro como os dois lados são coadunados por Jesus e seus primeiros discípulos.

Ao lado ou no interior desses traços amplos da missão e do ensinamento de Jesus, podemos realçar um bom número de detalhes mais específicos. Um deles é que Jesus usou o termo "o filho do homem", *bar ʿenasha (ben adam)*, e que ele provavelmente o usou como autorreferência. Neste ponto, uma vez mais, o quadro está claro, embora, de novo, o mundo acadêmico neotestamentário tenha se enredado em dificuldades sobre o tema durante o século XX[25]. Os fatos básicos são estes. A tradição de Jesus que usa o termo "filho do homem" está perfeitamente enraizada na tradição dos evangelhos. Isso é tanto mais conspícuo em vista do desuso relativo do termo no

judaísmo da época de Jesus (na medida em que se pode dizer algo sobre ele) e em vista de sua ausência quase total em outras partes da tradição cristã mais antiga. Com base em qualquer parecer sensível, portanto, ele *pode ter se originado unicamente no âmbito da tradição sobre Jesus*. Outra coisa notável é que o termo aparece de modo consistente na boca do próprio Jesus. Não se trataria talvez de um rótulo de identificação usado por outros: Jesus é o Filho do Homem? Não é uma confissão usada por seus discípulos: Jesus *é* o Filho do Homem. Tudo o que a tradição requer que digamos – mas ela de fato requer que digamos isso – é que o próprio Jesus usou o termo. Nesse caso, mais uma vez, essa dedução obrigatória não exige que argumentemos que cada dito sobre o filho do homem/Filho do Homem seja derivado diretamente de Jesus. Porém, o fato de que qualquer elaboração da tradição operou dentro da tradição de um termo usado unicamente por Jesus certamente confirma que *a forma original da tradição derivou diretamente do e reflete diretamente o uso característico do próprio Jesus.*

Com base nos dados, também é possível argumentar que o uso do título "o Filho do Homem" é, pelo menos em alguns/muitos casos, a consolidação de um idiomatismo aramaico, "o filho do homem", isto é, "alguém", "um homem como eu". O que *não* é plausível como explicação para os dados é que o motivo inteiro só foi inserido na tradição sobre Jesus em um estágio posterior à Páscoa ou ainda mais tarde. O fato de alguns pesquisadores continuarem a argumentar com esse propósito, a despeito de testemunho claríssimo dos dados, constitui, a meu ver, um exemplo de incorreção metodológica. Com efeito, há campo para debater como um idiomatismo filológico ("filho do homem" = "homem", "alguém") poderia se coadunar com a visão de Daniel 7 ("alguém como um filho de homem" vindo nas nuvens até o Ancião de Dias). O ponto aqui, no entanto, é que os dois usos, tanto o uso filológico quanto a alusão de Daniel, estão bem enraizados na tradição sobre Jesus e amplamente disseminados nela. Uma busca pelo Jesus característico em vez do Jesus idiossincrático sugere que deveríamos tentar dar sentido a *ambas* as ênfases contidas no material referente ao filho do

homem/Filho do Homem material antes de repassar uma ou outra para a subsequente edição pela fé cristã.

Ainda mais notável por sua diferenciação característica é o uso que Jesus faz do termo "amém". O termo é familiar tanto no hebraico quanto no aramaico (*amen*) como sinal de uma confirmação forte e solene do que foi dito, sendo o contexto litúrgico formal o mais típico. E a tradição sobre Jesus dá testemunho claro de que Jesus usou o termo de modo consistente em seu próprio ensinamento[26]. Porém, ele fez isso de um modo bem diferente. Pois, ao passo que, no uso regular, amém confirmava ou endossava as palavras de alguma outra pessoa, na tradição sobre Jesus o termo é usado sem exceção para introduzir e endossar as palavras do *próprio* Jesus: "Amém, eu vos digo"[27]. Esse uso bastante singular dificilmente poderá ser atribuído aos primeiros cristãos; o uso que eles próprios faziam do "amém" estava de acordo com o padrão tradicional[28]. É claro que, uma vez mais, dificilmente poderemos excluir a probabilidade de que, ao cumprir a tradição, os tradentes/mestres ampliaram o motivo dentro da tradição. Porém, não pode ser seriamente posto em dúvida que o uso começou com Jesus nem que se tratou de um traço caracteristicamente distintivo do seu próprio estilo de ensinar. Por que mais o termo teria sido mantido em toda a tradição sobre Jesus e em forma transliterada? Esta deve ser uma das conclusões mais seguras passíveis de serem derivadas de um envolvimento sério com a história da tradição do ensinamento de Jesus. E um corolário óbvio está ao alcance da mão: que Jesus usou essa fórmula para chamar a atenção para o que ele estava prestes a dizer e para conferir-lhe um peso adicional.

Assim, podemos dizer uma boa porção de coisas sobre o ensinamento e a pregação de Jesus, e provavelmente se poderia dizer mais, se houvesse tempo. Mas o que podemos dizer sobre as *atividades* de Jesus durante sua missão? Que outras características são lembradas através da tradição sobre Jesus?

Uma delas é que ele reuniu *um grupo de discípulos* em torno dele. Esse é o grupo sobre o qual ele causou o maior impacto. Esse é o grupo – disso podemos tranquilamente estar certos – que levou suas memórias a respeito

de Jesus para as congregações de crentes em Jesus como Messias que surgiram logo após sua morte. Esse é, em outras palavras, o grupo que deu início à tradição sobre Jesus, isto é, ao processo de lembrar a missão e o ensinamento de Jesus em palavras que recordaram e adaptaram, ensinaram e passaram adiante, e que, no devido tempo, tornaram-se os evangelhos cristãos. A característica mais significativa desse grupo foi ser formado por *doze* pessoas[29]. Ninguém duvida do significado óbvio desse número: que ele reflete o caráter histórico das doze tribos de Israel. Porém, isso necessariamente significa que Jesus pretendeu que o grupo em torno dele de alguma maneira representasse Israel, as doze tribos de Israel. Isso, por seu turno, sugere enfaticamente o que muitos estudos recentes sobre a vida e missão de Jesus argumentaram: que Jesus viu sua missão em termos da *restauração de Israel*[30]. O número doze simbolizava o Israel escatológico, o Israel renovado do fim dos tempos.

A segunda característica da missão de Jesus é que ele era conhecido como um *exorcista* supremamente bem-sucedido. Tanto seu sucesso quanto sua reputação como exorcista são claramente atestados na tradição sobre Jesus. Narrativas de cura são apresentadas com frequência sobre Jesus nos evangelhos sinóticos, sendo os exorcismos a categoria individual mais ampla. E seu nome foi evidentemente enaltecido como um a que outros pretensos exorcistas podiam se reportar (Lucas 10,17; Atos 16,18), sem dúvida precisamente porque ele próprio foi tão bem-sucedido em expulsar demônios. Há várias narrativas no Novo Testamento de indivíduos tentando recorrer ao nome de Jesus em prol de suas próprias tentativas de curar ou exorcizar (Marcos 9,38; Atos 19,13) e sua fama duradoura como exorcista provavelmente é indicada pelo uso de seu nome em alguns encantamentos preservados nos papiros mágicos[31] e em várias referências no *Testamento de Salomão*[32]. Aqui novamente devemos relembrar a referência de Josefo a Jesus como um "realizador de feitos extraordinários". E a acusação de feitiçaria na tradição rabínica tem seu paralelo no grande oponente do cristianismo no século II, que de modo similar atribuiu a Jesus "certos poderes mágicos"[33]. Além disso, mais de uma coletânea de ensinamentos de

Jesus sobre o tema foram preservadas na tradição sinótica[34]. Independentemente de como se tratam os exemplos particulares de exorcismo na missão de Jesus, dificilmente se poderá negar que ele atuou como exorcista e curou pessoas possuídas. Seria de fato estranho se um estudioso aceitasse que Jesus atuou como exorcista, mas se recusasse a aceitar que algum dos relatos atuais de exorcismo feitos por Jesus estivesse baseado em memórias lúcidas de eventos ocorridos na missão de Jesus.

Eu gostaria de chamar a atenção só para mais um traço da missão de Jesus como firmemente enraizado na história: sua *notoriedade*. Uma das principais críticas que evidentemente foi feita a ele por alguns fariseus do seu tempo foi que "ele comia com cobradores de impostos e pecadores" (esp. Marcos 2,16 par.), que ele era "amigo de cobradores de impostos e pecadores" (Mateus 11,19/Lucas 7,34). O lado especialmente interessante a respeito dessa crítica é que ela reflete um traço do judaísmo do Segundo Templo que conhecemos da literatura daquele período. Como parte de uma disputa entre grupos, de uma discordância faccional, tornou-se comum desprezar os outros como "pecadores" (*r^{e}sha'im*). Já em Daniel 12,10, "os pecadores" que não conseguem entender a revelação de Daniel são contrastados com "os sábios" (*maskilim*) que a entendem. Em 1 Macabeus, "os pecadores e os homens ímpios" com certeza incluíam outros judeus/judeanos que os Macabeus consideraram apóstatas (1 Macabeus 1,34; 2,44.48). De modo similar, em vários escritos atribuídos a Henoc, os "pecadores" são oponentes do autoproclamado "justo, que peca como os pecadores" ao observar o calendário errado (1 Henoc 82,4-7). Do mesmo modo, nos Manuscritos do Mar Morto, *rsh'm* se refere aos oponentes da seita[35]. E os *Salmos de Salomão* são, em grande medida, dominados pelos "justos" que denunciam os "pecadores", que parecem ser os saduceus hasmoneus que controlavam o culto do Templo[36]. Este é um dos casos em que Jesus está inserido precisamente nas disputas e argumentações que tão bem caracterizaram o judaísmo do Segundo Templo. Sua missão aparentemente reagiu ao hábito de "falar mal" dos oponentes referindo-se a eles como "pecadores". Ele evidentemente viu sua vocação em levar sua

mensagem do Reino de Deus principalmente aos efetivamente excluídos da comunidade centrada na Torá por serem apóstatas, fora da lei[37]. Aqui vemos tanto o judeu Jesus quanto Jesus assumindo uma posição distinta dentro do judaísmo do seu tempo, uma posição que seus futuros seguidores repercutiriam quando levaram aos "pecadores pagãos" aquilo que consideraram como boa-nova.

Em suma, não é difícil montar um quadro do Jesus característico:

- um Jesus que começou sua missão a partir do seu encontro com João Batista;
- um judeu que operou na Galileia, dentro do quadro do judaísmo daquele período e em debate com outros que tinham influência para dar forma ao judaísmo daquele período;
- um Jesus que caracteristicamente proclamou o reinado de Deus tanto como um evento que logo se tornaria plenamente efetivo quanto como um já ativo através do seu ministério;
- um Jesus que usou regularmente a expressão "o filho do homem", provavelmente como modo de falar de sua própria missão e de suas expectativas quanto ao desfecho;
- um Jesus que era um exorcista bem-sucedido e sabia disso;
- um Jesus, cujo modo característico de ensinar era por meio de aforismos e parábolas;
- um Jesus, cujo idiomatismo "amém" conferia muita importância ao que disse;
- um Jesus que reagiu energicamente à tendência de rejeitar muito facilmente conterrâneos judeus como "pecadores".

Eu poderia acumular mais características do Jesus característico, mas espero que essas sejam suficientes para indicar que não é difícil chegar a um

retrato substancial se simplesmente direcionarmos nossa busca para o Jesus característico, para o Jesus judaico. Reitero que tal reconstrução não garante a acurácia histórica da lembrança de nenhum dito ou episódio em particular. Porém, o método com certeza proporcionará uma base mais sólida para a reconstrução histórica do que uma que depende da avaliação que se faz de ditos e episódios particulares. Concluo que as tradições de Jesus contidas nos primeiros três evangelhos cristãos nos fornecem uma boa quantidade de informação histórica sobre Jesus, e podemos confiar que ela nos proporcionará um retrato fidedigno de Jesus. Essas informações parecem refletir o impacto de um caráter muito forte e bastante distinto. A partir da impressão que elas exibem podemos detectar, e detectar com clareza notável, aquele que causou essa impressão; a partir do carimbo no papel podemos vislumbrar o carimbo usado para fazê-lo. Enquanto os evangelhos, como é natural, refletem em certo grau a impressão de Jesus que se tornou caracteristicamente cristã pelas quatro ou cinco décadas seguintes, o Jesus que eles recordaram por meio da tradição sobre Jesus contida nos primeiros três evangelhos era muito mais fato do que ficção.

---

[1]. O mais persistente autor recente dessa tese é WELLS, G.A. *The Jesus of the Early Christians:* A Study of Christian Origins. Londres: Pemberton Books, 1971. Cf. tb. *The Historical Evidence for Jesus.* Búfalo: Prometheus Books, 1988.

[2]. HESCHEL, S. *Abraham Geiger and the Jewish Jesus.* Chicago: University of Chicago Press, 1998, p. 156-157. Sobre a antijudaicidade do mundo acadêmico neotestamentário do século XIX, cf. esp. p. 66-75, 106-107, 117-118, 123, 153-157, 190-193, 212-213, 227.

[3]. HESCHEL. *Abraham Geiger*, p. 156-157.

[4]. GRUNDMANN, W. *Jesus der Galiläer und das Judentum.* Leipzig: George Wigand, 1941, p. 166-175.

[5]. MACK, B.L. *A Myth of Innocence:* Mark and Christian Origins. Filadélfia: Fortress, 1988, cap. 2. • FUNK, R.W. *Honest to Jesus.* São Francisco: HarperSanFrancisco, 1996.

[6]. Cf. meu livro *Christianity in the Making* – V. 1: Jesus Remembered. Grand Rapids: Eerdmans, 2003, esp. p. 85-92, com mais bibliografia.

[7]. Cf. esp. REED, J.L. *Archaeology and the Galilean Jesus.* Harrisburg, PA: Trinity, 2000, p. 23-61.

[8]. Esta é uma das teses fundamentais no meu livro *Jesus Remembered*. Elaborei mais esse ponto em *A New Perspective on Jesus:* What the Quest for the Historical Jesus Missed [Uma nova perspectiva de Jesus: o que faltou na pesquisa sobre o Jesus histórico]. Grand Rapids: Baker Academic, 2005, cap. 1.

[9]. BAR-ILAN, M. "Illiteracy in the Land of Israel in the First Centuries CE". In: PISHBANE, S. & SCHOENFELD, S. *Essays in the Social Scientific Study of Judaism and Jewish Society.* Hoboken, NJ: Ktav, 1992, p. 46-61. • HEZSER, C. *Jewish Literacy in Roman Palestine.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

[10]. Cf. tb. meu texto "Altering the Default Setting: Re-envisaging the Early Transmission of the Jesus Tradition", *NTS*, v. 49, p. 139-175, 2003 [Reimpresso como apêndice em *A New Perspective on Jesus*].

[11]. Esta é outra de minhas teses principais no livro *Jesus Remembered*. Cf. tb. *A New Perspective,* cap. 2.

[12]. DODD, C.H. *The Founder of Christianity.* Londres: Collins, 1971, p. 21-22.

[13]. Uma vez mais, a proposta de que devemos procurar pelo Jesus característico em vez do Jesus distintivo foi desenvolvida em *A New Perspective,* cap. 3.

[14]. P. ex., Mateus 5,17-48; Marcos 2,23–3,5; 7,1-23; Lucas 4,16; 19,45-48.

[15]. Só precisamos comparar os diferentes modos como Marcos e Mateus retratam a postura de Jesus diante da lei, como exemplificada pelo contraste entre Marcos 7,15.19 e Mateus 15,11. Cf. tb. meu livro *Jesus Remembered*, p. 563-583 e, adiante, o cap. 3.

[16]. Detalhes no meu artigo "The Question of Antisemitism in the New Testament Writings". In: DUNN, J.D.G. (ed.). *Jews and Christians:* The Parting of the Ways, AD 70 to 135. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992, p. 177-211; aqui p. 205.

[17]. Cf., p. ex., FREYNE, S. "Jesus and the Urban Culture of Galilee". In: *Galilee and Gospel.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, p. 183-207; aqui p. 195-196, 205-206 (WUNT, 125). Além disso, cf. FREYNE. *Galilee, Jesus, and the Gospels.* Dublin: Gill and Macmillan, 1988.

[18]. Cf. esp. BAUCKHAM, R. *James:* Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage. Londres: Routledge, 1999, a quem eu sigo em grande medida em meu livro *Christianity in the Making* – V. 2: Beginning from Jerusalem. Grand Rapids: Eerdmans, 2009, # (= número) 37.2c.

[19]. GERHARDSSON, B. *The Origins of the Gospel Tradition*. Filadélfia: Frotress, 1979, p. 70.

[20]. Cf. detalhes em *Jesus Remembered*, p. 383-387.

[21]. "O Reino de Deus" (Sabedoria 10,10; Salmos de Salomão 17,3). "O reinado (*malkut*) de Javé" (1 Crônicas 28,5; 2 Crônicas 13,8); "meu reino" (1 Crônicas 17,14); "seu reino" (Salmo 103,19; Daniel 4,34; 6,26; Tobias 13,1; Sabedoria 6,4); "teu reino" (Salmo 145,11-13; Salmos de Salomão 5,18). A "realeza (*mamlaka, meluka*)" pertence a Deus (1 Crônicas 29,11; Salmo 22,28; Obadias 21). Em aramaico: *malkuta*' (Daniel 3,33; 4,34). Em latim: *regnum* (Testamento de Moisés 10,1). A revisão recente mais completa encontra-se em CAMPONOVO, O. *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften.* Friburgo: Universitätsverlag, 1984 (OBO, 58), que chega à conclusão de que a realeza de Deus não é um tema importante na literatura judaica mais antiga e que ele funciona "como um símbolo e não como uma concepção precisamente definida" (p. 437-438).

[22]. NEWSOM, C. *Songs of the Shabbath Sacrifice:* A Critical Edition. Atlanta: Scholars, 1985, lista mais de cinquenta referências a Deus como "rei" (*mlk*) e vinte e cinco ao "reinado" (*mlkuth*) de Deus, tipicamente "seu glorioso reinado" ou "a glória do seu reinado" (p. 424-426). Os hinos de Qumrã podem ser apropriadamente descritos como "o mais importante texto judaico pré-cristão sobre o tema da 'realeza de Deus'" (SCHWEMER, A.M. "Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran". In: HENGEL, M. & SCHWEMER, A.M. (eds.). *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1991, p. 45-118, aqui p. 115 [WUNT, 55]).

[*]. Para a transcrição dos textos bíblicos foi usada a 52. ed. da *Bíblia Sagrada*. Petrópolis: Vozes, 2012. Nos casos em que o texto não condiz literalmente com o dessa Bíblia, a passagem bíblica foi traduzida com base no texto em inglês para acompanhar o argumento do autor [N.T.].

[23]. Cf., p. ex., mais adiante, cap. 5n. 42.

[24]. A documentação completa pode ser encontrada no cap. 12 do meu livro *Jesus Remembered*.

[25]. Detalho consideravelmente essas questões em *Jesus Remembered, #* 16,3-16,5.

[26]. Detalhes em *Jesus Remembered*, p. 700-701.

[27]. JEREMIAS, J. *The Prayers of Jesus.* ET Londres: SCM, 1967, p. 112-115: "Já foi ressaltado quase *ad nauseam* que um novo uso da palavra *amen* emergiu nos quatro evangelhos *que não tem analogia nem no conjunto da literatura judaica nem no restante do Novo Testamento*" (p. 112).

[28]. De cerca de trinta outros exemplos no NT, 1 Coríntios 14,16 é o mais interessante; em outros contextos, ele é caracteristicamente posto no final de uma doxologia.

[29]. Alguns poucos pesquisadores argumentam que "os Doze" só emergiram como grupo na primeira fase do cristianismo. Porém, a maioria reconhece a grande improbabilidade de tal grupo ter incluído Judas, o discípulo que é lembrado como traidor de Jesus. Mas parece bastante óbvio que

quem escolheu Judas como um dos Doze foi Jesus e não algum narrador desconhecido das primeiras igrejas cristãs. Cf. tb. *Jesus Remembered*, p. 507-511.

[30]. Cf. mais adiante, cap. 5n. 2.

[31]. *PGM* 4,1233.3020; 12,190.390.

[32]. *Testamento de Salomão* 6,8; 11,6; 17,4; 22,20.

[33]. Orígenes, *Contra Celsum* 1,28.68.

[34]. Em particular Marcos 3,22-29 e Mateus 12,24-32.43-45/Lucas 11,15-26.

[35]. P. ex., 1QS 5,7-13; 1QH 15,12; CD 4,6-8; 4Q174 2,3-4a cita Daniel 12,10, onde os membros da seita presumivelmente se identificam com os *maskilim* de Daniel.

[36]. P. ex., *Salmos de Salomão* 1,8; 2,3; 7,2; 8,12-13; 17,5-8.23.

[37]. Trato esse ponto de modo mais completo adiante: # 5.1.1b.

2

Entre Jesus e os evangelhos

Como já foi indicado, o judaísmo do Segundo Templo era predominantemente uma sociedade oral. Isso quer dizer que a grande maioria do povo era tecnicamente iletrada. Ler e escrever eram predominantemente exclusividade da nobreza, dos sacerdotes e dos escribas. Essa é a razão pela qual, por exemplo, os "escribas" são um grupo tão destacado nas narrativas dos evangelhos: a grande maioria do povo dependia de alguém que era tecnicamente letrado para escrever contratos e cartas em seu lugar. A sociedade naturalmente também era uma sociedade centrada na Torá. O povo de modo geral conhecia a Torá e vivia a vida de acordo com os seus preceitos. Porém, seu conhecimento da Torá não provinha de cópias pessoais que cada qual tinha em casa, como é o caso hoje. Seu conhecimento tampouco provinha da leitura pessoal da Torá. Para a grande maioria, o conhecimento da Torá vinha de ouvi-la sendo lida pela minoria que sabia ler, sábado após sábado na sinagoga.

Tudo isso se aplica também ao grupo em torno de Jesus, seus discípulos. Com certeza é muito provável que um discípulo como Mateus, que era coletor de impostos, soubesse ler e escrever. Porém, a única profissão ou ocupação de que ouvimos falar em conexão com os outros discípulos próximos de Jesus é a pesca. E se os discípulos de Jesus foram representantes típicos dos camponeses, comerciantes e pescadores da Galileia, podemos pressupor com segurança que a grande maioria dos discípulos era composta de iletrados funcionais. Não podemos excluir a possibilidade de que o próprio Jesus tenha sido iletrado ou apenas semiletrado, embora a escassa

evidência que temos sobre o assunto provavelmente aponte para uma resposta mais positiva. Em contrapartida, ninguém jamais argumentou seriamente que o próprio Jesus tenha escrito alguma coisa ou que as tradições cristãs sobre Jesus se originaram de sua própria caneta.

Os pontos principais que decorrem de imediato são dois. O primeiro é que o ensinamento de Jesus foi dado *oralmente*; ele começou oralmente. E o segundo é que podemos pressupor com segurança que as notícias sobre Jesus foram inicialmente repassadas *oralmente*. As narrativas sobre Jesus sem dúvida foram objeto de muitas conversas em bazares e ao redor de fogos de chão. Não há dúvida de que discípulos de Jesus falaram sobre o que acabaram de ver Jesus fazer e sobre seu ensinamento. Isso foi o início da tradição sobre Jesus, foi objeto de celebração e meditação nos grupos de seus seguidores em termos orais, foi repassado oralmente para os curiosos, a quem perguntava e aos novos discípulos. Podemos pressupor com certeza que o período entre Jesus e os evangelhos foi preenchido com essa tradição. A alternativa é tão improvável que nem se pode cogitá-la: que aqueles que seguiram Jesus durante sua missão guardaram para si tudo o que viram e ouviram. Ou foi somente quando os redatores dos evangelhos começaram a procurar por narrativas sobre o passado que todo esse material foi trazido à tona a partir das memórias evanescentes dos antigos primeiros discípulos. A outra maneira é muito mais provável: que pelo menos boa parte, se não a maior parte, da tradição sobre Jesus, das narrativas sobre Jesus e dos temas principais de sua pregação e seu ensinamento, foi objeto de conversa e de celebração, foi objeto de muita instrução, discussão e ocasião para adoração durante os primeiros anos de existência da seita messiânica dos nazarenos. Com isso não se nega que alguma coisa da tradição sobre Jesus tenha sido posta por escrito bem cedo. Porém, é provável que, em uma sociedade oral, a maior parte da tradição sobre Jesus foi tradição oral. Se o período entre Jesus e os evangelhos foi preenchido com material que subsequentemente faria parte dos evangelhos, esse material teve predominantemente a forma oral.

Como essa noção nos ajuda a entender o período entre Jesus e os evangelhos? Como ela nos ajuda a entender o caráter dos evangelhos? Nesse ponto, precisamos olhar mais de perto para os próprios evangelhos – e especialmente para os três primeiros evangelhos do Novo Testamento – Mateus, Marcos e Lucas. Lembramos que, via de regra, faz-se referência a eles como os evangelhos sinóticos – do grego *synopsis*, indicando que podem ser lidos juntos. A razão disso é que os evangelhos têm uma quantidade considerável de material em paralelo. Quando se coloca esses três evangelhos lado a lado, eles contam as mesmas narrativas e registram o mesmo ensinamento. A tabela a seguir ilustra isso mediante uma sequência de passagens dos três evangelhos sinóticos em que o paralelismo fica claro.

Episódio	Mateus	Marcos	Lucas
Jesus rejeitado em Nazaré	13,54-58	6,1-6a	
O envio dos Doze		6,6b-13	9,1-6
Herodes pensa que Jesus é João ressuscitado	14,1-2	6,14-16	9,7-9
A morte de João Batista	14,3-12	6,17-29	
O retorno dos Doze e a alimentação de 5.000 pessoas	14,13-21	6,30-44	9,10-17
Caminhando sobre as águas	14,22-33	6,45-52	
Curas em Genesaré	14,34-36	6,53-56	
O que torna a pessoa impura	15,1-20	7,1-23	
A mulher siro-fenícia	15,21-28	7,24-30	
Cura de muitas pessoas enfermas	15,29-31	7,31-37	
A alimentação de 4.000 pessoas	15,32-39	8,1-10	
Os fariseus pedem um sinal	16,1-4	8,11-13	
O fermento dos fariseus e Herodes	16,5-12	8,14-21	
O homem cego de Betsaida		8,22-26	
A confissão em Cesareia de Felipe e o primeiro anúncio da paixão	16,13-23	8,27-33	9,18-22
As condições do discipulado	16,24-28	8,34–9,1	9,23-27
A transfiguração	17,1-8	9,2-8	9,28-36
A vinda de Elias	17,9-13	9,9-13	
A cura do menino epiléptico	17,14-21	9,14-29	9,37-43a
O segundo anúncio da paixão	17,22-23	9,30-32	9,43b-45
O imposto do Templo	17,24-27		
A disputa sobre quem é o maior	18,1-5	9,33-37	9,46-48

Assim, fica evidente por que os três primeiros evangelhos do Novo Testamento são chamados de evangelhos sinóticos – porque apresentam em paralelo grande parte do seu conteúdo. Contudo – e este é o detalhe fascinante –, mesmo tendo, via de regra, os mesmos temas, eles os tratam de modo diferente. Esse traço levanta uma questão que durante séculos incomodou ou captou a atenção de especialistas nos evangelhos. Por que os evangelhos sinóticos são como são? Por que eles são tão *similares* e, ainda assim, tão *diferentes*? Por que os *mesmos* eventos são narrados *de modo tão diverso*? Por que os ensinamentos de Jesus são formulados e agrupados de modos tão diferentes, trazendo com frequência ou usualmente a mesma mensagem, mas apresentando-a com *palavras diferentes* e em *contextos diferentes*? Os evangelhos sinóticos obviamente estão inter-relacionados; há uma interdependência manifesta entre as tradições que eles reproduzem de várias maneiras. Qual é a melhor explicação para isso e para as diferenças entre eles?

A resposta predominante a essa questão referente à relação entre os evangelhos sinóticos tem sido determinada pelo fato de que há muitas passagens que são mais ou menos as mesmas, palavra por palavra, em dois ou em todos os três sinóticos. Essas passagens são as que mais obviamente demonstram a estreita *interdependência literária* – um evangelista copiando uma fonte escrita a que teve acesso. O consenso amplo entre os pesquisadores do Novo Testamento é, em primeiro lugar, que o Evangelho de Marcos é o mais antigo dos três evangelhos e que foi usado tanto por Mateus quanto por Lucas. E, em segundo lugar, que Mateus e Lucas também puderam recorrer a uma segunda fonte que continha principalmente o ensinamento de Jesus, convenientemente conhecida como Q (da palavra alemã *Quelle* = fonte).

No entanto, há *igual* quantidade de passagens em que o tema é mais ou menos o mesmo, mas o fraseado ou a estrutura é visivelmente *diferente*. Esse traço não recebeu tanta atenção. A tendência tem sido operar a partir de passagens idênticas ou quase idênticas visando deduzir uma interdependência literária *geral* e, em seguida, ajustar a tese da

interdependência literária de modo a acomodar a evidência restante ou pôr de lado as passagens que diferem como problemas a serem resolvidos em algum momento futuro. Em nenhum caso foi permitido que as passagens divergentes pusessem um ponto de interrogação na tese primária da interdependência literária. Essa tese estaria demasiadamente bem enraizada no fenômeno das passagens idênticas ou quase idênticas para ser questionada pelas passagens divergentes.

No entanto, comecei a achar cada vez mais insatisfatório o modo de tratar o problema sinótico. Nossa compreensão da relação entre os evangelhos sinóticos não deveria ser determinada pelas *divergências* tanto quanto pelas *similaridades* entre eles? As *diferenças* entre os evangelhos sinóticos não são tão importantes quanto as *similaridades*? Por que deveríamos basear nossas teses concernentes à inter-relação entre os sinóticos somente em *um* conjunto de traços característicos? Se não damos às diferenças uma atenção tão proeminente quanto a que damos às similaridades, não corremos o risco de não conseguir apreciar o caráter pleno ou real da tradição sobre Jesus e do modo como os evangelistas lidaram com ela? Perguntas como estas me levaram a dar mais atenção ao caráter oral da tradição mais antiga sobre Jesus e a perguntar se a hipótese da interdependência literária dá conta do recado[1].

I

Começo, então, chamando a atenção para o caráter das inter-relações entre os sinóticos e para a diversidade dessas relações.

Em primeiro lugar, **os casos de fraseado idêntico ou quase idêntico**. Dou dois exemplos da tradição tripla – sobre o custo do discipulado (Marcos 8,34-37 par.) e sobre a parábola da figueira (Marcos 13,28-32 par.); e dois do material de Lucas e Mateus que não tem paralelo em Marcos, usualmente chamado de Q – a pregação de João Batista (Mateus 3,7-10/Lucas 3,7-9) e a parábola do retorno dos maus espíritos (Mateus 12,43-

45/Lucas 11,24-26). Em cada caso destaquei e sublinhei a correspondência verbal.

(1) O custo do discipulado (Marcos 8,34-37 par.)

Mateus 16,24-26	Marcos 8,34-37	Lucas 9,23-25
24Então Jesus disse aos discípulos: "Se alguém quiser vir após mim, renuncie a si mesmo, tome a sua cruz e me siga. 25Pois quem quiser salvar a sua vida, vai perdê-la; mas quem perder a sua vida por amor de mim, há de encontrá-la. 26O que adiantará alguém ganhar o mundo inteiro, se vier a se prejudicar? Ou o que se dará em troca da própria vida?	34Jesus convocou em seguida o povo com os discípulos e lhes disse: "Se alguém quiser vir após mim, renuncie a si mesmo, tome a sua cruz e me siga. 35Pois quem quiser salvar a sua vida, vai perdê-la; mas quem perder a sua vida por amor de mim e pela causa do Evangelho, há de salvá-la. 36O que adianta alguém ganhar o mundo inteiro, se vier a se prejudicar? 37Ou o que se pode dar em troca da própria vida?	23E disse a todos: "Se alguém quiser vir após mim, renuncie a si mesmo, tome a sua cruz cada dia e me siga. 24Pois quem quiser salvar a sua vida, vai perdê-la; mas quem perder a sua vida por amor de mim, esse a salvará. 25O que adianta alguém ganhar o mundo inteiro, se vier a perder-se ou a sofrer prejuízo?

(2) A Parábola da figueira (Marcos 13,28-32 par.)

Mateus 24,32-36	Marcos 13,28-32	Lucas 21,29-33
[32]Aprendei a parábola da figueira: quando seus ramos estão tenros e as folhas brotam, sabeis que o verão está próximo. [33]Assim também quando virdes todas essas coisas, ficai sabendo que ele está próximo, às portas. [34]Eu vos asseguro: não passará esta geração até que tudo isso aconteça. [35]Passará o céu e a terra, minhas palavras não passarão. [32]Quanto a esse dia e a essa hora, ninguém sabe, nem os anjos do céu, nem o Filho, mas o Pai somente.	[28]Aprendei a parábola da figueira: quando os ramos estão tenros e as folhas brotam, sabeis que o verão está próximo. [29]Assim também quando virdes acontecer essas coisas, ficai sabendo que ele está próximo, às portas. [30]Eu vos asseguro: não passará esta geração antes que tudo isso aconteça. [31]Passará o céu e a terra, minhas palavras não passarão. [32]Quanto a esse dia e a essa hora, ninguém sabe, nem os anjos no céu, nem o Filho, mas somente o Pai.	[29]Contou-lhes então uma parábola: "Observai a figueira e as outras árvores. [30]Notando que começam a brotar, logo sabeis que o verão está próximo. [31]Assim também quando virdes acontecer estas coisas, ficai sabendo que o Reino de Deus está próximo. [32]Eu vos asseguro: não passará esta geração até antes que tudo isso aconteça. [33]Passará o céu e a terra, minhas palavras não passarão.

(3) A pregação de João Batista (Mateus 3,7-10/Lucas 3,7-9)

Mateus 3,7-10	Lucas 3,7-9
[7]Ao ver, porém, que muitos fariseus e saduceus vinham para o batismo, João lhes disse: "Raça de víboras, quem vos ensinou a fugir da ira que vem? [8]Produzi, pois, frutos de verdadeira conversão [9]e não vos façais ilusões, dizendo a vós mesmos: 'Temos Abraão por pai'. Pois eu vos digo: Deus pode fazer nascer destas pedras filhos de Abraão. [10]O machado já está posto sobre a raiz das árvores; toda árvore que não der bons frutos será cortada e lançada ao fogo."	[7]João dizia, então, às multidões que vinham para serem batizadas por ele: "Raça de víboras, quem vos ensinou a fugir da ira que vem? [8]Produzi, pois, frutos que mostrem a conversão e não andeis dizendo a vós mesmos: 'Temos Abraão por pai'. Pois eu vos digo: Deus pode fazer nascer destas pedras filhos de Abraão. [10]O machado já está posto sobre a raiz das árvores; toda árvore que não der bons frutos será cortada e lançada ao fogo."

(4) A parábola do retorno dos maus espíritos (Mateus 12,43-45/Lucas 11,24-26)

Mateus 12,43-45	Lucas 11,24-26
43 Quando um espírito impuro sai de uma pessoa, anda por lugares áridos, em busca de repouso, mas não o acha. 44 Então, ele diz: "Voltarei para minha casa, de onde saí". Quando chega, encontra a casa vazia, varrida e arrumada. 45 Vai então e traz consigo outros sete espíritos piores do que ele. Eles entram e se instalam ali. E a última situação daquela pessoa se torna pior do que a primeira. É o que acontecerá com esta geração perversa.	24 Quando um espírito impuro sai de uma pessoa, anda por lugares áridos, em busca de repouso. Não o achando, diz: "Voltarei para minha casa, de onde saí". 25 Quando chega, encontra a casa varrida e arrumada. 26 Vai então e traz outros sete espíritos piores do que ele. Eles entram e se instalam ali. E a última situação daquela pessoa se torna pior do que a primeira.

Nesses casos, podemos ver a robustez da teoria padrão das duas fontes para explicar a origem dos evangelhos sinóticos. A explicação de longe mais óbvia para tal grau de concordância entre diferentes documentos é que um copiou do outro ou ambos copiaram da mesma fonte. Não é possível argumentar, por exemplo, que Mateus e Lucas extraíram seu material não marcano de uma fonte aramaica, fazendo cada qual *sua própria* tradução para o grego. É quase impossível de visualizar que, em tal caso, eles tenham chegado a uma formulação grega mais ou menos idêntica para suas traduções independentes. A solução bem mais óbvia é que Mateus copiou Lucas ou que Lucas copiou Mateus ou que a fonte a que eles recorreram já estava em língua grega. Nesse caso, o argumento a favor de um documento Q já em língua grega se torna muito forte[2]. Igualmente clara é a tese de que Mateus e Lucas dependem de Marcos (ou alternativamente de que haja alguma outra relação de dependência literária entre um evangelista sinótico e o Evangelho escrito de outro evangelista).

Neste ponto, citei apenas quatro exemplos. Eu poderia, no entanto, ter citado muitos mais, por exemplo, da estreita concordância entre Marcos e Mateus em particular, que dificilmente poderá ser explicada senão por dependência literária[3]. B.H. Streeter, por exemplo, na apresentação clássica em língua inglesa da hipótese dos dois documentos, deu muito peso à afirmação de que 90% dos temas de Marcos reaparecem em Mateus "em uma linguagem em alto grau idêntica à de Marcos"[4]. De modo similar, a base de apoio para a hipótese Q de Mateus e Lucas decorre claramente de uma boa porção de exemplos, além dos dois citados anteriormente[5]. Assim, *a tese da interdependência literária tem uma base firme*. Da minha parte, estou bem convencido da prioridade de Marcos e não tenho problema em afirmar alguma forma da hipótese do documento Q escrito. Minha pergunta, no entanto, é se *toda* a evidência foi levada em conta e se os *outros* dados devem ser postos de lado seja quando se defende a tese da interdependência literária seja quando se considera a tese da interdependência literária como tudo que há a dizer ou a única coisa a dizer.

II

Em segundo lugar, então, chamo vossa atenção para o material sinótico em que *não* há uma estreita correspondência verbal e, **em alguns casos, dificilmente há qualquer correspondência verbal, embora o tema seja evidentemente o mesmo**. Uma vez mais cito apenas poucos exemplos: três dentre as passagens em que usualmente se infere a prioridade marcana: a mulher siro-fenícia (Marcos 7,24-30/Mateus 15,21-28), o menino epiléptico (Marcos 9,14-27 par.) e a disputa sobre quem é o maior (Marcos 9,33-37 par.); e cinco dentre as passagens usualmente identificadas como oriundas da tradição Q: os ensinamentos básicos de Jesus sobre oferecer a outra face (Mateus 5,39b-42/Lucas 6,29-30), sobre tomar o caminho estreito (Mateus 7,13-14/Lucas 13,24), sobre a divisão nas famílias (Mateus 10,34-38/Lucas 12,51-53 e 14,26-27), sobre perdoar pecados sete vezes (Mateus 18,15.21-22/Lucas 17,3-4) e a parábola das bodas/do grande banquete (Mateus 22,1-14/Lucas 14,15-24). Uma vez mais o sublinhado indica a extensão da correspondência verbal.

(5) A mulher siro-fenícia (Marcos 7,24-30 par.)

Mateus 15,21-28	Marcos 7,24-30
[21]Jesus saiu dali e retirou-se para os arredores das cidades de Tiro e Sidônia. [22]De repente, uma mulher cananeia, que vinha daquela região, começou a gritar: "Senhor, Filho de Davi! Tem piedade de mim! Minha filha está sendo terrivelmente atormentada pelo demônio". [23]Mas ele não lhe respondia nenhuma palavra. Os discípulos se aproximaram e lhe pediram: "Manda-a embora, pois ela vem gritando atrás de nós". [24]Jesus respondeu: "Não fui enviado senão para as ovelhas da casa de Israel". [25]Mas ela veio, prostrou-se diante dele e disse: "Senhor, socorro!" [26]E ele respondeu: "Não fica bem tirar o pão dos filhos e jogá-lo aos cachorrinhos". [27]Ela porém disse: "Certamente, Senhor; mas também os cachorrinhos comem das migalhas que caem da mesa de seus donos".	[24]Jesus partiu dali e foi para os arredores da cidade de Tiro. Entrou numa casa e não queria que ninguém o soubesse, mas não conseguiu ficar escondido. [25]Pois logo em seguida, uma mulher, que tinha uma filha com um espírito impuro, ouviu falar dele, entrou na casa e caiu-lhe aos pés. [26]Era uma mulher pagã de origem siro-fenícia. Ela pedia que Jesus expulsasse o demônio de sua filha. [27]Ele lhe disse: "Deixa que primeiro se fartem os filhos, porque não fica bem tirar o pão dos filhos e jogá-lo aos cachorrinhos". [28]Mas ela respondeu: "Certamente, Senhor, mas também os cachorrinhos, debaixo da mesa, comem das migalhas dos filhos".
[28]Então Jesus lhe falou: "Ó mulher, grande é a tua fé! Seja feito como desejas". E desde aquela hora sua filha ficou curada.	[29]Então Jesus lhe falou: "Em atenção ao que disseste, vai, o demônio saiu de tua filha". [30]E ela, chegando em casa, encontrou a menina deitada na cama. O demônio havia saído.

(6) O menino epiléptico (Marcos 9,14-27 par.)

Mateus 17,14-18	Marcos 9,14-27	Lucas 9,37-43
[14]Quando vieram até a multidão,	[14]Quando vieram até os outros discípulos, viram uma grande multidão em volta deles e os escribas discutindo com eles. [15]Ao ver Jesus, todo aquele povo ficou surpreso e correu para saudá-lo. [16]Jesus lhes perguntou: "O que estais discutindo com os escribas?"	[37]No dia seguinte, vinham descendo do monte, veio ao encontro de Jesus uma grande multidão.
um homem aproximou-se dele e, de joelhos, [15]suplicava: "Senhor, tem piedade de meu filho! Ele é epiléptico e tem ataques tão fortes que muitas vezes chega a cair no fogo ou na água.	[17]Alguém da multidão respondeu: "Mestre, eu trouxe para ti meu filho que tem um espírito mudo. [18]Onde quer que o espírito se apodere dele, joga-o no chão. Ele espuma, range os dentes e fica rígido.	[38]Aí um homem começou a gritar do meio da multidão: "Mestre, eu te peço, vem ver meu filho. É o único que tenho! [39]Um espírito se apodera dele e, de repente, ele solta gritos, agita-o, fazendo-o espumar, e só larga depois de o deixar todo machucado.
[16]Apresentei-o a teus discípulos, mas eles não foram capazes de curá-lo". [17]Jesus respondeu: "Ó gente incrédula e perversa! Até quando deverei ficar convosco? Até quando terei de suportar-vos? Trazei-o aqui".	Pedi a teus discípulos que o expulsassem, mas eles não conseguiram". [19]Jesus respondeu-lhes: "Ó gente incrédula , até quando estarei convosco? Até quando terei de suportar-vos? Trazei-o aqui!" [20]E eles o trouxeram. Assim que o menino avistou Jesus, o espírito sacudiu-o violentamente. Ele caiu no chão e espumava pela boca [...]	[40]Pedi a teus discípulos que o expulsassem, mas eles não foram capazes". [41]Jesus respondeu: "Ó gente incrédula e perversa! Até quando deverei ficar convosco e vos suportar? Traze-me aqui teu filho". [42]Enquanto vinha chegando, o demônio jogou o menino por terra, sacudindo-o violentamente.
[18]E Jesus esconjurou o demônio que saiu do menino, e na mesma hora ele ficou curado.	[25]Ao ver que o povo se ajuntava, Jesus esconjurou o espírito impuro e disse: "Espírito mudo e surdo, eu te ordeno: sai deste menino e não voltes a entrar nele". [26]Gritando e maltratando muito o menino, o espírito saiu. O menino ficou como morto de modo que muitos diziam: "Morreu". [27]Jesus, porém, tomando-o pela mão, ergueu-o e ele se levantou.	Mas Jesus esconjurou o espírito imundo, curou o menino e o entregou ao pai. [43]Todos ficaram pasmados diante da grandeza de Deus.

(7) A disputa sobre quem é o maior (Marcos 9,33-37 par.)

Mateus 18,1-5	Marcos 9,33-37	Lucas 9,46-48
	33Chegaram a Cafarnaum. Em casa, Jesus lhes perguntou:	
1Naquele momento, aproximaram-se de Jesus os discípulos e perguntaram: "Quem será o maior no Reino dos Céus?"	"O que era que discutíeis no caminho?" 34Eles se calaram porque no caminho tinham discutido quem seria o maior. 35Então Jesus sentou-se, chamou os Doze e lhes disse: "Se alguém quer ser o primeiro, seja o último e o servo de todos".	46Surgiu entre eles a ideia: quem deles seria o maior.
2Jesus chamou uma criança, colocou-a no meio deles 3e disse: "Eu vos garanto que se não vos converterdes e não vos tornardes como crianças, não entrareis no Reino dos Céus. 4Quem se fizer pequeno como esta criança será o maior no Reino dos Céus.	36Depois pegou uma criança, colocou-a no meio deles e, abraçando-a, disse-lhes:	47Conhecendo o que eles pensavam, Jesus tomou uma criança, colocou-a junto de si 48e lhes disse:
5E quem receber uma destas crianças em meu nome, é a mim que recebe.	37"Quem receber uma destas crianças em meu nome, é a mim que recebe; e quem me recebe, não é a mim que recebe, mas aquele que me enviou".	"Quem receber esta criança em meu nome, é a mim que recebe; e quem me recebe, recebe aquele que me enviou. O menor de todos vós, esse é o maior".

(8) Oferecer a outra face (Mateus 5,39b-42/Lucas 6,29-30)

Mateus 5,39b-42	Lucas 6,29-30
[39b] Se alguém te bater na face direita, oferece- -lhe também a outra. [40]E se alguém quiser te processar para tirar-te a túnica, deixa-lhe também o manto. [41]Se alguém te obrigar a carregar-lhe a mochila por um quilômetro, leva-a por dois. [42]Dá a quem te pede e não voltes as costas ao que deseja um empréstimo.	[29]A quem te bater numa face, oferece também a outra; e a quem tomar o teu manto, não o impeças de levar também a túnica. [30]Dá a todo que te pedir e não reclames de quem tirar o que é teu.

(9) O caminho estreito (Mateus 7,13-14/Lucas 13,24)

Mateus 7,13-14	Lucas 13,24
[13]Entrai pela porta estreita, pois larga é a porta e espaçoso o caminho que leva à perdição, e muitos são os que por ele entram. [14]Quão estreita é a porta e apertado o caminho que leva à vida, e poucos são os que o encontram.	[24]Esforçai-vos por entrar pela porta estreita, porque eu vos digo que muitos tentarão entrar e não conseguirão.

(10) Divisão nas famílias (Mateus 10,34-38/Lucas 12,51-53 e 14,26-27)

Mateus 10,34-38	Lucas 12,51-53 e 14,26-27
34Não penseis que vim trazer paz à terra. Não vim trazer a paz, e sim a espada.	12,51Pensais que vim trazer paz à terra? Digo--vos que não, e sim a separação. 52De agora em diante, numa família de cinco pessoas, estarão divididas três contra duas e duas contra três;
35Pois vim separar o filho de seu pai, a filha de sua mãe, a nora de sua sogra. 36Os inimigos da gente serão os próprios parentes.	53estarão divididos o pai contra o filho e o filho contra o pai; a mãe contra a filha e a filha contra a mãe; a sogra contra a nora e a nora contra a sogra.
37Quem ama o pai ou a mãe mais do que a mim, não é digno de mim. E quem ama o filho ou a filha mais do que a mim, não é digno de mim.	14,26Se alguém vem a mim e tem mais amor ao pai, à mãe, à mulher, aos filhos, aos irmãos, às irmãs e mesmo à própria vida do que a mim, não pode ser meu discípulo.
38E quem não toma a sua cruz e não me segue não é digno de mim.	27Quem não carrega a sua cruz e não me segue não pode ser meu discípulo.

(11) Perdoar pecados sete vezes (Mateus 18,15.21-22/Lucas 17,3-4)

Mateus 18,15.21-22	Lucas 17,3-4
[15]Se teu irmão pecar contra ti, vai e censura-o pessoalmente. Se ele te ouvir, terás ganho teu irmão. [...]	[3]Se o teu irmão pecar contra ti, repreende-o; e se ele se arrepender, perdoa-lhe.
[21]Então se aproximou Pedro e lhe perguntou: "Senhor, quantas vezes devo perdoar ao irmão que pecar contra mim? Até sete vezes?" [22]Jesus lhe respondeu: "Não te digo até sete vezes, mas setenta e sete vezes".	[4]Se pecar contra ti sete vezes num dia e sete vezes vier procurar-te, dizendo: "Estou arrependido", tu o perdoarás.

(12) A Parábola das Bodas/do Grande Banquete (Mateus 22,1-14/Lucas 14,15-24)

Mateus 22,1-14	Lucas 14,15-24
[1]Jesus tomou a palavra e falou-lhes de novo em parábolas: [2]"O Reino dos Céus é semelhante a um rei que deu uma festa para o casamento do seu filho. [3]Enviou os escravos para chamar os convidados à festa, mas eles não quiseram vir. [4]Mandou novamente os escravos, ordenando-lhes: 'Dizei aos convidados: o banquete já está pronto, os bois e animais de corte já foram abatidos; tudo está preparado, vinde para a festa'. [5]Mas, sem se incomodarem, eles se foram, um para o seu sítio,	[15]Ouvindo isso, um dos convidados disse--lhe: "Feliz aquele que comer pão no Reino de Deus". [16]Então Jesus disse: "Um homem deu um grande banquete e convidou muita gente. [17]Na hora do banquete, enviou o seu escravo para dizer aos convidados: 'Vinde! Já está tudo preparado'. [18]Todos sem exceção começaram a dar desculpas. O primeiro disse: 'Comprei um sítio e preciso ir vê-lo. Peço-te que me desculpes'. [19]Outro disse: 'Comprei cinco juntas de bois e tenho que experimentá-las. Peço que me desculpes!' [20]Outro disse: 'Acabo de me casar e, por isso, não posso ir'. [21]O escravo voltou e comunicou tudo ao seu senhor. Furioso, o dono da casa
outro para o seu negócio. [6]Outros agarraram os escravos, maltrataram--nos e os mataram. [7]O rei ficou furioso e mandou seus exércitos exterminar aqueles assassinos e tocar fogo em sua cidade. [8]Depois disse aos escravos: 'A festa está preparada, mas os convidados não eram dignos. [9]Ide, pois, às encruzilhadas dos caminhos e chamai para a festa todos os que encontrardes'. [10]Os escravos saíram pelos caminhos e reuniram todos que encontraram, maus e bons,	disse ao escravo: 'Sai depressa pelas praças e ruas da cidade e traze aqui os pobres, aleijados, cegos e coxos'. [22]O escravo lhe disse: 'Senhor, foi feito o que mandaste e ainda há lugar'. [23]O senhor falou para o escravo: 'Sai pelos caminhos e atalhos e força as pessoas a entrar, para que minha casa fique cheia. [24]Pois eu vos digo: nenhum daqueles homens que tinham sido convidados provará do meu banquete'".
e a sala da festa ficou cheia de convidados. [11]Quando o rei entrou para ver os que estavam à mesa, viu ali um homem que não vestia roupa de casamento, [12]e lhe disse: 'Amigo, como entraste aqui sem vestir roupa de casamento?' Mas ele ficou calado. [13]Então o rei disse aos que serviam: 'Amarrai-o de pés e mãos e jogai-o lá fora na escuridão; ali haverá choro e ranger de dentes'. [14]Porque muitos serão os chamados e poucos os escolhidos".	

O que é digno de nota em todos esses exemplos é *a falta de correspondência verbal* – tipicamente menos de 40% e mais para 20% ou menos em alguns casos[6]. E, apesar disso, em cada um dos casos o relato feito ou o ensinamento repassado é claramente *o mesmo*; as parábolas têm *a mesma* metáfora, estrutura e mensagem. Por que a divergência? Por que a variação? Nesse caso, é difícil argumentar a favor da interdependência literária. Se Marcos foi a única fonte dos evangelhos de Mateus e de Lucas, por que eles alteraram Marcos de uma maneira que frequentemente parece ser antes natural ou casual? Em alguns exemplos, pode-se até defender a redação mateana ou lucana de Marcos. Porém, em geral, muitas ou mesmo a maioria das variações são irrelevantes; *não há razões óbvias pelas quais Mateus ou Lucas devessem ter partido de sua fonte textual única*, presumivelmente, no caso da hipótese literária, do seu texto autoritativo único. Algo similar sucede com as correspondências não marcanas em Mateus e Lucas, o material da fonte Q. Se, por um lado, é verdade que mais de 13% das perícopes comuns a eles apresentam uma correspondência verbal de mais de 80%, por outro também é verdade que, em mais de um terço do material comum, há uma correspondência verbal de menos de 40%. Esta última evidência cobre *aproximadamente três vezes mais material* do que a primeira e, no entanto, é omitida e, em grande medida, ignorada quando a tese da interdependência literária é desenvolvida na forma da teoria das duas fontes. Porém, por que Mateus ou Lucas fariam tais alterações arbitrárias na sua fonte Q se, antes de mais nada, eram tão dependentes do hipotético documento Q no que se refere à tradição textual? Se a estreita interdependência verbal de muitas passagens paralelas dos sinóticos conta como forte evidência a favor da interdependência literária, as ainda mais extensas *dis*cordâncias entre textos sinóticos paralelos não deveriam ser computadas *contra* a tese ou hipótese da interdependência literária?

Repito que sou muito receptivo à possibilidade de um evangelista posterior ter redigido sua fonte – por exemplo, acompanhando a maioria, eu

consideraria mais provável que Mateus tenha modificado Marcos em cada um dos dois casos seguintes do que o oposto[7].

Mateus 13,58	Marcos 6,5-6
E não fez ali muitos milagres por causa da incredulidade deles.	E não pôde fazer ali nenhum milagre. Curou apenas alguns doentes, impondo-lhes as mãos. E ficou admirado com a falta de fé deles.

Mateus 19,16-17	Marcos 10,17-18
Nisso alguém se aproximou e lhe perguntou: "Mestre, que devo fazer de bom para ter a vida eterna?" Ele lhe respondeu: "Por que me perguntas pelo bom? Um só é o bom".	Alguém veio correndo, ajoelhou-se diante dele e perguntou: "Bom Mestre, o que devo fazer para ganhar a vida eterna? Jesus respondeu-lhe: "Por que me chamas de bom? Ninguém é bom a não ser Deus!"

Nesses casos, no entanto, é evidente que Mateus estava cuidando para permanecer o mais próximo possível da sua fonte (Marcos), mesmo alterando significativamente o sentido. Esses exemplos ilustram o *respeito de* Mateus *por sua fonte textual e a relutância de afastar-se dela* mais do que o estritamente necessário para impedir que seus ouvintes tirassem a conclusão errada do original marcano. Porém, o que encontramos na maioria dos casos de tradição sinótica divergente é variação *irrelevante*. Se a redação for a única explicação plausível ou reconhecível, então devemos inferir uma *casualidade e arbitrariedade* na redação que só pode implicar *falta* de respeito pelo original autoritativo.

Foi essa reflexão que me levou a buscar outras explicações ou explicações complementares. Se o grau de similaridade e diferença pode ser explicado apenas em parte pela tese da interdependência literária, não deveríamos buscar uma explicação alternativa ou complementar para a outra parte dos mesmos dados da inter-relação sinótica?

III

Como indicado no início deste capítulo, uma área óbvia para buscar uma explicação alternativa ou complementar reside **no *caráter oral* da tradição mais antiga sobre Jesus**. Foi reconhecido em princípio por uma boa quantidade de especialistas nos evangelhos que deve ter havido um período anterior à redação dos evangelhos (ou de suas fontes escritas) em que a tradição sobre Jesus, ou pelo menos a maior parte dela, teria circulado e sido usada na *forma oral.* Infelizmente, quando foi empreendida a principal investigação e debate sobre as fontes dos evangelhos, houve pouca apreciação do caráter da transmissão oral. Streeter, por exemplo, advertiu contra estudar o problema sinótico "meramente como problema de crítica literária". Do mesmo modo, ele reconheceu plenamente a necessidade de olhar para além das duas fontes Marcos e Q para explicar a composição dos evangelhos sinóticos. Ironicamente, no entanto, ele é particularmente lembrado por ter promovido "uma hipótese de quatro *documentos*"[8]. O período oral de transmissão não foi realmente examinado nem dado

qualquer reconhecimento real à possibilidade de que a tradição e transmissão orais podem ter características diferentes dos modelos literários que foram assumidos no enfoque dado à interdependência literária.

Um desenvolvimento mais promissor foi o surgimento da *Formgeschichte* ou crítica da forma, como tentativa de chegar a um ponto anterior aos evangelhos escritos, às formas orais da tradição que os evangelistas converteram em forma escrita. Para Rudolf Bultmann, o propósito da crítica da forma foi, de fato, "estudar a história da tradição oral por trás dos evangelhos"[9]. Daí seu enfoque na identificação das formas nas quais os evangelistas puderam se inspirar – apotegmas, ditos do Senhor, narrativas de milagres etc.[10] No entanto, a tentativa feita por Bultmann de lançar luz sobre o período oral da tradição sobre Jesus padeceu de duas debilidades importantes.

Em primeiro lugar, ele supôs que certas "*leis de estilo*" determinaram a transmissão das formas. Essas leis, aparentemente extraídas de alguma familiaridade com estudos do folclore de outras regiões[11], incluíam as suposições adicionais de uma forma "*pura*" original, de uma progressão natural no curso da transmissão que vai da pureza e simplicidade à maior complexidade, e de um desenvolvimento na tradição determinado mais pela forma do que pelo conteúdo. Porém, as assim chamadas leis não foram extraídas do que era conhecido como folclore naquele tempo[12] nem foram validadas pelo caráter da tradição presente nos próprios evangelhos[13].

Em segundo lugar, mais significativa foi a suposição de Bultmann de um modelo *literário* para explicar o processo de transmissão. Onde isso se tornou mais evidente foi em sua conceituação de toda a tradição sobre Jesus como "composta de uma série de camadas"[14]. O que se imaginou foi um processo em que uma camada é sobreposta à outra ou construída sobre a outra. Bultmann fez esse jogo com ele porque, entre outras coisas, ele estava seguro de poder descascar as camadas posteriores (helenistas) para deixar expostas as camadas mais antigas (palestinas)[15]. A imagem mesma, no entanto, é tirada do processo *literário de edição*, no qual cada edição (camada) sucessiva é uma versão editada (para Bultmann, uma versão

elaborada e expandida) da edição (camada) anterior. Porém, tal conceituação é realmente apropriada ao processo de recontagem oral do material tradicional? Bultmann nunca abordou de fato a questão, a despeito de sua relevância óbvia. Ele simplesmente assumiu que a transmissão da tradição oral não tinha um caráter diferente da transmissão da tradição já posta por escrito.

Desde o tempo de Bultmann, prestou-se muito mais atenção no caráter da tradição oral e de sua transmissão. Menciono o que considero como o mais esclarecedor para nós: em primeiro lugar, a investigação sobre o antigo período oral, pré-literário, na cultura grega e o reconhecimento de que Homero foi recitado oralmente por um longo período antes de ser registrado por escrito e que o texto escrito indica o caráter das recitações orais[16]; em segundo lugar, a investigação de Birger Gerhardsson sobre os procedimentos orais visando preservar e transmitir a tradição rabínica no contexto mais imediato possível da antiga tradição sobre Jesus[17]; em terceiro lugar, uma pesquisa muito proveitosa e esclarecedora sobre as comunidades orais na África[18]; e, em quarto lugar, os relatos impressionistas e anedóticos de Kenneth Bailey de seus trinta anos de experiência com comunidades orais em povoados do Egito e do Líbano[19]. Mesmo que os dois últimos pareçam distantes da Palestina do século I, deveria ser observado como provável que essa vida de povoado, tanto na África quanto no Oriente Médio, foi em grande medida conservadora e imutável nos moldes em que as comunidades operaram como sociedades orais.

O traço mais notável que emerge, e emerge consistentemente, desses diferentes exemplos e a combinação característica de *rigidez* e *flexibilidade*, de *estabilidade* e *diversidade*, *do mesmo e, contudo, diferente*. Na tradição oral, há caracteristicamente um *conto* a ser contado, mas contado mediante o uso de palavras diferentes para ressaltar aspectos diferentes em diferentes modos de contar. Na tradição oral há caracteristicamente um *ensinamento* a ser guardado, mas ele é formulado de várias maneiras, dependendo das ênfases que os diferentes mestres desejam expor[20]. Tradição oral é memória

oral; sua função primordial é preservar e relembrar o que de importante provém do passado. A tradição, mais ou menos por definição, corporifica a preocupação com a continuidade em relação ao passado, um passado que serve de base, mas que também é avivado de tal forma que possa iluminar presente e futuro. Nas palavras de Eric Havelock: "Variabilidade e estabilidade, conservadorismo e criatividade, evanescência e imprevisibilidade, tudo isso marca o padrão da transmissão oral" – o "princípio oral da 'variação dentro do mesmo'"[21]. Ou como Alan Dundes formula o mesmo ponto: "'existência múltipla' e 'variação' [são] as características mais destacadas do folclore"[22].

O que me deixou animado quando tomei ciência desse traço característico da transmissão oral foi que *ele falou diretamente para o caráter da tradição sinótica*. Porque o caráter da tradição sinótica, o caráter que tinha me intrigado desde o início, é muito bem captado na expressão "o mesmo e, contudo, diferente" – o mesmo relato é contado, mas a introdução e a conclusão são diferentes, o fraseado é diferente; o mesmo ensinamento, mas dito com palavras diferentes e agrupado de maneira diferente. Foi a esse material sinótico, ilustrado anteriormente, que se poderia agora dar sentido nos termos da tradição oral. *Aquele material era tradição oral*, sua diversidade cristalizada nas versões divergentes dos evangelhos sinóticos. O modelo da interdependência literária pôde explicar bem as passagens dos sinóticos em que havia estreita correspondência verbal. Porém, o modelo literário fez pouco sentido em relação a passagens em que há uma correspondência verbal de menos de 40%, às vezes muito menos, ao passo que o modelo da *tradição oral* pareceu servir com precisão. A conclusão óbvia a ser tirada é que *seções extensas da tradição sinótica constituem a tradição oral variável registrada por escrito.*

IV

Dois pontos importantes emergem dessa tentativa de revalorizar a tradição oral sobre Jesus, com vários corolários igualmente importantes. Creio que eles são importantes para nossa compreensão da tradição mais

antiga sobre Jesus, de seu caráter oral, do uso que se fez dela, para compreendermos sua circulação antiga e sua transcrição no devido tempo.

O primeiro ponto principal sublinha a diferença entre o modelo da interdependência literária e o da interdependência oral. O modelo da tradição oral subverte a ideia de uma versão "*original*". Com as mentes sintonizadas no paradigma literário, visualizamos uma forma original, a primeira edição, a partir da qual todas as edições subsequentes podem, ao menos em princípio, ser reconhecidas por meio da crítica da forma e da redação. Visualizamos a história da tradição como um *tell* arqueológico, no qual podemos em princípio cavar através dos estratos literários depositados e trazer a lume o estrato original, a "forma pura" da conceituação bultmanniana da *Formgeschichte*. Porém, na *tradição oral* cada *performance* não está relacionada dessa maneira com suas predecessoras ou sucessoras. Na tradição oral, como observou especialmente Albert Lord, *cada performance* é propriamente um "original"[23].

O ponto que se aplica à tradição sobre Jesus *não* é que tenha havido um impulso originador que fez surgir a tradição. Pelo contrário, em muitos casos podemos ter plena certeza de que houve coisas que Jesus disse e fez que causaram um *impacto*, e um impacto *duradouro* sobre seus discípulos[24]. Porém, a *tradição* do evento não é propriamente o *evento mesmo*. E a *tradição* do dito não é o próprio *dito*. A tradição é, na melhor das hipóteses, a *testemunha* do evento, e como presumivelmente estavam presentes várias testemunhas, pode muito bem ter havido várias tradições ou versões da tradição *desde o começo*. Podemos falar de um *evento* originador; mas, com certeza, deveríamos hesitar antes de falar em uma *tradição* original do evento. O mesmo vale inclusive para um dito de Jesus. A tradição do dito atesta o impacto causado pelo dito sobre uma ou mais pessoas que compuseram a audiência original. Porém, ele pode ter sido ouvido de modo levemente diferente por outras pessoas dessa mesma audiência e assim contado e recontado em diferentes versões *desde o início*. Além disso, se, como ressalta Werner Kelber, o próprio Jesus usou suas parábolas e seus aforismos mais impactantes em mais de uma ocasião, o ideal de um original

único, uma versão autêntica singular, fica reduzido, de novo, à ficção de uma mentalidade de molde literário[25]. E quem pode duvidar de que Jesus de fato ensinou a mesma mensagem de diferentes modos e com distintas palavras em muitas ocasiões – que bom mestre ensina apenas uma vez o que julga ser importante? Mas, então, qual das várias versões do mesmo ensinamento foi a versão "original"?

Diversos corolários imediatamente decorrem desse primeiro ponto. Em primeiro lugar, que deveríamos considerar a diversidade dentro da tradição sinótica de modo bem mais positivo do que frequentemente aconteceu no passado. As *diferenças* entre os evangelhos sinóticos no que se refere a perícopes e coletâneas de ensinamento em particular *não são um problema*. As diferenças não são indícios de "equívocos" ou "erros" ou "contradições". Elas indicam simplesmente *os diferentes modos como Jesus foi recordado e o fato de que a tradição sobre Jesus foi tratada e apresentada em diferentes contextos.*

Um segundo corolário é que não deveríamos pensar que *apenas uma* das versões divergentes é a original e a que tem a autenticidade primordial. Não deveríamos pensar que as versões alternativas são menos autênticas ou que são corruptelas do "original" (devido a razões teológicas tortuosas). Deveríamos, antes, considerar todas elas como "autênticas", na medida em que as ações originais e o ensinamento original de Jesus continuaram a exercer seu poder sobre os discípulos que o sucederam.

Em terceiro lugar, disso se segue também que a tradição dos ensinamentos e atos de Jesus não era considerada fixa e cristalizada. Ela não era como uma relíquia sagrada exibida impecável para ser venerada por seguidores devotos – "Ah! Foi isso que Jesus disse em 10 de agosto do ano de 28; devemos reverenciar e preservar isso exatamente como ele o entregou". Pelo contrário, tratou-se de *tradição viva*, tradição que eles celebraram, tradição pela qual eles viveram e à luz da qual eles prestavam culto. Creio que isso já é evidente na maneira como a tradição sobre Jesus foi absorvida pelo ensinamento ético de Paulo e Tiago, de modo a tornar-se parte integrante de sua própria parênese sem o sentido de que aquelas exortações

em particular só seriam autoritativas se fossem explicitamente atribuídas a Jesus[26].

Em quarto lugar, tudo isso nos proporciona uma perspectiva renovada da concepção dos evangelistas editando a tradição precedente. Porque, diante disso, o ato de editar foi apenas um exemplo estendido da variedade inerente a todo o processo de circulação, uso e transmissão da tradição sobre Jesus[27]. Se apóstolos e mestres não tiveram escrúpulos em repetir as narrativas sobre Jesus e o ensinamento de Jesus com suas próprias palavras, é evidente que tampouco tiveram escrúpulos em interpretar algum ensinamento de Jesus visando ressaltar sua relevância de maneira mais forçosa para a sua própria situação, nem tiveram escrúpulos em tirar alguma conclusão do relato que faziam de um dos milagres de Jesus que, por sua vez, mostrou sua relevância para seus próprios ouvintes. O impacto da missão de Jesus, portanto, continuou a exercer influência direta sobre as igrejas cristãs embrionárias da primeira geração.

O segundo ponto principal que emerge diz respeito em particular à *transição* da *tradição oral* sobre Jesus para a tradição *escrita* sobre Jesus. Lamentavelmente Werner Kelber, que fez tanto para tornar evidente para nós a importância de compreender o caráter oral da tradição mais antiga sobre Jesus, tomou um rumo muito equivocado. Ele argumenta, com efeito, que a própria tradição oral foi a única tradição autêntica e que a transposição da tradição oral em tradição escrita foi uma espécie de "queda" da graça, a morte da palavra (oral) viva[28]. Porém, mesmo que o reconhecimento do caráter da tradição oral nos liberte de uma mentalidade controlada com demasiada rigidez por nossa herança literária, seria um erro encarar a escribalização [*scribalisation*] da tradição oral sobre Jesus como um processo que mudou totalmente seu caráter. Retornarei a esse tema no terceiro capítulo, mas penso que três pontos já podem ser adiantados aqui.

Em primeiro lugar, não tenho dúvida de que pelo menos algo da tradição sobre Jesus foi transcrito em um estágio inicial. Não é porque o material escrito seja visto como mais confiável do que o oral. Tal visão seria, de novo, expressão da mentalidade literária; nós mesmos passamos a confiar

tanto em registros escritos que nossa capacidade de absorver rapidamente em nossa memória e reter até mesmo uma informação de vital importância para nós é muito menos eficiente do que em sociedades orais. Em contraste, antes de surgir a confiabilidade da imprensa, textos escritos geralmente eram tidos como *menos* confiáveis do que aquilo que a memória retinha por si mesma. Escrever havia se tornado um fator quando havia alguma distância envolvida; do mesmo modo, cartas podiam servir como substitutas para a presença pessoal. Esse tipo de escrita, no entanto, evidentemente não enrijeceu ou aprisionou a tradição sobre Jesus. Aqui novamente deveríamos aprender da tradição sinótica. A diversidade dos evangelhos sinóticos mostra ademais que os evangelistas não consideraram essencial transmitir formas fixas e enrijecidas por meio da escrita. Mesmo que Mateus e Lucas evidentemente conhecessem e usassem pelo menos uma fonte escrita (Marcos), eles não se limitaram a copiar o que Marcos tinha escrito, mas deram sua própria versão inclusive das tradições que Marcos transmitiu. Em outras palavras, *a flexibilidade do período da transmissão oral foi transposta para as formas escritas da tradição.*

Uma das maiores falhas das tentativas de resolver o problema sinótico em termos exclusivamente literários foi a inferência (que não costumava ser formulada conscientemente) de que, quando Mateus ou Lucas receberam sua cópia do Evangelho de Marcos, teria sido a primeira vez que cada um deles se deparou com as narrativas e o ensinamento contidos em Marcos. Porém, tal cenário dificilmente é crível. É provável que muita coisa ou a maior parte da tradição sobre Jesus escrita por Marcos já estava circulando amplamente e era bem conhecida nas comunidades cristãs da Síria e para além dela. Em muitos casos, nos quais Mateus e Marcos divergem sobre a mesma tradição, a explicação mais óbvia é que Mateus conhecia uma versão (oral) dessa tradição que era diferente da versão marcana e que, nesses casos, Mateus preferiu transcrever a outra versão, que ele talvez conhecesse melhor. Em outras palavras, o que provavelmente vemos nesses dados é evidência da tradição sobre Jesus tanto oral quanto escrita circulando ao mesmo tempo e entre as mesmas igrejas. No início, o escrito era

essencialmente transcrição de uma versão do oral ou era, ele próprio, uma apresentação por escrito da tradição sobre Jesus com as mesmas características (o mesmo e, contudo, diferente) das apresentações tipicamente orais.

Em segundo lugar, tudo isso quer dizer que a compreensão a respeito de Q deve ser revista. O material não marcano comum a Mateus e Lucas não deveria simplesmente ser reunido em um só grupo com base na suposição de que todo ele provém de um único documento. Como já observei, com certeza há evidência de que alguma coisa do material de Q foi registrada por escrito. Porém, para além disso, a evidência não consegue sustentar a hipótese do documento escrito único. Para além das passagens de fraseado quase idêntico, a diversidade é tanta que outra explicação torna-se bem mais provável, a saber, que essa diversidade exemplifica a série variada ou as séries variadas da tradição oral, como foram usadas pelos apóstolos e mestres nas várias assembleias cristãs, as variadas séries representativas dos repertórios típicos que muitos mestres cristãos extraíam do acervo comunitário da tradição pelo qual eles eram especialmente responsáveis. O fato de que a hipótese Q achar necessário visualizar diferentes versões ou diferentes edições de Q apenas sublinha o caráter míope da mentalidade literária nesse ponto. Está claro que Mateus e Lucas tinham acesso a muito mais material do que o contido em Marcos. É altamente provável que alguma coisa dele já estivesse por escrito. Mas é igualmente provável que eles também conhecessem a tradição sobre Jesus como tradição oral viva, com o tipo de diversidade que ainda encontramos na tradição sinótica. A tentativa de recuperar o documento Q é admirável em muitos aspectos[29]. Ela, porém, impediu-nos de reconhecer que, na segunda metade do século I, a tradição sobre Jesus ainda era bem conhecida no modo oral. E, ao assumir a fixidez das fontes escritas, a tentativa de recuperar um Q escrito perdeu de vista o caráter vivo da tradição sobre Jesus.

Em terceiro lugar, não deveríamos cometer o erro de pensar que houve uma única transição do oral para o escrito, como se o registro por escrito da tradição sobre Jesus tivesse dado cabo da tradição oral ou terminado com o

caráter flexível da tradição sobre Jesus. Pelo contrário, a partir dos ecos e usos feitos da tradição sobre Jesus, por exemplo, por Tiago, 1 Pedro e os Pais Apostólicos, é evidente que eles conheciam versões da tradição sobre Jesus a que aludiram que eram diferentes das versões usadas pelos evangelhos[30]. Usar tais ecos e alusões da tradição sobre Jesus apenas como evidência nos debates sobre se existiu um documento Q ou se os evangelistas canônicos já eram conhecidos, uma vez mais, significa perder de vista como era amplo o conhecimento que se tinha da tradição sobre Jesus em forma oral e do seu grau de variabilidade. Em outras palavras, as formas orais da tradição sobre Jesus continuaram a existir ao lado das versões escritas durante o século II. E aqui novamente, como Richard Bauckham demonstrou com respeito a Tiago, o modo como recorreram à tradição sobre Jesus de novo evidencia a flexibilidade da tradição, na medida em que a adaptaram às necessidades com que estavam lidando[31].

Além do mais, críticos de texto como David Parker e Eldon Epp destacaram por algum tempo que a transição para as formas escritas não acabou com a flexibilidade da tradição[32]. Porque, exatamente como vimos que é inadequado pensar em termos de uma única versão original de itens da tradição sobre Jesus, esses críticos textuais se afastaram de assumir um texto original singular, o único autêntico, sendo todas as variações o resultado de corrompimento do texto, erro de escrita e equívoco. Pelo contrário, o que temos na tradição textual é a evidência de diferentes versões desses textos, as diferentes versões que foram os escritos do NT para diferentes igrejas, muitas vezes refletindo as preocupações e necessidades diferenciadas de suas comunidades diferenciadas. Em outras palavras, a própria tradição textual atesta a contínua flexibilidade (nesse caso) da tradição sobre Jesus.

Façamos, pois, um resumo. Como deveríamos visualizar o período entre Jesus e os evangelhos? Seguramente não como um grande espaço vazio, tendo Jesus num extremo e no outro as narrativas sobre Jesus e o ensinamento atribuído a Jesus sendo subitamente criados mais ou menos do

nada por alguma razão. Se Jesus provou que foi um vulto influente, como assumo, o espaço foi preenchido por pessoas influenciadas por ele. Se Jesus disse coisas memoráveis e controversas, então seguramente a memória desses ditos preencheu uma parte desse espaço. Se Jesus fez coisas notáveis e controversas, a memória desses eventos sem dúvida também preencheu parte do espaço. Essas memórias de Jesus estiveram em forma de tradição oral. Essas memórias foram compartilhadas, circularam, foram interpretadas, foram elaboradas, mas inicialmente quase inteiramente em formas orais. Os primeiros discípulos, apóstolos e mestres formularam narrativas sobre Jesus nas reuniões dos primeiros crentes em Jesus. Eles introduziram as narrativas e tiraram conclusões das narrativas com relevância para suas próprias situações. Eles relembraram e repetiram seus ensinamentos, agrupando-os em diferentes combinações, extraindo diferentes lições para diferentes circunstâncias, para proveito dos seguidores cujo único acesso a essa tradição era através desses responsáveis por manter e preservar a tradição oral. Não era algo similar ao aprendizado ou à memorização rotineira de textos sagrados. Pelo contrário, tratava-se de tradição viva, narrativas que tornavam significativa a história de suas próprias vidas, ensinamentos pelos quais eles viviam suas próprias vidas. Em outras partes do Novo Testamento, faz-se pouco ou nenhum esforço de lembrá-la como tradição sobre Jesus como tal. Nas cartas de Paulo e de Tiago, por exemplo, ela foi, muito antes, absorvida pela força vital dos seus próprios ensinamentos éticos.

Por que considero tão atrativo esse quadro da lacuna entre Jesus e os evangelhos? Pela simples razão de que ele explica muito bem o caráter e o conteúdo dos próprios evangelhos sinóticos. Eles mostram como Jesus foi recordado durante aquele período situado entre Jesus e os evangelhos – o mesmo e, contudo, diferente. Eles mostram por que Jesus foi recordado durante aquele período. Eles exemplificam os modos pelos quais as memórias de Jesus, suas ações e seus ensinamentos foram formulados, usados e repassados. Eles mostram que o impacto de Jesus não foi dissipado ou encoberto por crenças e dogmas subsequentes sobre Jesus. Eles mostram

como o Jesus que causou impacto durante sua missão continuou a causar impacto sobre aqueles que jamais o viram em carne e osso, e fez isso por meio da tradição que encarnou tão claramente o caráter de sua missão.

---

[1]. No que segue, recorro ao meu livro *Christianity in the Making* – V. 1: *Jesus Remembered.* Grand Rapids: Eerdmans, 2003, esp. # (= número) 8. Cf. tb. *A New Perspective on Jesus*: What the Quest of the Historical Jesus Missed. Grand Rapids: Baker Academic, 2005, p. 79-115.

[2]. Cf. esp. KLOPPENBORG VERBIN, J. *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel.* Mineápolis: Fortress, 2000.

[3]. Marcos 1,16-20/Mateus 4,18-22; Marcos 2,18-22/Mateus 9,14-17/Lucas 5,33-39; Marcos 8,1-10/Mateus 15,32-39; Marcos 8,31–9,1/Mateus 16,21-28/Lucas 9,22-27; Marcos 10,13-16/Mateus 19,13-15/Lucas 18,15-17; Marcos 10,32-34/Mateus 20,17-19/Lucas 18,31-34; Marcos 11,27-33/Mateus 21,23-27/Lucas 20,1-8; Marcos 13,3-32/Mateus 24,3-36/Lucas 21,7-33. Um grau similar de interdependência literária, mas que possivelmente com uma parcela significativa de edição mateana é evidente em Marcos 2,23–3,6/Mateus 12,1-14; Marcos 6,45-52/Mateus 14,22-33; e Marcos 8,27-30/Mateus 16,13-20.

[4]. STREETER, B.H. *The Four Gospels:* A Study of Origins. Londres: Macmillan, 1924, p. 151, 159.

[5]. Mateus 3,7-10.12/Lucas 3,7-9.17; Mateus 6,24/Lucas 16,13; Mateus 6,25-33/Lucas 12,22-31; Mateus 7,1-5/Lucas 6,37-42; Mateus 7,7-11/Lucas 11,9-13; Mateus 8,19-22/Lucas 9,57b-60a; Mateus 11,2-11.16-19/Lucas 7,18-19.22-28.31-35; Mateus 11,21-27/Lucas 10,12-15.21-22; Mateus 12,39-45/Lucas 11,29-32.24-26; Mateus 13,33/Lucas 13,20-21; Mateus 24,45-51/Lucas 12,42-46.

[6]. Cf. tb. o sumário de MORGENTHALER, R. *Statistische Synopse*. Zurique/Stuttgart: Gotthelf, 1971. In: KLOPPENBORG VERBIN. *Excavating Q*, p. 63.

[7]. Cf. os dados completos coligidos em HAWKINS, J.C. *Horae Synopticae:* Contributions to the Study of the Synoptic Problem. 2. ed. Oxford: Clarendon, 1898, 1909, p. 117-125.

[8]. STREETER. *The Four Gospels*, cap. 9 (citações da p. 229).

[9]. BULTMANN, R. (com KUNDSIN, K). *Form Criticism.* ET Nova York: Harper Torchbook, 1962, p. 1.

[10]. BULTMANN, R. *The History of the Synoptic Tradition.* ET Oxford: Blackwell, 1921, 1963.

[11]. BULTMANN. *History*, p. 6-7.

[12]. SCHRÖTER, J. *Erinnerung an Jesu Worte:* Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1997 (WMANT, 76): "A 'forma pura' representa uma mistura de categorias linguísticas e da história da linguagem, que deve ser atribuída a uma concepção ultrapassada do desenvolvimento da linguagem" (p. 59; tb. p. 141-142). Cf. tb. STRECKER, G. "Schriftlichkeit oder Mündlichkeit der synoptischen Tradition?" In: SEGBROECK, F. et al. (eds.). *The Four Gospels 1992* – Festschrift Frans Neirynck. Lovaina: Leuven University Press, 1992, p. 159-172; aqui p. 161-162, com mais bibliografia na n. 6.

[13]. Cf. esp. SANDERS, E.P. *The Tendencies of the Synoptic Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press, 1969 (SNTSMS, 9): "Não existem leis rigorosas do desenvolvimento da tradição sinótica. Em tudo, o que conta é a tradição desenvolvida em direções opostas. Ela se tornou mais longa e mais breve, mais e menos detalhada, e mais e menos semítica..." (p. 272). E ainda KELBER, W.H. *The Oral and the Written Gospel.* Filadélfia: Fortress, 1983, p. 2-8.

[14]. BULTMANN, R. *Jesus and the Word.* ET Nova York: Scribner, 1926, 1935, p. 12-13.

[15]. Op. cit., p. 12-13.

[16]. HAVELOCK, E.A. *Preface to Plato.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963. • LORD, A.B. *The Singer of Tales.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.

[17]. GERHARDSSON, B. *Memory and Manuscript:* Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity. Lund: Gleerup, 1961, 1998.

[18]. Refiro-me esp. a VANSINA, J. *Oral Tradition as History.* Madison: University of Wisconsin Press, 1985, que é uma revisão de sua obra anterior *Oral Tradition:* A Study in Historical Methodology. Londres: Routledge e Kegan Paul, 1965. • FINNEGAN, R. *Oral Literature in Africa.* Oxford: Clarendon, 1970. • OKPEWHO, I. *African Oral Literature; Backgrounds, Character, and Continuity*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

[19]. BAILEY, K.E. "Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels". *Asia Journal of Theology*, v. 5, p. 34-54, 1991. Cf. tb. "Middle Eastern Oral Tradition and the Synoptic Gospels". *ExpTim*, v. 106, p. 361-367, 1995.

[20]. Gerhardsson traz o mesmo argumento com referência à tradição rabínica, não tão claramente em sua obra inicial, mas, com certeza, posteriormente – o texto mais recente é *The Reliability of the Gospel Tradition* (Peabody, MA: Hendrickson, 2001), que inclui dois estudos mais antigos. Lamento não ter reconhecido isso suficientemente em *Jesus Remembered*, p. 197-198.

[21]. KELBER, *Oral*, p. 33, 54, citando HAVELOCK. *Preface to Plato*, p. 92, 147, 184, passim.

[22]. DUNDES, A. *Holy Writ as Oral Lit: The Bible as Folklore.* Lanham, MD: Rowman e Littlefield, 1999, p. 18-19.

[23]. “Em certo sentido, cada *performance* é ‘um’ original, se não ‘o’ original. A verdade é que nossa concepção de ‘o original’, de ‘a canção’, simplesmente não faz sentido na tradição oral” (LORD. *The Singer of Tales*, p. 100-101). FINNEGAN, R. *Oral Poetry:* Its Nature, Significance, and Social Context. Cambridge: Cambridge University Press, 1977 também cita Lord – “Não existe texto correto, não existe a ideia de que uma versão é mais ‘autêntica’ do que outra: cada *performance* é criação única e original com sua própria validade” (p. 65) – e dá a Lord o crédito de ter sido quem mais convincentemente pôs em evidência esse ponto (p. 79).

[24]. No cap. 1, apresentei isso como um dos meus pressupostos e, em *Jesus Remembered*, enfatizo a importância de reconhecer que a missão de Jesus deve ter causado um considerável impacto sobre seus discípulos.

[25]. “Cada *performance* oral é uma criação irredutivelmente única”; se Jesus disse algo mais de uma vez, não existe “original” (KELBER. *Oral*, p. 29; cf. tb. p. 59 e 62).

[26]. Usei esse ponto como argumento com relação a Paulo em várias ocasiões – esp. em *The Theology of Paulo the Apostle*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998, p. 649-658.

[27]. Cito alguns exemplos mais adiante no cap. 3.

[28]. KELBER. *Oral*, cap. 5.

[29]. Cf. esp. ROBINSON, J.M.; HOFFMANN, P. & KLOPPENBORG, S. *The Critical Edition of Q: Synopsis.* Leuven: Peeters, 2000.

[30]. KÖSTER, H. *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern.* Berlim: Akademie, 1957.

[31]. BAUCKHAM, R. *James:* Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage. Londres/Nova York: Routledge, 1999.

[32]. PARKER, D.C. *The Living Text of the Gospels.* Cambridge: Cambridge University Press, 1997. • EPP, E.J. “The Multivalence ot the Term ‘Original Text’ in New Testament Textual Criticism”. *HTR*, v. 92, p. 245-281, 1999.

3

O nascimento de um novo gênero

Marcos e os evangelhos sinóticos

Um dos principais desenvolvimentos nos primeiros quarenta e tantos anos de cristianismo foi a transição da tradição oral sobre Jesus para o evangelho escrito. Para a história do cristianismo, a importância desse desenvolvimento dificilmente poderá ser exagerada. Estamos falando do estabelecimento de um novo gênero no âmbito da literatura antiga, o "*Evangelho*", ou, mais precisamente, o Evangelho cristão. Ainda mais importante foi que esse novo gênero definiu e distinguiu tanto quanto caracterizou o novo movimento dentro do judaísmo do Segundo Templo como nenhum outro desenvolvimento o fez.

O evangelho antes do Evangelho

O substantivo "evangelho, boa-nova" (*euangélion*) é um dos vários termos que o cristianismo deve a Paulo; sessenta das setenta e seis ocorrências do termo no Novo Testamento aparecem no *corpus* paulino. Um grupo considerável de estudiosos neotestamentários acredita que Paulo tomou o termo "evangelho" emprestado de seu uso político em relação a César. E com certeza é verdade que a palavra *euangélion* (usualmente no plural) era usada para dar as boa-novas das conquistas levadas a termo por César Augusto. Assim, pode-se argumentar com alguma plausibilidade que Paulo deliberadamente descreveu sua mensagem como "evangelho" (*euangélion*), de modo a contrapor sua boa-nova de Cristo às boas-novas de

César a respeito do Império Romano. A paz trazida por Cristo (Romanos 5,1) era um "evangelho" mais profundo do que *Pax Romana*. No entanto, é fato que a palavra *euangélion* tinha um uso mais amplo do que simplesmente para referir-se às boas-novas de César[1]; assim, um desafio direto ao poder político e à autoridade de César não era algo imediatamente óbvio no uso de Paulo.

Em termos mais concretos, a influência decisiva na escolha de Paulo por *euangélion* para denotar sua mensagem provavelmente veio de outra parte. Refiro-me à influência direta e forte da linguagem de Isaías, evidente em muitos pontos da tradição cristã mais antiga – e especialmente em Paulo[2]. Assim, considero bem mais provável que, para falar de trazer boas-novas, particularmente as referentes aos feitos salvadores de Deus, Paulo tenha sido influenciado pelo uso de *bsr* na Bíblia Hebraica[3] e especialmente em Isaías[4]. Duas dessas passagens de Isaías exerceram evidente influência sobre a reflexão teológica judaica no judaísmo do Segundo Templo anterior a Jesus e Paulo. O *Salmo de Salomão* 11,1 claramente repercute Isaías 52,7:

> Isaías 52,7: "Como são bem-vindos sobre os montes os passos do mensageiro da boa-nova, que anuncia (*euangelizoménou*) paz, que traz uma mensagem de bem (*euangelizómenos agathá*), que proclama salvação, que diz a Sião: 'Teu Deus é rei!'"
>
> *Salmo de Salomão* 11,1: "Soai em Sião o sinal de trombeta do santuário; anunciai em Jerusalém a voz daquele que traz boas-novas (*euangelizoménou*)".

E 11QMelch[*] 2,15-24 cita explicitamente Isaías 52,7, aplicando a passagem à situação da própria seita. Dentre as várias alusões a Isaías 61,1 nos pergaminhos de Qumrã, a mesma passagem de 11QMelch também recorre a Isaías 61,1-3, identificando "o mensageiro" como aquele que foi "ungido" pelo Espírito (Isaías 61,1). E em um paralelo notável a Mateus 11,5/Lucas 7,22, 4Q521[**] recorre de modo similar a Isaías 61,1, na expectativa da vinda do Messias de Deus que pregará boa-nova aos pobres:

> [1][…] [Os cé]us e a terra obedecerão ao seu Messias. [...] [5]Pois o Senhor dará atenção aos piedosos (*hasidim*) e os justos ele chamará pelo nome. [6]Sobre os

> pobres seu Espírito pairará e os fiéis ele restaurará com seu poder. [7]Ele glorificará os piedosos no trono do reino eterno. [8]Ele libertará os cativos, dará a vista aos cegos, endireitará os cur[vados]. [...] [11]E o Senhor realizará maravilhas como nunca houve [...]. [12][Pois] ele curará os feridos, ressuscitará os mortos e aos pobres anunciará boas-novas.

Diante disso, não surpreende que Jesus tenha sido recordado como alguém que, de modo similar, viu em Isaías 61,1-2 ("para levar uma boa-nova [*euangelísasthai*] aos pobres") um prenúncio de seu próprio ministério. Isso está implícito em duas passagens compartilhadas por Lucas e Mateus (passagens de Q)[5], e está explícito em Lucas 4,17-21. Nem deveria causar surpresa que Paulo tenha citado explicitamente Isaías 52,7 em uma passagem em que explica sua compreensão da missão de pregar o evangelho: Romanos 10,15[6]. Porém, o fato de haver tanta reflexão sobre o que Isaías disse a respeito de alguém que anunciaria boas-novas aumenta bastante a probabilidade de que Paulo fez uma escolha deliberada de usar o termo *euangélion* para caracterizar sua mensagem; e que ele fez isso precisamente porque creu que a esperança de Isaías de que alguém anunciaria boas-novas (*euangelizómenos*) aos pobres *foi realizada em Jesus*, uma afirmação que era lembrada como feita pelo próprio Jesus.

Com isso não se quer negar que Paulo e seus ouvintes estiveram conscientes de que Paulo oferecia uma "boa-nova" muito diferente da de César. Porém, a nosso ver, há uma dedução muito mais importante a ser feita a partir da evidência recém-revisada. E esta é a de que *foi o próprio Paulo que* introduziu no vocabulário cristão o termo "evangelho" (*euangélion*), e ele fez isso usando a forma substantiva do verbo que lhe era familiar a partir de Isaías e da tradição sobre Jesus.

Como Paulo usa o termo "evangelho"? Qual foi a boa-nova para Paulo? De fato, o próprio Paulo costuma falar do "evangelho" sem especificar seu conteúdo. É "o evangelho de Deus"[7] e mais comumente "o evangelho de Cristo"[8]. Esta última expressão provavelmente significa "a boa-nova a respeito de Cristo", incluindo sua descendência davídica (Romanos 1,1-3; 2 Timóteo 2,8) e especialmente sua morte e ressurreição[9]. E, especialmente

em Gálatas, Paulo defende vigorosamente seu evangelho como boa-nova também para os pagãos[10]. Isso implica em que Paulo limitou o uso que fez do termo aos atos de Jesus decisivos para a salvação, especialmente sua morte e ressurreição? Foi a tal conclusão que se deu preferência por volta do final do século XIX: que Paulo converteu a mensagem *de Jesus* em mensagem *sobre Jesus*; que as boas novidades da proclamação de Jesus a respeito do reino foram transformadas em mensagem de redenção do pecado.

Assim, surge uma questão interessante que tem relevância para nós. Como o sentido da palavra "evangelho" se deslocou do enfoque na morte e ressurreição de Jesus em Paulo para um relato biográfico da missão de Jesus? Em que ponto a tradição sobre o próprio Jesus começou a ser vista como "evangelho"? De fato, poderíamos muito bem perguntar: Quando *a própria tradição sobre Jesus* tornou-se "evangelho"? Como veremos, a questão está posta desde que, pelo que parece, Marcos introduziu o substantivo "*euangélion*" na tradição sobre o próprio Jesus. Abstraindo das possíveis exceções de Marcos 13,10 e 14,9, não há indicações de que o próprio Jesus tenha usado uma forma aramaica equivalente. O termo "*euangélion*" como tal não aparece nenhuma vez no material de Q no âmbito da tradição sobre Jesus.

No entanto, mesmo que Paulo tenha dirigido o foco do seu evangelho para a boa-nova da morte e ressurreição de Jesus, isso não deveria nos levar a concluir erroneamente que ele *tenha excluído* a tradição da vida e da missão de Jesus da "boa-nova a respeito de Cristo".

- O próprio fato de Paulo ter usado o termo "*euangélion*" implica em que ele estava consciente de que Jesus usou Isaías 61,1-2 de modo autorreferente, ou seja, para referir-se à sua própria missão. É muito improvável que teria sequer ocorrido a Paulo a ideia de separar a tradição sobre a missão de Jesus do evangelho que ele pregou.

- A boa-nova sobre Jesus deve ter incluído alguma narrativa explicando quem foi Jesus e recontando pelo menos alguma coisa do caráter do que

ele disse e fez durante sua missão. O evangelho que converteu tantos pagãos dificilmente pode ter sido apenas o de um "X" não identificado que morreu e foi ressuscitado dos mortos. Pelo contrário, a partir do momento em que os novos crentes no evangelho de Paulo começaram a ser chamados de "cristãos" (Atos 11,26), batizados "no nome de Cristo" (1 Coríntios 1,12-15), isso inevitavelmente os motivou a perguntar mais sobre esse "Cristo", principalmente de modo a poderem dar uma resposta para perguntas, como, por exemplo, por que mudaram suas vidas e passaram a baseá-las nesse "Cristo".

• Também é fato que Paulo deve ter transmitido boa parte da tradição sobre Jesus às igrejas que ele fundou. Em várias ocasiões, ele faz referência às tradições que ele repassou às novas igrejas que ele instituiu[11], – na maior parte – tradições éticas e, com toda probabilidade, incluindo boa parte do que se recordava como sendo o ensinamento do próprio Jesus[12]. Com certeza, as alusões de Paulo à tradição sobre Jesus em suas exortações pressupõem uma teia de conhecimentos a respeito do ensinamento de Jesus[13], que sem dúvida nenhuma reverberou em muitos ou na maioria dos seus ouvintes diante de tais alusões[14].

• Além de tudo, vários trechos da tradição sobre Jesus deviam ser conhecidos no círculo das igrejas mais antigas. Como já foi observado, dificilmente podemos supor que uma tradição conhecida como Q ou as tradições em que Marcos se inspirou teriam submergido por quarenta anos ou teriam sido recordadas ou apreciadas apenas por um grupo muito pequeno de discípulos originais (apóstolos). O mais provável é que os vários grupos de materiais de ensinamento que compõem Q incluíram ou constituíram os repertórios de muitos mestres de igrejas[15]. E parece que Marcos pôde inspirar-se em blocos de narrativas contadas sobre Jesus e blocos de ensinamentos de Jesus[16]. Não é crível que esses materiais tenham sido vistos como nitidamente distintos do evangelho que Paulo e outros pregaram. Fazer isso é argumentar *e silentio* e ignorar probabilidades históricas básicas.

• Vale a pena lembrar o fato de que as memórias mais antigas a respeito de Jesus parecem ter incluído um elemento de estrutura narrativa que começa com João Batista, continua com a missão e a mensagem de Jesus e culmina em sua morte e ressurreição. Em Atos 10,36-40, toda essa narrativa parece ter sido resumida como "a palavra (*lógos*) que Deus enviou aos israelitas, anunciando-lhes a boa-nova (*euangelizómenos*) da paz por Jesus Cristo" (10,36)[17]. É muito improvável que tal uso tenha sido estranho a Paulo. Pelo contrário, a formulação por Paulo da mensagem cristã como "evangelho" aconteceu durante o período em que a tradição sobre Jesus ainda estava predominantemente em forma oral. E a tradição de Atos 10 também remete ao período da tradição oral. Assim, podemos deduzir que *a formação da tradição sobre Jesus como "evangelho"*, e na forma que Marcos a providenciaria (ou consolidaria), *já começou a acontecer durante o período em que a tradição sobre Jesus ainda estava sendo contada em forma oral*. Certamente devemos evitar a impressão injustificada e equivocada de que a tradição sobre Jesus existiu oralmente apenas em formas aforísticas fragmentárias ou em breves coletâneas de material didático ou de narrativas sobre Jesus[18]. É claro que os mestres cristãos combinaram de várias maneiras o seu material para fins didáticos. Nesse caso, torna-se perfeitamente plausível que os tradentes mais antigos, via de regra, recontaram a tradição sobre Jesus conscientes da "forma de evangelho" do material como um todo. E é provável que eles muitas vezes tenham fornecido miniapresentações do Evangelho, como ainda é evidente na tradição de Atos 10, e talvez também em um bloco pré-marcano como Marcos 2,1–3,6, bem como na narrativa da paixão[19].

Em suma, se, como parece ser o mais provável, um *corpus* da tradição sobre Jesus fez parte da mensagem que Paulo entregou aos seus convertidos, fez parte do fundamento sobre o qual ele procurou edificar suas igrejas, disso decorre com a maior naturalidade que Paulo e seus convertidos consideraram tal material como pelo menos complementar ao evangelho, se não ele próprio parte integrante do evangelho[20]. Não precisamos

argumentar quanto aos termos usados, mas o mais provável é que Paulo concebeu a informação sobre Jesus e o ato de repassar o ensinamento de Jesus como parte integrante do processo mediante o qual ele se tornou pai de muitas novas crianças "pelo evangelho" (1 Coríntios 4,15).

Daí que a importância do que Paulo fez e da influência que ele exerceu ao sumarizar sua mensagem como "evangelho" não consiste em que ele tenha excluído do evangelho as tradições da missão e do ensinamento de Jesus. Pelo contrário, a importância do uso que ele fez desse termo é que ele *centrou* o significado evangélico decisivo da missão de Jesus em sua morte e ressurreição. Foi o Evangelho de Marcos que deu o passo lógico seguinte de dar o título "Evangelho" ao seu relato da missão de Jesus – "Evangelho" como um relato que culminou na morte e ressurreição de Jesus.

O Evangelho de Marcos

Já apontei o amplo consenso no mundo acadêmico do Novo Testamento e do cristianismo mais antigo em torno de que dos evangelhos canônicos o Evangelho de Marcos foi o primeiro a ser escrito. O consenso inclui um alto grau de concordância em que a data mais provável da redação de Marcos foi o final da década de 60 ou início da década de 70. Ele possivelmente foi escrito em Roma ou talvez, o que é mais provável, na Síria, e, em qualquer desses casos, ele refletiu alguma coisa da crise da primeira revolta judaica que levou à destruição do Templo de Jerusalém no ano 70. Três traços de Marcos, o primeiro Evangelho cristão, demandam atenção imediata.

O uso que Marcos faz de euangélion

Uma consideração que gera interesse imediato é a de que Marcos parece ter introduzido o termo "*euangélion*" na tradição sobre Jesus. Ele o usa sete vezes[21]; em contraste, Mateus o usa apenas quatro vezes[22], e Lucas e João não o usam nenhuma vez[23]. Notável é que o uso de Marcos parece ser, de modo consistente, próprio dele – seja seu próprio uso na narrativa (1,1.14) seja como adição às formas da tradição sobre Jesus repassadas para ele.

- Assim, Marcos é o único a sumarizar a pregação de Jesus como apelo a "arrepender-se e *crer no evangelho*" (Marcos 1,15), ao passo que Mateus 4,17 traz apenas o apelo a "arrepender-se". De modo similar, a missão dos discípulos de pregar a mesma mensagem de que o Reino de Deus se aproximou apela somente ao arrependimento (Lucas 10,1-16).

- De novo, em uma palavra que todos os três sinóticos têm em comum, ou seja: "Quem perder a sua vida por amor de mim há de salvá-la", Marcos é o único que insere "Quem perder a sua vida por causa de mim *e do Evangelho* há de salvá-la" (Marcos 8,35 par.).

- Do mesmo modo, na promessa de que aqueles que deixaram lar e família "por causa de mim" receberão cem vezes mais, Marcos é o único que acrescenta "*e por causa do Evangelho*" (Marcos 10,29 par.).

Nesses casos, está bem claro que, ao se basearem em Marcos, Mateus e Lucas não obstante omitiram a referência de Marcos ao "evangelho", mesmo que de resto se ativessem ao que Marcos escreveu. A melhor explicação para esse fato provavelmente é a hipótese de que Mateus e Lucas estivessem conscientes de que as referências ao "evangelho" tinham sido acrescentadas à tradição, isto é, eram uma peculiaridade da versão marcana da tradição[24].

Em dois casos apenas Mateus acompanha Marcos e atribui o termo "evangelho" ao próprio Jesus. Um deles é Marcos 13,10 ("Mas primeiro é necessário que o evangelho seja proclamado a todas as nações"), seguido por Mateus 24,14. No entanto, em geral se concorda que o versículo é uma adição interpretativa marcana ao "pequeno apocalipse" (Marcos 13) à luz da missão muito mais extensa aos pagãos já muito bem encaminhada[25]. O segundo caso é o relato da mulher que ungiu Jesus em Marcos 14. Tanto Marcos quanto Mateus trazem Jesus afirmando: "Eu vos asseguro que, em qualquer parte do mundo em que o evangelho for anunciado, será também contado, em sua memória, o que ela fez" (Marcos 14,9/Mateus 26,13). No entanto, dada a predileção de Marcos pelo termo "evangelho", é muito provável que também aqui o uso denuncie a mão de Marcos. Nesse caso, podemos imaginar que se trata da interpretação que o próprio Marcos deu à

tradição que chegou até ele (de novo, refletindo o caráter mais universal do evangelho que já era manifesto na época de Marcos). E, dessa vez, Mateus simplesmente o acompanhou[26].

Apesar da ambiguidade de Marcos 13,10 e 14,9, fica suficientemente claro que *euangélion* é um termo que Marcos introduziu na tradição sobre Jesus em vários pontos[27]. É claro que, fazendo isso, e especialmente no caso de Marcos 14,9, Marcos mostra que, nos círculos em que a tradição sobre Jesus era conhecida e apreciada, *as narrativas sobre Jesus e os relatos de sua pregação foram concebidos como parte do "evangelho"*.

Euangélion *como Evangelho*

O segundo ponto que demanda atenção é o fato de Marcos começar seu Evangelho com as palavras "Início do evangelho de Jesus Cristo (*archè toû euangelíou Iesoû Christoû*)" (Marcos 1,1). Aqui novamente a implicação é clara: que para Marcos era perfeitamente apropriado usar o termo "*euangélion*" para referir-se não só à pregação da cruz, mas também ao relato da missão de Jesus e ao registro de *sua* pregação. Essa recompilação da tradição sobre Jesus não era apenas complementar ao evangelho como fora pregado por Paulo. Aqui a própria tradição sobre Jesus era *euangélion*.

Porém, o significado de Marcos 1,1 vai ainda mais longe. Porque nesse uso de *euangélion* provavelmente vemos a transição do "evangelho" como tradição sobre Jesus, "detalhes que recontam a vida e a missão de Jesus", para o "Evangelho" como "um livro que trata da vida e da missão de Jesus"[28]. Aqui o significado de *euangélion* se desloca do "*conteúdo*" da mensagem para o *livro* que transmite a mensagem. Como a tradição sobre Jesus não é mais concebida (se é que alguma vez foi) como suplementar ao evangelho, mas como o próprio evangelho, assim também o escrito que contém a tradição sobre Jesus não pode ser considerado meramente como um receptor que contém o evangelho, mas deve sê-lo como o próprio Evangelho. De modo quase consciente e deliberado, Marcos com efeito estava introduzindo um novo gênero na literatura do mundo antigo. Isso

não é mais simplesmente uma biografia (*bíos*) de um grande homem, mas um *Evangelho*, o relato da missão de um homem em particular que tornou a salvação possível, um livro que é, ele próprio, um meio para chegar à salvação. Foi Marcos quem, consciente e intencionalmente ou não, fez a transição do "evangelho" para o "Evangelho"[29].

Esse desenvolvimento não deveria ser visto como uma espécie de afastamento radical da tradição do evangelho oral. Como já foi observado, essa tese foi defendida por Werner Kelber quando ele renovou a atenção para o evangelho oral[30]. A tese foi infeliz, já que obscureceu a importância do que ele estava dizendo sobre a fase oral da tradição sobre Jesus e seu caráter como oral. Porém, não há razão para pressionar por tal transição estrita entre oral e escrito. Pelo contrário, há muito a dizer a favor de considerar o Evangelho de Marcos como um desenvolvimento natural da fase oral. É quase certo que ele não foi escrito para a leitura privada de um indivíduo, mas para ser lido em voz alta diante de uma audiência[31]. Ele usa os mesmos macetes e as mesmas técnicas da *performance* oral da tradição[32]. Ele era, com efeito, a versão escrita de uma recitação oral da tradição sobre Jesus. Um importante corolário não deveria faltar: o que toda uma geração de pesquisadores considerou como redação (literária) foi, em sua primeira instância, pouco mais do que a variação que diferentes mestres orais dariam à tradição que estavam ensinando para frisar sua relevância para a situação dos seus ouvintes em particular. É claro que, no Evangelho de Marcos, a variação e a aplicação sem dúvida foram mais sustentadas pelo que com efeito era uma *performance* bastante completa da tradição. Porém, pelo menos é importante estar consciente de que qualquer adaptação redacional de tradição mais antiga não fez parte de nenhuma transição fundamental do oral para o escrito, mas o que fez parte foi algo que era familiar à maioria das congregações a partir de sua longa experiência com a tradição sobre Jesus sendo celebrada e exposta.

A narrativa da paixão com introdução ampliada

Foi Martin Kähler que, em uma famosa nota da rodapé, descreveu os evangelhos como "narrativas da paixão com introduções ampliadas"[33]. Essa descrição foi especialmente apropriada no que se refere a Marcos, o mais antigo Evangelho escrito.

• O fato básico é que a narrativa da paixão, que cobre a última semana da vida de Jesus e a descoberta do seu túmulo vazio (Marcos 11,1–16,8), perfaz mais de um terço do Evangelho de Marcos.

• O Evangelho de Marcos foi estruturado de tal modo que a confissão de Pedro, ou seja, a confissão de Jesus como Messias perto de Cesareia de Felipe (8,27-30), constituiu o centro e o ponto de mutação do Evangelho. Ela é tanto o ponto de mutação geográfico (a região é o ponto mais setentrional da missão de Jesus na Galileia) quanto o ponto de mutação dramático no Evangelho (depois Jesus se dirige para o sul, rumo a Jerusalém e ao destino que enfrentaria lá).

• O ponto é assinalado pelo primeiro dos ensinamentos explícitos de Jesus sobre a necessidade de seu sofrimento (8,31), uma predição da paixão que é repetida incisivamente mais duas vezes nos capítulos seguintes (9,31; 10,33-34).

• O propósito da estratégia de Marcos está claro a partir das alusões à morte de Jesus e dos prenúncios dela desde bem cedo no seu Evangelho.

- Jesus compara sua missão à presença do noivo na festa de casamento, ocasião em que não é apropriado jejuar. Mas então ele acrescenta: "Mas virão os dias em que o noivo lhes será tirado. Então, naquele dia, jejuarão" (2,20).

- Marcos conclui a sequência de narrativas de adversidades (2,1–3,5) assim: "Mas os fariseus, saindo dali, imediatamente reuniram-se com os herodianos em conselho contra ele, para matá-lo" (3,6) – uma decisão de eliminar Jesus que vem surpreendentemente cedo na narrativa de Marcos.

- O relato da execução sumária de João Batista, o precursor de Jesus, surpreende por sua extensão e seu caráter ominoso (6,17-29).

- No encaminhamento para a narrativa da paixão mesma, deveríamos perceber também a fala de Jesus a respeito de ter de beber o cálice (do sofrimento) e ser batizado com um batismo de morte (a imagem de ser afogado) (10,38-39).

- A parábola dos arrendatários da vinha culmina com os arrendatários matando o filho do proprietário da vinha (12,1-9) e adiciona-se o testemunho da pedra angular rejeitada (12,10-11; Salmo 118,22-23). Essa adição, bem como a conclusão de que a parábola incitou uma oposição mais virulenta a Jesus (Marcos 12,12), provavelmente são mais antigas do que o próprio Marcos[34].

- As ominosas predições de sofrimento, perseguição e morte para os seguidores de Jesus (13,9-13) implicam um destino consequente em decorrência de rejeição similar do próprio Jesus.

- Note-se também a unção do corpo de Jesus pela mulher de Betânia, "antecipação de seu sepultamento" (14,8), a predição por Jesus da traição contra ele (14,18-20) e a instituição da Ceia do Senhor, simbolizando um corpo quebrantado e sangue derramado (14,22-24).

- No Monte das Oliveiras, Jesus adverte a respeito do golpe iminente que ferirá o pastor (14,27) e, no jardim do Getsêmani, a angústia da antecipação de uma morte em agonia é brevemente desenhada em termos duros (14,33-36).

Então, ao chamar de "Evangelho" sua vida de Jesus, Marcos não estava deixando para trás a compreensão de Paulo quanto à razão pela qual a mensagem sobre Jesus é tida como "evangelho". Pelo contrário, ao fazer seu relato da missão de Jesus culminar na narrativa da paixão, ele reforçou o ponto de Paulo. A boa-nova de Jesus foi primeiramente a boa-nova de sua morte e ressurreição. A mensagem sobre Jesus era boa-nova não só por

causa do seu ensinamento nem porque ele foi um grande praticante de curas e milagres, mas porque sua morte e ressurreição trouxe perdão dos pecados e vida aos mortos.

Ao mesmo tempo, no entanto, ao denominar o relato *de toda a missão de Jesus*, e não apenas sua morte e ressurreição, de *Evangelho*, Marcos assegurou que as duas coisas não fossem separadas. O ponto referente à missão de Jesus não poderia ser compreendido separadamente de sua morte e ressurreição; mas nem o significado pleno da morte e ressurreição de Jesus poderia ser compreendido fora do contexto de sua missão como um todo. Guardar a missão de Jesus separadamente de sua morte e ressurreição seria apropriar-se indevidamente dela. Porém, guardar o relato da morte e ressurreição de Jesus separado de sua missão como um todo igualmente equivaleria a fazer uma apreciação errada dele. O evangelho da paixão de Jesus era a parte central, mas não a única parte do Evangelho da missão do galileu que proclamou e viveu até o fim sua mensagem do Reino de Deus.

As ênfases particulares de Marcos ao recontar o evangelho

Dentro desse Evangelho que culmina na paixão, Marcos dá destaque especial a vários pontos.

Para Marcos, Jesus é especialmente "o Filho de Deus".

- É o que diz a voz que Jesus ouve quando é batizado por João: "Tu és o meu Filho amado, de ti eu me agrado" (Marcos 1,11).
- Os espíritos impuros também o saúdam desta maneira: "Tu és o Filho de Deus" (3,11); o mesmo faz o endemoninhado geraseno: "Jesus, Filho do Deus Altíssimo" (5,7).
- No Monte da Transfiguração, a voz celestial anuncia: "Este é o meu Filho amado, escutai-o" (9,7), repercutindo a promessa de um profeta como Moisés em Deuteronômio 18,15.
- Na Parábola dos Arrendatários Desonestos, o proprietário da vinha envia por último seu "filho amado" (Marcos 12,6).

- No interrogatório diante do Sinédrio, o destino de Jesus é selado por sua resposta afirmativa à seguinte pergunta do sumo sacerdote: "Tu és o Messias, o Filho do Bendito?" (14,61-62).

- E o mais notável de todos, o Evangelho de Marcos culmina na confissão do centurião romano que tinha acabado de ver o Jesus crucificado dar seu último suspiro: "Verdadeiramente, este homem era Filho de Deus" (15,39).

Deveríamos adicionar de imediato que Marcos dá ao seu Evangelho inteiro o título de "Evangelho de Jesus Cristo" (1,1). E ele poderia ter acrescentado "de Jesus Cristo, o Filho de Deus". É verdade que esta última expressão ("o Filho de Deus") não está presente em alguns dos manuscritos mais antigos de Marcos. Assim, provavelmente ela foi acrescentada por copistas posteriores[35]. Porém, se for assim, deve ser porque eles reconheceram o quanto o tema de Jesus como "o Filho de Deus" era central para o Evangelho de Marcos. Em outras palavras, aqueles que acrescentaram a expressão podem simplesmente ter posto em termos mais claros e explícitos o que já estava bastante claro para quem lera com cuidado o Evangelho de Marcos.

Uma vez mais, o ponto é que, para Marcos, Jesus não deve ser entendido como Filho de Deus do mesmo modo que se diz de um rei ou de um grande filósofo que são filhos de Deus. A filiação de Jesus é atestada pelo céu como filiação especial – "meu Filho amado". A filiação de Jesus tampouco deve ser entendida como podia ser entendida a filiação de Hanina ben Dosa[*] ou Honi Desenhador de Círculos[**] – como a de alguém, cujas orações têm um efeito especial. Para Marcos, a filiação de Jesus é a de alguém condenado à morte. O requinte da ironia, para Marcos, é que o centurião romano é o único ser humano que confessa Jesus como Filho de Deus. E quem ele confessa como Filho de Deus acabara de morrer numa cruz (15,39).

Isso põe em relevo outra faceta do Evangelho de Marcos. Refiro-me ao fato de, na primeira metade do Evangelho, predominarem, em grande medida, os relatos sobre a missão muito efetiva de realização de curas e

milagres por Jesus. É só na segunda metade que começamos a ouvir, e isto repetidamente, do sofrimento esperado de Jesus como o ponto alto no relato da paixão de Jesus. Isso encorajou vários pesquisadores, em meados do século XX, a argumentar que Marcos organizou seu Evangelho de modo a corrigir uma apresentação de Jesus por ele considerada desproporcional e equivocada, ou seja, apenas como alguém que falou com autoridade divina e realizou milagres extraordinários, em que às vezes Cristo é descrito como "homem divino" (*theîos anér*)[36]. Isto é, quando Marcos apresenta Pedro confessando que Jesus é o Messias, ele imediatamente prossegue mostrando que Jesus falou de seu sofrimento iminente (8,29-31). E quando Pedro protestou, Jesus chegou a denunciar Pedro como porta-voz de satanás (8,32-33). Em outras palavras, a implicação pode ser a de que Pedro estava confessando a Jesus como um Messias triunfante, aquele que, de acordo com a esperança popular, libertaria Israel da dominação romana (como nos *Salmos de Salomão* 17,21-24). Logo, nessa tese, a função do foco intenso dirigido a Jesus como o filho do homem que tem de sofrer e ser rejeitado era precisamente corrigir tais visões de Jesus que podem ainda ter estado em circulação e que se baseavam nos milagres que ele realizou e na autoridade com que ensinou.

Acho esse argumento pouco convincente. Porém, o que podemos dizer é que o relato de Marcos a respeito da resposta de Jesus à confissão de Pedro em Cesareia de Felipe foi uma maneira de tirar o foco de Jesus como Messias e dirigi-lo para Jesus como o Filho do Homem sofredor. Essa estratégia presumivelmente incluiu deixar de lado qualquer alegação de que o significado de Jesus deveria ser determinado em termos da extensão com que Jesus realizou a esperança popular por um líder militar que libertaria Israel da dominação romana. O significado de Jesus como Messias e Filho do Homem não poderia ser aquilatado sem fazer referência à sua morte e ressurreição.

Outro motivo importante no Evangelho de Marcos é a incapacidade dos discípulos de Jesus de entendê-lo[37]. Isso faz parte do que tradicionalmente foi entendido no mundo acadêmico marcano como "o segredo messiânico",

um motivo que fascinou os pesquisadores dos evangelhos durante a maior parte do século XX[38]. Os momentos em que mais claramente se vê isso são os episódios em que Jesus, tendo curado alguém, imediatamente instrui a pessoa curada a não contar a ninguém o que aconteceu – isto é, manter em segredo o sucesso de cura de Jesus[39]. Quer Marcos tenha introduzido o motivo quer tenha simplesmente posto em evidência uma faceta da tradição sobre Jesus como chegou até ele, o ponto a que motivo quer chegar está claro. É que facilmente se poderia ter uma falsa impressão sobre Jesus a partir do que ele fez. Nem mesmo os discípulos de Jesus foram capazes de entendê-lo quando ainda estava em meio à sua missão. Eles só conseguiram entendê-lo depois de testemunhar a consumação de sua missão, isto é, depois de ter sido morto e ressurgir dos mortos. É esse reconhecimento que aponta para Marcos 9,9 como a chave do motivo: durante a descida do Monte da Transfiguração, Jesus proibiu aos seus discípulos "contar a quem quer que fosse o que tinham visto, antes de o Filho do Homem ter ressuscitado dos mortos" (9,9). Uma vez mais, a chave para a compreensão da missão de Jesus, incluindo seu *status* messiânico, seria encontrada unicamente em sua morte e ressurreição. Tanto em Paulo quanto em Marcos, a morte e a ressurreição de Jesus eram o coração do evangelho, eram aquilo que fez de toda a missão de Jesus uma "boa-nova".

A data e as circunstâncias em que o Evangelho de Marcos foi escrito

Como já foi observado, a data da redação de Marcos é usualmente estimada para o final dos anos 60 ou início dos anos 70. É claro que isso situaria Marcos no período da revolta judaica (66-70) ou imediatamente após. Sem entrar em todas as considerações, há um versículo no Evangelho de Marcos que, acima de tudo, poderia fornecer a chave. Trata-se de Marcos 13,14: "Quando virdes o Abominável Devastador instalado onde não deve – quem lê entenda –, então os que estiverem na Judeia fujam para os montes". Há uma forte possibilidade de que esse fraseado reflita a crise anterior causada pela insistência do imperador Gaio Calígula em erigir sua estátua dentro do Templo (no ano de 39). Porém, a observação dirigida ao leitor

("quem lê entenda") parece ser uma inserção de Marcos, uma instrução para quem fosse responsável pela leitura do Evangelho diante de uma congregação reunida. Nesse caso, certamente é plausível que o Evangelho tenha sido escrito algum tempo depois do início da revolta judaica contra Roma, presumivelmente depois que as facções assassinas no interior da revolta se apoderaram do Templo e, com efeito, o profanaram com suas táticas sanguinárias. Joel Marcus, por exemplo, observa que a predição de "falsos messias e falsos profetas" que "fazem sinais e prodígios" e seduzem outros (13,22) reflete muito bem as circunstâncias registradas por Josefo na organização da revolta judaica e durante a própria revolta[40]. E ele se refere ao uso da palavra "ladrões" no relato da "purificação do templo" por Jesus – "vós fizestes dela um covil de ladrões (*leston*)" (11,17) –, observando que "ladrões" foi o "termo usado por Josefo para degradar os revolucionários que, a seu ver, arrastaram o povo judeu para o seu desastroso conflito com os romanos"[41]. Essas proposições caberiam bem no que é conhecido como a tradição de Pella, isto é, a antiga tradição cristã de que os crentes que estavam em Jerusalém fugiram da cidade, atravessaram o Jordão e foram até a cidade de Pella, na Pereia, antes de as legiões romanas terem impossibilitado isso[42]. Isso sugere como data da redação do Evangelho os anos 68 ou 69, talvez durante as "guerras e boatos de guerras" (13,7) que se seguiram à morte do imperador Nero e antes de Vespasiano ter conseguido estabelecer sua autoridade[43].

Alternativamente não é tão implausível visualizar o Evangelho sendo escrito no calor da revolta, enquanto as comunidades judaicas (e cristãs?) no Império Romano ainda estavam em dúvida quanto ao desfecho[44]. A ênfase que o Evangelho dá ao sofrimento que os discípulos de Jesus poderiam vir a suportar (8,34-37; 13,9-13) também refletiria essa situação. E, naquelas circunstâncias, 13,14 serviria para confortar e reassegurar que Jesus havia predito com toda clareza a destruição do Templo.

Tudo isso sugere, por sua vez, um bom conhecimento da revolta judaica e de seus antecedentes, compartilhado pelo escritor e pelos destinatários do Evangelho – isto é, em algum lugar próximo da terra de Israel,

provavelmente na Síria. Nosso conhecimento a respeito de comunidades cristãs em Israel-Síria durante e imediatamente após a guerra é quase inexistente. Porém, com certeza é plausível admitir a possibilidade de que alguém que suportou algumas das adversidades iniciais da revolta escreveu esse Evangelho para ajudar os messianistas de Jesus que ainda se encontravam na Judeia e num momento em que a observação destinada ao leitor em 13,14 ainda tinha relevância. Ou, alternativamente na região mais ampla da Síria, num momento em que havia muitos leitores e ouvintes que tinham experimentado a guerra e nos quais suas advertências e seu encorajamento encontravam eco.

Os evangelhos de Mateus e Lucas

a) Um dos traços mais notáveis dos evangelhos de Mateus e Lucas[45], como foi muito bem reconhecido por mais de um século, é que eles são muito dependentes do Evangelho de Marcos. Como já foi ressaltado, recomendo muita cautela quanto a ver a interdependência dos evangelhos sinóticos em termos exclusivamente literários. Não obstante, a explicação mais óbvia para o fraseado quase idêntico de boa parte da tradição que Mateus e Lucas têm em comum com Marcos é a probabilidade muito forte de que Mateus e Lucas tenham tido o Evangelho de Marcos em mãos por escrito quando compuseram seus evangelhos[46]. Eles evidentemente compuseram seus próprios evangelhos ou entremeando outra tradição sobre Jesus com Marcos ou usando Marcos como moldura para seus próprios evangelhos. Isso inclui, em posição de destaque, o fato de que, ao fazer isso, *eles assumiram o caráter de "Evangelho" estabelecido pela estrutura de Marcos* – uma narrativa da paixão com introdução ampliada.

Achamos que esse é o caso quando olhamos para Mateus e Lucas. Eles não só assumem a estrutura de Marcos; eles também assumem o ponto de mutação da confissão de Pedro[47], os anúncios da paixão[48], a correção de quaisquer conclusões tiradas com demasiada facilidade dos milagres de Jesus e os vários prenúncios do sofrimento e da morte de Jesus no final[49]. Não se trata simplesmente de casos de "copiar e colar". Porém, mesmo que

Mateus e Lucas tenham usado a tradição sobre Jesus à sua maneira ou usado outras versões da tradição sobre Jesus conhecidas deles, o próprio fato de acompanharem tão de perto o padrão de Marcos sublinha o compromisso que eles efetivamente assumiram – a saber, *um compromisso de usar o gênero do Evangelho de Marcos* para sua própria recontagem da narrativa de Jesus e seguir o padrão usado por Marcos para compor seu Evangelho até o ponto alto da morte e ressurreição de Jesus.

Parte integrante desse plano de composição foi a incorporação do material de Q na moldura fornecida por Marcos. Lembramos que o material não marcano compartilhado por Mateus e Lucas é comumente designado como Q, com base na hipótese de que Mateus e Lucas puderam recorrer a uma segunda fonte, ou seja, ambos recorreram à mesma fonte. Também lembramos que o argumento gira em torno de saber se o material de Q foi tirado de um documento escrito. Ressaltei que a característica similar de passagens de Q quase idênticas em Mateus e Lucas aponta para uma conclusão similar no que refere às passagens quase idênticas quando Marcos está envolvido. Isto é, é provável que algum material de Q já estava em grego e já estava por escrito quando Mateus e Lucas recorreram a ele. Porém, também assinalei no cap. 2 que o traço igualmente comum de material compartilhado que é bastante distinto e está longe de ser quase idêntico deixa de apontar para o fato de Mateus e Lucas serem dependentes de uma fonte Q escrita. A solução mais provável para o enigma da tradição compartilhada, mas com fraseado muito distinto, é que várias versões orais da tradição sobre Jesus circulavam entre as igrejas mais antigas e que, nessas passagens, Mateus e Lucas conheciam e usaram versões distintas da mesma tradição.

O ponto que se destaca aqui, no entanto, é que, quando desemaranhado de Mateus e Lucas, o material de Q *não pode* ser descrito como "narrativa da paixão com introdução ampliada". Ele não tem uma narrativa da paixão. O material de Q consiste quase exclusivamente do ensinamento de Jesus. Além disso, estão ausentes do material de Q quase todos os vários traços estruturais e os prenúncios da narrativa da paixão que são um traço de

Marcos. De fato há quem argumente que o hipotético documento Q expressa uma cristologia diferente de e antitética ao Evangelho da paixão marcano. Ainda não estou convencido disso[50]. O melhor modo de ver o material de Q é como coletâneas variadas da tradição sobre Jesus que servem como repertório dos mestres responsáveis por preservar a tradição sobre Jesus e instruir reuniões de crentes nessa tradição da missão e do ensinamento de Jesus. A tradição de Q contém algumas alusões à morte[51] e ao desagravo de Jesus[52]. No entanto, as alusões combinam bem com um material que serviu a uma função diferente da proclamação do evangelho, mas que era complementar à proclamação focada na morte e ressurreição de Jesus.

O fato-chave, no entanto, é que, *em Mateus e Lucas, o material de Q é encaixado na estrutura fornecida por Marcos*. Em Mateus e Lucas, a tradição de Q torna-se parte da versão mais completa do relato sobre a missão de Jesus que culmina em sua paixão. Além disso, o material de Q evidentemente não foi conservado de modo independente, como um bloco único e coerente, pelas igrejas representadas por Mateus e Lucas e para as quais eles escreveram seus evangelhos. Na vida eclesial cristã que desponta de um ou mais dos evangelhos canônicos não há subsequentemente nenhum indício de que um documento Q, distinto dos evangelhos, tenha sido valorizado. O conhecimento da tradição oral sobre Jesus ainda é nítido, mas não há evidência de que um documento consistindo unicamente do ensinamento de Jesus tenha sido apreciado como tal nessas igrejas.

Estas descobertas propiciam conclusões importantes:

- Em primeiro lugar, a tradição do ensinamento de Jesus foi preservada na corrente principal das igrejas cristãs tão somente na forma contida na moldura de uma narrativa da missão de Jesus que culmina em sua morte e ressurreição.

- Em segundo lugar, nessas igrejas, o ensinamento de Jesus só foi conservado e valorizado como sendo ele próprio "evangelho", como

parte do Evangelho, tão somente na forma contida dentro da moldura da paixão de Marcos.

- Em terceiro lugar, se a moldura marcana, assumida por Mateus e Lucas, determina e define o que é Evangelho, então é *inapropriado e equivocado falar de Q, do documento hipotético Q, como de um Evangelho.*

- Disso decorre também que outros documentos que surgiram no ambiente do cristianismo antigo, documentos que contêm somente ensinamentos atribuídos a Jesus, foram muito displicentemente intitulados "Evangelho" – o *Evangelho de Tomé*, o *Evangelho de Judas* etc. O Evangelho de Marcos não só inicia um novo gênero chamado "Evangelho", mas também define o que pode ser apropriadamente chamado de "Evangelho". E não se trata simplesmente de coletâneas de ensinamento. Se acompanharmos Marcos, como fez o cristianismo antigo, somente um relato da missão e do ensinamento de Jesus que culmina na narrativa da paixão, na narrativa de sua morte e ressurreição, deveria ser chamado de "Evangelho".

b) Igualmente notável a respeito do *Evangelho de Mateus* é que ele lança sua própria versão do Evangelho para participar do que evidentemente era um debate incipiente com o judaísmo que sobreviveu ao desastre da destruição de Jerusalém e seu Templo – o judaísmo rabínico que chegou à sua expressão mais clara na Mixná algumas gerações mais tarde (cerca de 200). Tal disputa entre o cristianismo mateano e os rabinos pós-70 é fortemente sugerida por Mateus 23 – a incisiva denúncia que Jesus faz de "escribas e fariseus" por aquilo que claramente é considerado como suas prioridades erradas e falsas. O ponto a ser observado, no entanto, é que o Jesus de Mateus se engaja em um debate e em uma argumentação muito mais construtivos com os fariseus do que o Jesus dos demais evangelhos sinóticos.

Mateus evidentemente estava preocupado em demonstrar a sua *lealdade à Torá* (e a de sua comunidade). Jesus com efeito diz aos fariseus com os quais ele estava em conflito: somos tão leais à lei quanto vocês: "Não penseis que vim abolir a lei ou os profetas. Não vim abolir, mas completar. Eu vos garanto: enquanto não passar o céu e a terra, não passará um i ou um pontinho da lei, sem que tudo se cumpra. Quem, pois, violar um desses preceitos, por menor que seja, e ensinar aos outros o mesmo, será chamado o menor no Reino dos Céus; mas quem os praticar e ensinar será chamado grande no Reino dos Céus" (Mateus 5,17-19). O que de fato se alega é que os seguidores de Jesus são *mais* devotados ao que a lei exige. Por exemplo:

- No mesmo parágrafo, Jesus continua: "Pois eu vos digo: se a vossa justiça não for maior do que a dos escribas e fariseus, não entrareis no Reino dos Céus" (5,20).

- Assim, no restante do cap. 5, Jesus continua a sondar debaixo da letra de vários mandamentos o seu significado mais profundo. O mandamento contra o homicídio deve ser mais plenamente entendido como advertência contra a cólera, o insulto e a difamação de um irmão (5,21-22); o mandamento contra o adultério deve ser mais plenamente entendido como advertência contra a lascívia (5,27-28).

- A exemplo de Hillel, o Jesus mateano se dispõe a resumir a lei em uma única sentença – "Tudo que desejais que os outros vos façam fazei-o também vós a eles" (7,12) – uma versão positiva da "regra áurea", enquanto Hillel tinha uma forma negativa. De modo similar, a exemplo de Marcos, Mateus retrata Jesus como alguém que resumiu a lei e os profetas, fazendo referência ao *Shemá* ("Amarás o Senhor teu Deus de todo coração, com toda a alma e com toda a mente") e retirando Levítico 19,18 da sequência dos mandamentos de Levítico 19 ("Amarás o próximo como a ti mesmo") para conferir-lhes uma primazia singular: "Destes dois mandamentos dependem toda a lei e os Profetas" (Mateus 22,37-40).

• Em Mateus 15,1-20, Mateus adota a mesma tradição usada por Marcos, onde Jesus ensina sobre a pureza que a impureza do coração é coisa mais séria do que a impureza das mãos. Porém, onde Marcos infere disso que Jesus, em consequência, aboliu a distinção entre alimentos puros e impuros (Marcos 7,15.19), Mateus simplesmente sublinha que a pureza interior é muito mais importante do que a pureza de alguns alimentos (Mateus 15,17-20).

• A versão mateana do ensinamento de Jesus sobre o divórcio também é significativa. Em Marcos 10,1-9, Jesus parece negar a legitimidade do divórcio e, portanto, anula o regimento mosaico que permite o divórcio (Deuteronômio 24,1-4). Em Mateus, no entanto, o ensinamento de Jesus é apresentado como uma contribuição para o debate sobre como se deveria interpretar Deuteronômio 24,1.3 (Mateus 19,3-9). O Jesus mateano de fato participa do debate entre as escolas de Hillel e Shammai e parece colocar-se do lado do regimento mais rigoroso de Shammai, a saber, que o divórcio só é permitido em caso de adultério.

• Na denúncia contra "escribas e fariseus" em Mateus 23, Jesus ordena aos seus seguidores: "fazei e observai tudo o que eles vos disserem, mas não os imiteis nas ações, porque eles dizem e não fazem" (23,3). E, mais adiante, ele denuncia os escribas e fariseus, dizendo: "pagais o dízimo da hortelã, da erva-doce e do cominho, mas não vos preocupais com o mais importante da lei: a justiça, a misericórdia e a fidelidade! É isso que importa fazer, sem contudo omitir aquilo" (23,23) – uma palavra profética bem no espírito de Amós e Miqueias.

• Na mesma linha, deveríamos observar que só em Mateus Jesus cita Oseias 6,6, e faz isso duas vezes: "Ide e aprendei o que significam as palavras: 'Quero misericórdia e não sacrifícios'" (Mateus 9,13; cf. tb. 12,7).

• O último exemplo é o acréscimo que Mateus faz à advertência de Marcos 13.18: "Orai para que [a catástrofe] não aconteça no inverno". A versão de Mateus tem o seguinte teor: "Orai para que […] não aconteça

no inverno nem no sábado" (Mateus 24,20). Claramente implícito está o fato de que a comunidade mateana continuou a observar o sábado; Jesus não exigira que a lei do sábado fosse revogada.

Um traço notável do Evangelho de Mateus nesse ponto é o uso que ele faz de duas palavras que distinguem o seu próprio vocabulário. Ele é o único autor de um Evangelho a falar de *anomía*, "ausência de lei"[53]. Claramente trata-se de uma palavra do próprio Mateus. Ao advertir contra a "ausência de lei", como faz Jesus nessas passagens, Mateus estava claramente proclamando a lealdade de Jesus à lei e, ao mesmo tempo, sua própria lealdade à lei e ao seu Evangelho. Quase tão distintiva do vocabulário de Mateus é o uso que ele faz da palavra "justiça", *dikaiosýne*[54]. Observemos novamente 5,20: "se a vossa justiça não for maior do que a dos escribas e fariseus, não entrareis no Reino dos Céus".

Igualmente digno de nota é o modo como Mateus apresenta Jesus como o novo Moisés ou como o cumprimento do propósito que Deus tem para Israel.

- O Menino Jesus é poupado da ira assassina do rei Herodes (Mateus 2,16-18), do mesmo modo que o menino Moisés havia sido salvo da ordem assassina do faraó (Êxodo 1–2).

- O retorno de Jesus do Egito é entendido por Mateus como cumprimento de Oseias 11,1 – "Do Egito chamei meu filho".

- A tentação de Jesus no deserto após quarenta dias de jejum é interpretada mediante referência a passagens de Deuteronômio 6 e 8, evocando o paralelismo com o êxodo de Israel no deserto.

- Mateus é o único que reúne vários ensinamentos de Jesus em cinco blocos ou sermões, o primeiro deles (o Sermão do Monte) depois de subir a um monte, presumivelmente ecoando de alguma maneira os cinco livros de Moisés[55].

- Em escala mais ampla, observemos simplesmente o tema do "cumprimento da Escritura" que aparece repetidamente em Mateus.

Coisas acontecem a Jesus e Jesus atua seguidamente "para que se cumpra o que foi dito (por Moisés ou por um ou mais dos profetas)"[56].

Tudo isso sugere que o Evangelho foi escrito onde o judaísmo rabínico já estava bem estabelecido e se tornando mais influente. A maioria pensa que isso favorece a tese de uma origem em comunidades mistas de judeus e cristãos na Síria, provavelmente em torno do ano 90.

Deveríamos observar, então, que o fato de Mateus assumir o formato do Evangelho de Marcos não quer dizer que ele tenha visto o evangelho de Jesus como estando em antítese à lei. Mateus não teria acolhido a antítese entre evangelho e lei que a Reforma luterana introduziu com tanta presteza em Paulo. E ele, com certeza, não teria acolhido a proposição de que o cristianismo abandonou sua herança judaica. Para ele, o Evangelho era um evangelho completamente judaico – inteiramente no espírito da lei e dos profetas. Havia discordância entre os seguidores de Jesus e os rabinos sobre como a lei e os profetas deveriam ser interpretados. Porém, havia uma concordância básica entre eles e os rabinos em que a lei e os profetas eram centrais. E a implicação clara disso é que o evangelho, a exemplo do próprio Jesus, estava em continuidade direta com a lei e os profetas e deveria ser entendido como cumprimento da lei e dos profetas. Deixar isso claro naturalmente foi um dos principais propósitos do Evangelho de Mateus.

c) *O Evangelho de Lucas* possui muitos traços interessantes. Nele, como em Mateus, dirijo o foco especialmente para a continuidade positiva entre Israel e o evangelho que Lucas procurou deixar claro. Porém, como em outros aspectos da teologia de Lucas, precisamos ter em mente que Lucas escreveu dois livros e que ele os viu como estreitamente conectados. Além disso, está suficientemente claro que, quando escreveu seu Evangelho, Lucas já tinha a intenção de escrever um segundo volume. Isso equivale a dizer que ele não pretendeu que seu Evangelho fosse completo em si mesmo, como diríamos que Marcos e Mateus viram seus evangelhos como completos em si mesmos. Pelo contrário, Lucas viu seus dois volumes como duas partes de um só relato. Assim, ele começou seu segundo volume

fazendo referência ao seu primeiro volume (sua "primeira palavra") como a narrativa do que "Jesus começou a fazer e ensinar" (Atos 1,1). A questão é que temas e motivos atravessam os dois volumes. Seu desenvolvimento fica apenas meio completo no final do Evangelho. Consequentemente, se quisermos apreciar plenamente a preocupação de Lucas em delinear a continuidade entre as expectativas de Israel e o evangelho sobre Jesus, não podemos limitar-nos ao Evangelho e temos de estar preparados para rastreá-la até nos Atos dos Apóstolos.

Vemos a importância de fazer isso mais ou menos imediatamente já nos capítulos de abertura do Evangelho.

- Nesses capítulos a narrativa começa e termina no Templo de Jerusalém (Lucas 1,5-23; 2,25-50).

- Os personagens principais são totalmente admiráveis em termos de piedade judaica: particularmente Zacarias, o pai de João Batista, descendia de Aarão, "justo diante de Deus e vivia irrepreensível em todos os mandamentos e ordens do Senhor" (1,5-6); Maria, a mãe de Jesus, sumamente favorecida por Deus (1,30); Simeão, "justo e piedoso, ele esperava a consolação de Israel" (2,25); e Ana, que "não se afastava do Templo, servindo a Deus dia e noite, com jejuns e orações" (2,37).

- Os cânticos entoados por Maria e Zacarias são típicos da piedade judaica tradicional. O cântico de Maria, o *Magnificat* (Lucas 1,46-55), atém-se estritamente ao modelo da oração de Ana em 1 Samuel 2,1-10. Ele termina com estas palavras:

> Acolheu Israel, seu servo, lembrando-se de sua misericórdia,
> conforme o que prometera a nossos pais,
> em favor de Abraão e de sua descendência para sempre. [1,54-55]

Do mesmo modo, o cântico de Zacarias, o *Benedictus* (Lucas 1,68-79), reverbera o salmista e o profeta em cada linha. Por exemplo:

> Foi assim que ele prometeu […] que usaria de misericórdia com nossos pais,
> e se lembraria de sua santa aliança.
> O juramento que fez a Abraão, nosso pai [...]
> E tu, menino [João Batista], irás adiante do Senhor preparar-lhe os

caminhos,
e dar ao povo o conhecimento da salvação
pelo perdão dos seus pecados. [1,70-73.76-77]

• Do mesmo modo Simeão, em sua oração, o *Nunc Dimittis* (Lucas 2,29-32), louva a Deus pela salvação que ele viu no menino Jesus, a salvação "que preparaste diante de todos os povos, a luz para iluminação das nações e para glória do teu povo Israel". O eco da missão dada ao Servo do Senhor em Isaías – "Eu te fiz como aliança do povo, como luz das nações" (Isaías 42,6); "Concederei minha salvação a Sião, a Israel a minha glória" (Isaías 46,13); "Eu te destinei para seres a luz das nações, para que minha salvação atue até os confins da terra" (Isaías 49,6) – com certeza é deliberado e prenuncia o enfoque consistente que Lucas mantém em seus dois volumes.

• Em seu Evangelho, Lucas dá ênfase particularmente a dois dos temas da missão de Jesus presentes na tradição sobre Jesus que ele recebeu – primeiro, a missão de Jesus como missão aos e para os "pecadores" (*hamartoloí*)[57]. É digno de nota que ele enfatize tanto o protesto de Jesus contra a categorização (pelos fariseus?) dos conterrâneos judeus como "pecadores". Ele dá destaque ao acolhimento e ao perdão dados por Jesus à mulher que seu anfitrião fariseu destrata como "pecadora" (Lucas 7,39-50). E ele introduz as três parábolas da ovelha perdida, da moeda perdida e do filho perdido, registrando que os "pecadores" se aproximavam para ouvir Jesus, em face da crítica dos fariseus e escribas de que "este homem acolhe os pecadores e come com eles" (15,1-2)[58].

• Igualmente significativa é a ênfase adicional que Lucas dá à missão de Jesus ao e para "os pobres" (*ptochoí*)[59]. Aqui o traço especialmente digno de nota é a ênfase reiterada em Lucas 14,13.21 de que os convidados para o banquete da nova era são "os pobres, os aleijados, os coxos e os cegos". A linguagem repercute a lista daqueles que são excluídos da comunidade sacerdotal de Qumrã[60] – e a repercute tão estritamente que é preciso considerar provável que Lucas lembrou Jesus como alguém que rejeitou tal exclusão da presença divina. Nem os

pecadores nem os incapacitados devem ser tratados como inaptos para celebrar com os santos e adorar com os anjos.

• A exemplo de Marcos, Lucas enfatiza que o evangelho acaba colocando o foco no sofrimento e na morte de Jesus. A exemplo de Marcos, ele frisa que Jesus cumpriu o papel destinado a ele por meio do seu sofrimento e da sua morte. No encontro de dois discípulos com o Jesus ressurreto, esses discípulos expressam sua esperança frustrada de que fosse Jesus "quem iria libertar Israel" (Lucas 24,21). Porém, Jesus responde apontando para as Escrituras, a lei, os profetas e os salmos, que preveniram "que o Messias haveria de sofrer e ao terceiro dia ressuscitar dos mortos" (24,46). E o tema do sofrimento e do desagravo de Jesus torna-se um dos temas principais nos sermões dos Atos[61], em cumprimento ao desígnio divino[62]. Típico é o relato da missão de Paulo na Grécia: ele "explicava e demonstrava (com base nas Escrituras) que o Messias devia padecer e ressuscitar dos mortos" (Atos 17,2-3).

• O segundo volume de Lucas começa com os discípulos perguntando ao Jesus ressurreto: "Senhor, é agora que vais restabelecer o reino de Israel?" (Atos 1,6), uma preocupação que Jesus não rejeita. E ele termina com Paulo afirmando que "é pela esperança de Israel" que ele foi jogado na prisão (28,20).

• Na conclusão do primeiro sermão de Pedro em Jerusalém, Pedro diz que a promessa (do Espírito da parte de Deus Pai) é "para vós, para vossos filhos e para todos os de longe que o Senhor nosso Deus chamar para si" (2,39). Aqueles que estão "longe" provavelmente são os judeus da diáspora, e ouve-se o eco de Isaías 57,19.

• No seu segundo sermão, Pedro espera pelos "tempos de consolação" que virão da parte de Deus e pelos "tempos da restauração de todas as coisas" que Deus anunciou por meio dos profetas (Atos 3,20-21). Ele prossegue identificando Jesus com o profeta semelhante a Moisés prometido por Moisés (Deuteronômio 18,15-20; Atos 3,22-23). E ele conclui, lembrando os moradores de Jerusalém que: "Vós sois os

descendentes dos profetas e da aliança que Deus estabeleceu com vossos pais, quando disse a Abraão: 'Em tua descendência serão abençoadas todas as famílias da terra'" (Gênesis 12,3; Atos 3,25).

• Em Atos 10–11, Pedro aprende que as leis do puro e impuro não significam que ele deva considerar qualquer pessoa como profana ou impura (10,28).

• Por fim, deveríamos observar como Tiago, o irmão de Jesus e líder dos messianistas de Jesus em Jerusalém, resolve o problema da quantidade crescente de não judeus que estavam vindo à fé no Messias Jesus, sem terem sido circuncidados. Ele resolve o problema em dois passos. Em primeiro lugar, ele cita Amós 9,11-12:

> Depois disso, voltarei para reerguer a tenda de Davi, que está caindo,
> juntarei de novo as partes dela e a porei de pé,
> a fim de que o resto da humanidade e todas as nações
> sobre as quais for invocado o meu nome, procurem o Senhor (Atos 15,16-17).

• E, então, Tiago edita o que se tornou conhecido como "o decreto apostólico". Este requer que os crentes pagãos em Jesus "se abstenham das contaminações dos ídolos, da prostituição (*porneîa*), das carnes sufocadas (*pniktón*) e do sangue [a leis *kosher*]". O que muitas vezes faltou dizer aqui é que a principal fonte do "decreto apostólico" parece ser a legislação referente ao "estrangeiro residente", isto é, os não judeus que tinham residência permanente na terra de Israel, "no meio do" povo (Levítico 17,8-9.10-14; 18,26)[63]. Essa foi presumivelmente a solução para "o problema do pagão" aprovada pelo próprio Lucas e provavelmente pela Igreja de Jerusalém. Isto é, de tratar tais pagãos efetivamente como "estrangeiros residentes", pagãos no meio do povo, mantendo sua identidade como pagãos.

Houve aqui, portanto, uma insistência da parte de Lucas em que o evangelho não é estrangeiro em relação a Israel. O evangelho não está em oposição a Israel, não deve ser posto em antítese à lei. Pelo contrário, o

evangelho anseia pela restauração de Israel, pelo cumprimento das esperanças dos profetas de Israel e pela inclusão dos pagãos dentro dessa esperança cumprida e como parte dela. Diferentemente de Marcos, o Evangelho de Lucas não dirige o foco para as descontinuidades entre a lei e a mensagem totalmente aberta aos pagãos. Diferentemente de Mateus, o Evangelho de Lucas não luta contra os sobreviventes rabínicos da catástrofe de 70 pela herança de Moisés e dos profetas. Para Lucas, *o Evangelho não é evangelho a não ser que trabalhe pelo cumprimento da esperança de Israel, a não ser que inclua os pagãos nessa esperança.*

O único Evangelho canônico diferente, o Evangelho de João, é mais complexo. Tanto é que requer um tratamento em separado e mais extenso. A essa tarefa nos dedicaremos na quarta preleção.

---

[1]. *LSJ*, p. 705. • *NDIEC*, v. 3, p. 13-14. Outros exemplos em KLAUCK, H.-J. *The Religious Context of Early Christianity:* A Guide to Graeco-Roman Religions. ET Edinburgh: T. & T. Clark, 1995, 2000, p. 328-329.

[2]. É fato bem conhecido que o próprio Paulo foi fortemente influenciado por Isaías. Cf. p. ex., WAGNER, J.R. *Heralds of the Good News*: Isaiah and Paul in Concert in the Letter to the Romans. Leiden: Brill, 2002.

[3]. Salmo 40,9; 68,11; 96,2. Cf. tb. 2 Samuel 18,31.

[4]. Isaías 40,9; 52,7; 60,6; 61,1; de modo similar, Naum 1,15. Cf. tb. SCHILLING, O. *TDOT*, v. 2, p. 313-316.

[*]. Referência ao Livro de Melquisedeque, encontrado na caverna 11 do sítio arqueológico de Qumrã [N.T.].

[**]. Ref. ao fragmento 521, encontrado na caverna 4 do sítio arqueológico de Qumrã [N.T.].

[5]. Lucas 6,20/Mateus 5,3; Mateus 11,5/Lucas 7,22.

[6]. Cf. tb. meu livro *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids/Edimburgo: Eerdmans/T. & T. Clark, 1998, p. 164-169.

[7]. Romanos 1,1; 15,16; 2 Coríntios 11,7; 1 Tessalonicenses 2,2.8.9; cf. tb. 1 Pedro 4,17.

[8]. Romanos 1,9; 15,19; 1 Coríntios 9,12; 2 Coríntios 2,12; 9,13; 10,14; Gálatas 1,7; Filipenses 1,27; 1 Tessalonicenses 3,2; 2 Tessalonicenses 1,8.

[9]. Romanos 1,4; 1 Coríntios 1,23; 15,1-5; Gálatas 3,1. Com "ressurreição" refiro-me a crença cristã mais antiga de que Deus ressuscitou Jesus dos mortos.

[10]. Gálatas 1,6.7.11; 2,2.5.7.14; cf. tb. Romanos 1,16; 15,16; Efésios 3,6.

[11]. 1 Coríntios 11,2; 2 Tessalonicenses 2,15; 3,6.

[12]. Explicitamente 1 Coríntios 7,10 – Mateus 5,32; 1 Coríntios 9,14 – Lucas 10,7.

[13]. P. ex., Romanos 12,14; 13,9; 16,19; 1 Coríntios 9,4; 13,2; Gálatas 5,14; Filipenses 4,6; 1 Tessalonicenses 5,2.13.15.

[14]. P. ex., Romanos 6,17; 15,3; Colossenses 2,6; Gálatas 6,2. Cf. tb. meu livro *Christianity in the Making*. V. 1: *Jesus Remembered*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003, p. 181-184.

[15]. Cf. tb., p. ex., meu texto "Q^1 as Oral Tradition". In: BOCKMUEHL, M. & HAGNER, D.A. (eds.). *The Written Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 45-69.

[16]. Marcos 1,21-38 (vinte e quatro horas no ministério de Jesus); 2,1–3,6 (controvérsias de Jesus na Galileia); 4,2-33 (parábolas de Jesus); 4,35–5,43; 6,32-52 (milagres de Jesus em torno do lago); 10,2-31 (casamento, crianças e discipulado); 12,13-37 (controvérsias de Jesus em Jerusalém); 13,1-32 (o pequeno apocalipse); 14,1-15 (a narrativa da paixão). Marcos 2,1–3,6 proporciona um bom exemplo de como um dos Doze ou algum discípulo no início pode ter agrupado certa quantidade (cinco) de *narrativas de controvérsia* para formar uma sequência dramática que culminou em um complô para eliminar Jesus (3,6).

[17]. Cf. tb. meu livro *Christianity in the Making* – V. 2: *Beginning from Jerusalem*. Grand Rapids; Eerdmans, 2009, # 21.3c.

[18]. Um dos erros capitais cometidos no Seminário sobre Jesus; cf. meu livro *Jesus Remembered*, p. 245-248.

[19]. DODD, C.H. *Historical Tradition in the Fourth Gospel.* Cambridge: Cambridge University Press, 1963 sugeriu que as passagens de transição e as notas topográficas em João são "dados tradicionais que sumarizavam períodos no ministério de Jesus, contendo indicações dos locais em que eles foram passados" (p. 243).

[20]. “Provavelmente deveríamos pressupor essa conexão cristológica entre a narrativa e proclamação sobre Jesus e o termo ‘*euangélion*’ em grande quantidade de comunidades já antes da composição da obra de Marcos” (HENGEL, M. *Studies in the Gospel of Mark*. Londres: SCM, 1985, p. 54). Hengel prossegue, tentando detectar um elo petrino particular que denuncia o uso que Marcos faz de *euangélion* (p. 54-56).

[21]. Marcos 1,1.14.15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9; cf. tb. 16,15.

[22]. Mateus 4,23; 9,35; 24,14; 26,13.

[23]. Embora Lucas use o verbo *euangelízesthai* com alguma frequência (dez vezes); João não usa nem o verbo nem o substantivo.

[24]. Cf. tb. meu ensaio “Matthew’s Awareness of Marcosan Redaction”. In: VAN SEGBROECK, F. (ed.). *The Four Gospels:* Festschrift for Frans Neirynck. Lovaina: Leuven University Press, 1992, p. 1.349-1.359.

[25]. Cf. tb. *Jesus Remembered*, p. 435-436.

[26]. CASEY, M. *Aramaic Sources of Mark’s Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998 (SNTSMS, 102), não faz nenhum esforço para traduzir Marcos 13,10 e 14,9 de volta para o aramaico.

[27]. Essa foi uma das principais conclusões do primeiro estudo redacional de Marcos – MARXSEN, W. *Mark the Evangelist*. ET Nashville: Abingdon, 1969, p. 117-150.

[28]. Assim, com efeito, *BAGD*, p. 403. Cf. tb. KECK, L.E. “The Introduction to Mark’s Gospel”. *NTS*, v. 12, p. 352-370 (358-360), 1966, e esp. GUELICH, R. “The Gospel”. In: STUHLMACHER, P. (ed.). *Das Evangelium und die Evangelien*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1983 (WUNT, 28), p. 183-219; aqui p. 204-216. Cf. tb. BURRIDGE, R.A. *What Are the Gospels?* – A Comparison with Graeco-Roman Biography. 2. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2004, p. 186-189.

[29]. HENGEL. *Studies*, p. 82-83. “É provável que a prática de referir-se às quatro obras como ‘evangelhos’ deriva, em última análise, de Marcos” (COLLINS, A.Y. *Mark*. Mineápolis: Fortress, 2007 [Hermeneia], p. 3).

[30]. KELBER. *The Oral and the Written Gospel*. Filadélfia: Fortress, 1983. P. ex.: “o evangelho sinaliza uma ruptura da síntese oral” (p. 92); ele constituiu uma “indiciação do processo oral e de suas autoridades”, uma “alienação em relação ao aparato oral”, “emancipação da identidade oral”; Marcos “repudia representantes da oralidade” (p. 98).

[31]. Como ressaltou Hengel no mesmo ano – *Studies*, p. 52: “O Segundo Evangelho provavelmente se desenvolveu a partir do ensinamento oral ao vivo e foi composto para a leitura solene em adoração. As sentenças curtas, muitas vezes com um feitio rítmico, apontam para a recitação oral na assembleia

da comunidade. O evangelho foi escrito para ser escutado por uma audiência..." (p. 52); entretanto, Hengel também fala da "inovação revolucionária que foi escrever um evangelho" (p. 52).

[32]. Cf. esp. DEWEY, J. "Oral Methods of Structuring Narrative in Mark". *Interpretation*, v. 43, p. 32-44, 1989. Cf. tb. "The Gospel of Mark as an Oral-Aural Event: Implications for Interpretation". In: MALBON, E.S. & McKNIGHT, E.V. (eds.). *The New Literary Criticism and the New Testament.* Sheffield: Sheffield Academic, 1994, p. 145-163 (JSNTS, 109).

[33]. KÄHLER, M. *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ.* Filadélfia: Fortress, 1896, 1964, p. 80n. 11.

[34]. DUNN. *Jesus Remembered,* # 23n. 97.

[35]. Cf., p. ex., COLLINS. *Mark*, p. 130.

[*]. Erudito e milagreiro judeu do século I, aluno de Johanan ben Zakai [N.T.].

[**]. Honi Hamaagel, famoso estudioso judeu do século I a.C., do qual se dizia que tinha uma relação especial com Deus [N.T.].

[36]. Cf. WEEDEN, T.J. *Mark:* Traditions in Conflict. Filadélfia: Fortress, 1971, p. 52-69. Porém, FRANCE, R.T. *The Gospel of Mark.* Grand Rapids: Eerdmans, 2002 (NIGTC), justificadamente observa que a concepção do *theîos anér* parece ser um construto do século XX mais do que uma categoria reconhecida no século I (p. 21).

[37]. Marcos 4,13; 6,52; 7,18; 8,17.21; 9,5-6.32.

[38]. WREDE, W. *The Messianic Secret.* ET Cambridge: James Clarke, 1901, 1971.

[39]. Marcos 1,25.34.44; 3,12; 5,43; 7,24.36; cf. tb. 8,30 e 9,9.

[40]. MARCUS, J."The Jewish War and the *Sitz im Leben* of Mark". *JBL*, v. 111, p. 441-462; aqui p. 457-459, 1992, referindo-se a Josefo, *A guerra judaica* 2,433-434.444.652; 6,313; 7,29-31.

[41]. MARCUS, J. *Mark 1–8.* Nova York: Doubleday, 2000, p. 35 (AB 27).

[42]. EUSÉBIO. *História eclesiástica* 3.5.3. • EPIFÂNIO. *Refutação de todas as heresias* 29.7.7-8; 30.2.7; *Tratado sobre pesos e medidas* 15.

[43]. HENGEL. *Studies*, p. 28. • GUELICH, R.A. *Mark 1–8,26.* Dallas: Word, 1989, p. xxxi-xxxii (WBC 34A). • COLLINS. *Mark*, p. 13-14.

[44]. Josefo registra tentativas subsequentes de inflamar a revolta nas comunidades judaicas de Alexandria e Cirene (*A guerra judaica* 7,409-419.437-441).

[45]. O consenso maior data esses evangelhos dez ou vinte anos após Marcos. Dentro das limitações de espaço deste estudo só poderei tratar brevemente esses evangelhos.

[46]. DUNN. *Jesus Remembered,* # 4.4, 7.3.

[47]. Mateus 16,13-20; Lucas 9,18-21.

[48]. Mateus 16,21; 17,22-23; 20,18; Lucas 9,22.44; 18,32-33.

[49]. Marcos 2,20 par.; 3,6 par.; 6,17-29 par. (Lucas não); 10,38-39 par.; 12,6-12 par.; 13,9-13 par.; 14,8 par. (Lucas tem uma versão diferente); 14,18-20.22-24 par.; 14,27 par. (Lucas não); 14.33-36 par.

[50]. Cf. meu livro *Jesus Remembered*, p. 147-160.

[51]. Notadamente Mateus 10,38/Lucas 14,27 ("quem não carrega a sua cruz e não me segue não pode ser meu discípulo"); Mateus 23,37-39/Lucas 13,34-35 e Mateus 24,34-36/Lucas 11,49-51 (a implicação de que Jesus está incluído no grupo dos "profetas e mensageiros" assassinados); Mateus 5,11-12/Lucas 6,22-23 (de modo similar, o sofrimento como o destino tanto de discípulos como de profetas). Cf. tb. KLOPPENBORG VERBIN, J. *Excavating Q:* The History and Setting of the Sayings Gospel. Mineápolis: Fortress, 2000, p. 369-374.

[52]. Mateus 10,32/Lucas 12,8; Mateus 23,37-39/Lucas 13,34-35. Cf. tb. KLOPPENBORG VERBIN. *Excavating Q*, p. 374-379.

[53]. Mateus 7,23; 13,41; 23,28; 24,12.

[54]. Mateus 3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32.

[55]. Os blocos estão demarcados pelo final repetido: "Ao terminar Jesus estes discursos/estas instruções/estas parábolas" (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1).

[56]. Mateus 1,22-23; 2,5-6.15.17-18.23; 4,14-16; 5,17; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 26,54.56; 27,9.

[57]. Lucas 5,8.30.32; 7,34.37.39; 15,1-2.7.10; 18,13; 19,7.

[58]. Retornarei a isso e ao traço seguinte mais adiante no cap. 5.

[59]. Lucas 4,18 (citando Isaías 61,1); 6,20 e 7,22 (repercutindo Isaías 61,1); 14,13.21; 16,20.22; 18,22; 19,8; 21,3.

[60]. 1Q28a 2,3-10; 1QM 7,4-6; 4QCD6; 11QT 45,12-14.

[61]. Atos 2,23-24; 3,14-15; 4,10; 5,30; 8,32-33; 10,39-40; 13,28-30.

[62]. Atos 2,23; 3,18; 17,3.

[63]. Cf. tb. meu livro *Beginning from Jerusalem*, p. 461-469.

4

Uma versão bem diferente!

João como fonte para o Jesus histórico

Iniciei esta série de preleções argumentando, primeiro, que Jesus causou um impacto considerável sobre seus discípulos. Creio que esse impacto fica claro a partir da tradição sobre Jesus dos evangelhos, e está expresso em maior ou menor grau na própria tradição. A partir da impressão causada por Jesus, como está expressa, em primeira linha, pela tradição compartilhada pelos primeiros três evangelhos cristãos, temos condições de discernir um perfil claro da missão e da pessoa que causou aquele impacto. Em segundo lugar, examinamos cuidadosamente essas tradições, tradições compartilhadas pelos evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas, pela tradição sinótica. Percebemos que Jesus foi recordado de modos um tanto diversos, como expresso no caráter de "o mesmo e, contudo, diferente" da tradição sinótica. O impacto compartilhado de Jesus fora expresso de maneira diferente. A tradição compartilhada assumiu diferentes formas em narrativas divergentes do mesmo material. Em terceiro lugar, observamos que o Evangelho de Marcos, provavelmente o mais antigo dos evangelhos cristãos, conferiu ou estabeleceu a forma "Evangelho" para a tradição. Marcos contou a história de Jesus como a narrativa da paixão com introdução ampliada. Ele recordou Jesus não só como grande mestre ou como grande fazedor de milagres. Ele recordou uma narrativa que estava em constante movimento na direção do ponto alto do sofrimento, da morte e (como creem os cristãos) da ressurreição de Jesus. Essa foi a "forma-

evangelho". Ele provavelmente foi o primeiro a dar a essa nova forma de biografia o título "Evangelho". Ele criou um novo gênero. E foi acompanhado nisso pelos dois outros evangelhos sinóticos, os evangelhos de Mateus e Lucas. Cada um a seu modo ajudou a estabelecer a memória de Jesus como narrativa da paixão com introdução ampliada, sendo essa a forma da referida memória, a ser chamada "Evangelho". Qualquer outra forma usada para reunir o que Jesus fez ou ensinou não é "Evangelho" se não culminar na morte e ressurreição de Jesus.

O que dizer, então, do outro Evangelho do Novo Testamento – do quarto Evangelho, do Evangelho de João? Geralmente há consenso em torno da tese de que se trata do mais recente dos quatro evangelhos neotestamentários – escrito provavelmente em algum momento dos anos 90. Entre os papiros achados há cerca de um século, um dos mais emocionantes foi um fragmento do Evangelho de João que pode ser datado em torno do ano de 125 no Egito. Isso implica que o Evangelho de João deve ter sido copiado e posto em circulação em larga escala e com bastante rapidez. No entanto, quando nos voltamos para esse Evangelho, imediatamente nos enredamos em alguns problemas. Pois o Evangelho de João é diferente dos outros três. A fórmula que tão bem descreve a tradição sinótica ("o mesmo e, contudo, diferente") parece não se aplicar ao Evangelho de João em sua relação com os outros três evangelhos neotestamentários. "Diferente" com certeza, mas "o mesmo"? Diferente com certeza, mas em que sentido ou em que medida "o mesmo"? Por qualquer viés que se olhe, o contraste entre os três primeiros evangelhos canônicos e o quarto, o Evangelho de João, é notável. Ele pode ser tipificado nos termos usados na tabela da página 104. Explicações harmonizantes mais antigas tenderam a afirmar que a exposição do Evangelho de João é tão histórica quanto a dos sinóticos. Assim, elas tentaram explicar tais diferenças em termos das diferentes audiências para as quais Jesus falou – por exemplo, os sinóticos lembrando o ensinamento de Jesus às multidões, João lembrando o ensinamento de Jesus aos seus discípulos[1]. Porém, como foi ressaltado há muito tempo[2], o estilo do discurso de Jesus no Evangelho de João é consistente, quer Jesus seja

retratado falando com Nicodemos ou com a mulher junto ao poço ou para "os judeus" ou para seus discípulos. E o estilo é muito similar ao do Batista e de fato ao de 1 João. A inferência inescapável é que se trata do estilo do *evangelista* ou da tradição do evangelista, mais do que do de Jesus[3].

O que fazer com isso? Se, por exemplo, a tradição sinótica fornece boa evidência do impacto causado por Jesus, então qual é a melhor explicação para o caráter diferente do Evangelho de João? Se a tradição sinótica fornece boa evidência das formas discursivas, nas quais foram formuladas as memórias mais antigas de Jesus pelos primeiros discípulos de Jesus e do modo como a tradição sobre Jesus foi usada e transmitida nas igrejas mais antigas, o que fazer com o caráter *muito diferente* do discurso de Jesus no Evangelho de João? Se os primeiros três evangelhos podem ser descritos como "recordação de Jesus", o Evangelho de João poderia ser descrito da mesma maneira, ou seja, também como *recordação* de Jesus? O debate é complexo e posso concentrar-me em apenas três características antes de perguntar o que João estava tentando fazer com seu Evangelho. Deveríamos observar o seguinte:

- em primeiro lugar, que o Evangelho de João acompanha Mateus e Lucas no uso do formato do Evangelho fornecido por Marcos;
- em segundo lugar, apesar de os discursos de Jesus em João serem muito diferentes do modo como Jesus ensina nos sinóticos, podemos ver que estão enraizados em uma tradição parecida com a dos sinóticos; e
- em terceiro lugar, fica claro que João preencheu algumas lacunas deixadas pelos outros evangelhos.

Sinóticos	João
Mateus e Lucas começam com a concepção virginal/o nascimento de Jesus.	Começa com a encarnação do Logos/do Verbo preexistente.
Jesus vai para Jerusalém somente na última semana de sua missão; somente uma Páscoa é mencionada.	Jesus está ativo na Judeia em grande parte de sua missão; sua missão se estende por três Páscoas.
Jesus fala pouco de si mesmo – nada que seja sequer parecido com os "eu sou" de João.	Jesus fala muito de si mesmo – com destaque para os enunciados "eu sou"[5].
Jesus prega a fé em Deus.	Jesus prega a fé nele mesmo[6].
O tema central da pregação de Jesus é o Reino de Deus[4].	O Reino de Deus quase não figura no discurso de Jesus.
Jesus fala com bastante frequência de arrependimento e perdão.	Jesus nunca fala de arrependimento, e de perdão somente em 20,23.
Em seu discurso, Jesus usa tipicamente a forma de aforismos e parábolas.	Jesus se envolve em longos diálogos e sinuosas discussões.
Jesus fala apenas ocasionalmente da vida eterna.	Jesus fala regularmente da vida eterna[7].
Jesus mostra grande interesse pelos pobres e pecadores.	Jesus mostra pouco interesse por pobres e pecadores[8].
Jesus é notável por seu ministério do exorcismo	João não narra exorcismos.

O formato de Evangelho

Em vista das diferenças entre João e os evangelhos sinóticos, chama muito a atenção que João, não obstante, tenha usado *o mesmo formato de Evangelho* conferido à tradição sobre Jesus por Marcos. João enquadrou seu Evangelho na mesma moldura – a narrativa da paixão com introdução

ampliada – mesmo que, em termos de conteúdo e caráter, sua introdução ampliada seja bastante diferente das "introduções ampliadas" dos sinóticos. Se contarmos a "narrativa da paixão" como estendendo-se da entrada de Jesus em Jerusalém, cobrindo a última semana de Jesus ali e culminando com seu julgamento, sua execução e ressurreição, a narrativa joanina da paixão se estende de João 12 ao final do Evangelho; a saber, perfaz cerca de 40% de todo o Evangelho.

O que podemos deduzir disso? Não podemos dizer que João conhecia o Evangelho de Marcos como tal, como alguns argumentaram. A ausência do tipo de passagens estreitamente idênticas que aponta para a interdependência literária de boa parte do material dos evangelhos sinóticos continua sendo a consideração decisiva nesse ponto. O que isso provavelmente significa é que o passo dado por Marcos de etiquetar a narrativa da própria missão de Jesus em seu todo como *euangélion*, "Evangelho", rapidamente se tornou o modo estabelecido de pensar sobre a narrativa da missão de Jesus. Mateus e Lucas, seguindo o exemplo de Marcos, atestam a mesma probabilidade, e esses dois outros "evangelhos" por si mesmos reforçaram e fizeram circular mais amplamente a convicção de que o modo de usar a tradição sobre Jesus e de refletir sobre ela era a forma narrativa do "Evangelho".

Isso tudo é tanto mais significativo, já que, como veremos, o relato diferente que João oferece da tradição sobre Jesus poderia muito facilmente ter tomado um rumo diferente. Um Jesus que veio como (em primeira linha) um revelador e cujo ensinamento era caracterizado por longos discursos poderia ter levado a focar a apresentação do Evangelho por Jesus precisamente nessas características ou reduzido sua apresentação a tais características, como vemos nas apresentações gnósticas subsequentes do ensinamento de Jesus[9]. Não obstante, João acompanha o padrão posto pelos "evangelhos" mais antigos, enquadrando sua versão da missão e revelação de Jesus na mesma moldura, começando com João Batista e culminando na paixão e ressurreição de Jesus. Apesar de toda a liberdade que o quarto evangelista mostra em sua apresentação de Jesus e a despeito

de todas as diferenças em relação aos sinóticos, o Evangelho de João está muito mais próximo deles do que dos evangelhos apócrifos.

O aspecto mais notável no Evangelho de João é o modo como ele faz a paixão iminente de Jesus permear todo o seu relato. Até mais do que em Marcos, a "introdução ampliada" prenuncia e prepara o ponto alto na morte e ressurreição de Jesus.

• De modo singular na tradição dos evangelhos, João Batista saúda aquele que está para vir como o "cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo" (João 1,29.36). João também data a execução de Jesus na hora em que os cordeiros pascais eram imolados no Templo (18,28) e explicitamente identifica a morte de Jesus com a do cordeiro pascal (19,36; Êxodo 12,46)[10]. Isso necessariamente significa que João viu a morte de Jesus em termos de sacrifício pascal, que passou a ser visto também como oferta pelo pecado[11].

• João situa o relato da "purificação do Templo" por Jesus em uma fase bem anterior da missão de Jesus (João 2,13-22), presumivelmente para servir de manchete para toda a missão de Jesus. Ele inclui nele a memória de Jesus falando sobre a destruição do Templo (cf. Marcos 13,2; 14,58): "Destruí este santuário e em três dias eu o levantarei" (João 2,19). Mas, então, ele acrescenta a seguinte nota explicativa: Jesus "falava do santuário do seu corpo", isto é, de sua morte e ressurreição (2,21).

• Outros sinais prematuros do clímax na paixão são:

- o milagre da transformação da água em vinho nas bodas em Caná aconteceu "no terceiro dia" (2,1);

- o diálogo sobre ressurreição e sobre Jesus como a fonte da vida em 5,21-29;

- a impactante interpretação da alimentação dos cinco mil em termos de que o próprio Jesus é "o pão da vida", que sua carne deve ser comida e seu sangue bebido como a fonte da vida (6,32-58);

- o número crescente de tentativas de eliminar Jesus, aumentando a sensação da crise cada vez mais iminente[12], correspondendo à crescente referência de Jesus à sua partida iminente[13].

• Não surpreende que, à medida que a narrativa da paixão se aproxima, Jesus fala do bom pastor que dá sua vida pelas ovelhas (10,11.15.17-18), do seu iminente sepultamento (12,7) e do grão de trigo que tem de morrer se quiser produzir fruto (12,24).

• Particularmente notável é a bateria de referências à "hora" de Jesus[14]. Inicialmente ela soa como um evento ainda distante ou ainda por acontecer: certas eventualidades não puderam acontecer porque a hora de Jesus "ainda não chegou"[15]. Houve indícios do que a "hora" traria, mas somente quando a narrativa da paixão começou propriamente ficou claro que a "hora" é a hora da morte de Jesus. "É chegada a hora em que o Filho do Homem será glorificado. Na verdade eu vos digo: se o grão de trigo não cair na terra e não morrer, ficará só; mas se morrer, produzirá muito fruto" (12,23-24)[16]. Não poderia faltar o drama da escalada constante até o ponto alto.

• Igualmente notável é a adaptação que João faz da concepção da "glorificação" (*doxasthênai*) de Jesus, na qual novamente se torna cada vez mais claro que aquilo que se tem em vista não é, ou não é simplesmente, a exaltação de Jesus logo após sua morte. O que se tem em vista é Jesus sendo "glorificado" na sua morte *e* ressurreição[17] – especialmente, uma vez mais, 12,23-24. Já que a "glória" (e o "glorificar") de Cristo é um traço tão importante do Evangelho de João[18], também deve ser observado que são os "sinais" da água transformada em vinho e da vida que provém da morte (2,11; 11,4) que mais claramente revelam essa glória – a saber, ações que prenunciam a glória da sua morte e ressurreição e o que elas logram alcançar. É preciso observar que esse fator afeta todas as referências à glória de Jesus, desde a primeira menção à "glória de filho único do Pai", atestada pela testemunha joanina (1,14). A "glória" do Filho único que os discípulos testemunharam não foi nos termos da cena da transfiguração de Jesus

dos evangelhos sinóticos (Marcos 9,2-8 par.). Para João, a atestação mais clara da glória do Filho foi a morte e a ressurreição de Jesus. Seu Evangelho nunca foi simplesmente um Evangelho da encarnação, mas da encarnação-morte-ressurreição.

- O mesmo ponto é realçado quando João fala que Jesus é "elevado" (*hypsothênai*). Como agora se reconhece de modo geral, João usa essa palavra não só para o erguimento de Jesus na cruz, mas também para seu erguimento ao céu, isto é, sua ascensão[19]. Para João, o ato salvador decisivo de Jesus foi um todo conceitual unitário, sendo o morrer, o ressurgir e o ascender um único movimento ascendente. Correlacionado com isso está também a adaptação por João da tradição do Filho do Homem para incluir a fala do Filho do Homem que ascende e que desce[20]. É evidente que Jesus não poderia ser adequadamente entendido a não ser que as duas coisas fossem vistas em conjunto, dentro da moldura do Evangelho.

Então, de onde quer que João tenha derivado o formato do seu Evangelho, está claro que ele estava firmemente comprometido com esse formato como a estrutura dentro da qual seu retrato mais distintivo deveria ser mantido. Ele poderia ter apresentado Jesus como o grande revelador de Deus e dos mistérios celestiais. O quarto evangelista poderia ter desenvolvido seu modo de apresentar o ensinamento de Jesus de modo ainda mais extenso do que fez – Jesus, o agente divino das alturas que trouxe o significado secreto da existência humana aos que nasceram da carne e estão presos nas trevas. Outros fizeram essa opção. Mas para João parte integrante da mensagem que ele procurou promover era o fato de que Jesus foi executado e ressuscitado dos mortos, e não o considerou simplesmente como um episódio em sua vida ou um incidente em sua revelação. Pelo contrário, morte e ressurreição de Jesus eram centrais à mensagem de Jesus, um elemento fundamental em sua mensagem, sem a qual a mensagem não poderia ser adequadamente captada e seria mal-apropriada. Nos termos da nossa presente discussão e apesar de João nunca usar nem o substantivo (*euangélion*) nem o verbo (*euangelízesthai*), podemos justificadamente dizer

que o formato de Evangelho foi afirmado e sublinhado com força por João como o *sine qua non* de sua mensagem sobre Jesus.

Os discursos joaninos de Jesus

O material didático em João proporciona um dos mais notáveis contrastes entre o Evangelho de João e os sinóticos. Os outros três evangelhos retratam Jesus como um sábio que ensina tipicamente por meio de *meshalim*, aforismos e parábolas. Em contraste, João retrata Jesus engajado em demoradas discussões com réplica e tréplica em vários contextos. De fato, no entanto, quase em cada capítulo do Evangelho de João ocorrem ditos particulares ou partes de ditos que repercutem o material sinótico ou constituem diferentes versões da tradição sinótica[21]. Há quem veja isso como evidência de que João conhecia um ou mais dos evangelhos mais antigos. A meu ver, porém, a tese da dependência literária entre João e os sinóticos é mais um exemplo de uma mentalidade literária pós-imprensa totalmente anacrônica. Ela pressupõe que qualquer paralelo possa ser explicado (de modo plausível) somente em termos de dependência literária. E ela considera muito pouco o caráter oral da sociedade antiga que inclui as primeiras comunidades cristãs. A meu ver, a melhor explicação para os dados é que João tinha conhecimento da tradição oral sobre Jesus, isto é, de material semelhante ao dos sinóticos[22]. Podemos assumir com segurança que a tradição oral sobre Jesus era amplamente conhecida antes de ser registrada por escrito pelos evangelhos mais antigos. E não há dúvida de que ela continuou a ser amplamente conhecida mesmo depois que o conhecimento e o uso dos evangelhos escritos mais antigos começaram a se disseminar mais amplamente. Assim, é claro que o quarto evangelista e sua(s) igreja(s) conheciam a tradição sobre Jesus separadamente dos evangelhos escritos mais antigos como tais. Além do mais, o fato de sermos capazes de identificar tal tradição no Evangelho de João, precisamente por causa do paralelismo com ditos nos evangelhos sinóticos, constitui uma indicação adicional de que a substância de boa parte da tradição sobre Jesus permaneceu constante dentro do processo de transmissão e uso orais.

Sustento a posição de que os discursos de João estão enraizados nas memórias do que Jesus ensinou durante sua missão, na Galileia ou na Judeia.

Permitam-me dar alguns exemplos para demonstrar meu argumento[23].

• Jesus fala de entrar no reino como algo que depende de nascer de novo/nascer do alto (João 3,3.5). Isso parece ser uma expressão mais precisa da tradição de Mateus 18,3: entrar no reino depende de tornar-se como criança. É interessante que João 3,3.5 são as únicas referências ao reino em João que se aproximam do motivo do Reino de Deus dos sinóticos.

• A presença de Jesus é comparada à presença do noivo (João 3,29); e isso sinaliza a diferença entre Jesus e o Batista. Ouvimos aqui um eco de Marcos 2,19 par. (tb. de Marcos 2,21-22 par.).

• A compreensão mais óbvia do grande discurso do pão da vida – "Eu sou o pão da vida" (João 6,26-58) – é como reflexão sobre as palavras ditas por Jesus na última ceia – "Este (pão) é o meu corpo" (Marcos 14,22-25 par.). Embora João date o episódio no período da Páscoa (João 6,4), sua apresentação enfoca mais o contraste com Moisés e com o maná do deserto do que o significado pascal das palavras de Jesus.

• É bastante óbvio que o tema do bom pastor em João (João 10) retoma a memória do uso, pelo visto, bastante frequente que Jesus fazia dessas mesmas imagens em seu ensinamento[24].

• O tema principal de João que apresenta Jesus como o Verbo encarnado e como a mais completa revelação de Deus (João 1,14-18) perfaz um tema consistente dos discursos de Jesus:

- O fato de Jesus falar repetidamente de si mesmo como *o Filho* que se dirige a Deus como Pai é uma óbvia elaboração da memória antiga muito mais limitada da oração de Jesus a Deus dizendo "*Abba*", que talvez já tenha sido elaborada pela tradição sinótica[25].

- De modo similar, o fato de Jesus falar repetidamente de ter sido *enviado* pelo Pai (João 4,34; 5,24.30.37; 6,38-39.44 etc.) é uma elaboração óbvia da memória da autorreferência ocasional de Jesus em termos similares[26].

- Similar é a elaboração da fala indubitável de Jesus a respeito "do Filho do Homem", na qual acrescenta a ideia do seu *descenso e ascenso* (João 3,13; 6,62; cf. 1,51) e do seu *ser erguido e glorificado* (3,14; 8,28; 12,23; 13,31).

- A fórmula "*amém, amém*" que introduz o ensinamento de Jesus é usada por João com regularidade e obviamente é tomada da tradição bem conhecida dos sinóticos, em que Jesus introduz um dito com o "amém"[27].

- Os notáveis ditos "eu sou" do Evangelho de João[28] com certeza são formulações desconhecidas da tradição sinótica mais antiga (que evangelista teria omitido tais ditos de Jesus?); mas igualmente é provável que a memória de algumas asseverações de Jesus que inspiraram reverência (Marcos 6,50 par.; João 6,20) tenham fornecido o estímulo para as formas joaninas únicas[29].

Essa radicação dos discursos joaninos em uma tradição que repercute a tradição sinótica e corre paralela a ela sugere o modo mais plausível de entendê-los. Isto é, *muitos, se não a maioria, dos temas principais dos discursos joaninos são fruto de meditação detida sobre ditos individuais de Jesus ou decorrência de traços característicos do que ele disse e de como ele atuou*. Estes são discursos e temas que não só emergem da e expressam a cristologia desenvolvida de João e das igrejas joaninas, mas também expressam a reflexão, depois de algum tempo, sobre coisas que Jesus disse e ensinou, reflexão à luz da cristologia mais rica que a ressurreição e a exaltação de Jesus lhes franquearam[30]. Em outras palavras, eles não só exemplificam a transmissão da tradição sobre Jesus, mas também o modo como essa tradição estimulou sua compreensão de Jesus à luz do que aconteceu subsequentemente.

O próprio João atesta e justifica precisamente esse processo.

• Duas vezes ele observa explicitamente que os discípulos de Jesus não entenderam o que Jesus estava dizendo ou fazendo, mas que eles recordaram esses detalhes e mais tarde os entenderam à luz da ressurreição e glorificação de Jesus[31]. Isso evidencia precisamente que as afirmações feitas por Jesus estavam radicadas na própria missão de Jesus quando iluminada pela Páscoa. Seus discípulos imediatos já tinham um real conhecimento de Jesus durante sua missão (João 6,69; 17,7-8), mas eles não entendiam perfeitamente; seu conhecimento ainda era imperfeito[32].

• No mesmo sentido vai o papel atribuído ao Espírito/Paráclito. Durante a missão de Jesus "ainda não havia o Espírito", isto é, presumivelmente, ele ainda tinha não sido dado (7,39). Porém, quando viesse o Espírito, ele ensinaria aos discípulos de Jesus tudo e os lembraria de tudo que Jesus lhes tinha dito (14,26); ele os guiaria a toda a verdade e revelaria a respeito da verdade de Jesus mais coisas que até aquele momento eram incapazes de suportar (16,12-13). Trata-se do mesmo equilíbrio entre revelação já dada e recebida e revelação mais completa ainda por vir, uma revelação mais completa que torna a revelação já dada mais clara e que possibilita que ela seja captada de modo mais perfeito[33].

Em suma, dificilmente se poderá duvidar que a *versão joanina do ensinamento de Jesus tenha sido uma elaboração de aforismos, parábolas, motivos e temas recordados como característicos do ensinamento de Jesus, como atestados na tradição sinótica*. Ao mesmo tempo, a versão de João não foi pura invenção, nem emergiu unicamente da fé pascal. Muito antes, foi elaboração de coisas típicas que eram recordadas como ditas por Jesus. Diferentemente dos "evangelhos" posteriores, João não atribuiu a noção perfeita de quem era Jesus a um ensinamento secreto dado a uns poucos que seguiram a ressurreição de Jesus. Ao contrário, ele está radicado na tradição sobre Jesus que era comum com a de outras igrejas e que estava, ela própria, radicada na memória da missão de Jesus. Essa foi a verdade de Jesus para João – não uma repetição pedante da tradição semelhante à sinótica, mas o

significado daquela tradição exposto em longos discursos que João ou sua tradição elaboraram a partir de traços particulares da tradição sobre Jesus exemplificados na tradição sinótica. Criticar o procedimento de João como inadmissível é limitar a tarefa do evangelista a simplesmente registrar feitos e palavras de Jesus durante sua missão. Porém, João evidentemente viu sua tarefa como algo mais – a tarefa de elaborar o significado mais completo do que Jesus dissera (e fizera), apresentando essa compreensão como as ações do Espírito *lembrando* aos discípulos de Jesus o que Jesus dissera e *guiando-os à compreensão mais completa da verdade* possibilitada pela ressurreição e pela ascensão de Jesus.

Preenchendo algumas lacunas

A lacuna mais notável preenchida por João está relacionada com *o início da própria missão de Jesus* (João 1–3). Pelo visto, João pôde recorrer a uma tradição que os autores dos primeiros evangelhos puseram de lado ou não conheciam. Todos os outros evangelhos fazem a missão de Jesus começar *depois que* João Batista foi lançado na prisão por Herodes Antipas (Marcos 1,14 par.) – talvez, como já dei a entender, porque acharam um tanto embaraçoso dar início à missão de Jesus dentro do círculo de discípulos do Batista. Em contraste, o quarto evangelista não hesita em fazer referência a um período anterior ao encarceramento do Batista (João 3,24). Durante aquele período, a *missão de Jesus coincidiu com a do Batista* (3,22-36). Além do mais, ela aparentemente teve o mesmo caráter da missão do Batista (3,22-26); entretanto, João tem o cuidado de negar que o próprio Jesus tenha praticado o batismo (4,2)[34]. É quase certo que essa tradição remonta aos primeiros discípulos de Jesus, visto que comporta o detalhe de que *alguns dos discípulos-chave do próprio Jesus haviam sido antes discípulos do Batista* (1,35-42)[35]. Nem o detalhe nem a ênfase parecem ter sido inventados, dado o grau de embaraço indicado em outras partes da tradição sobre Jesus a respeito do grau em que o próprio Jesus poderia ser considerado como um discípulo do Batista[36].

Diante disso, os diferentes modos como a tradição cristã antiga lidou com a relação entre João Batista e Jesus são muito interessantes. Os evangelhos sinóticos omitiram um aspecto da tradição que não deixa de ter sua importância, presumivelmente para prevenir qualquer confusão entre as duas missões e para destacar o caráter distinto da missão de Jesus. O Evangelho de João preserva a memória da origem de Jesus no círculo do Batista e do período em que as duas missões coincidiram. Porém, ele dirige o foco para o papel do Batista como aquele que deu o testemunho mais claro e explícito de Jesus e do seu significado (1,6-9.19-34; 3,25-36). Assim, com certeza não logramos resolver as tensões entre os primeiros três evangelhos e o quarto Evangelho mediante a suposição de que a tradição sinótica sempre é mais confiável do que a de João. Nesse caso, é certo que podemos estar suficientemente seguros de que a tradição joanina também remonta aos primeiros discípulos. De fato, nesse caso, João preservou uma memória mais clara do período coincidente do que poderíamos ter deduzido da tradição sinótica.

Outra das mais notáveis diferenças entre os sinóticos e João é que, ao passo que os sinóticos dirigem o foco para a missão de Jesus na Galileia, a maior parte da narrativa de João *enfoca a Judeia e Jerusalém* – 2,13–3,36; 5,1-47; 7,10 em diante. Não é improvável que Jesus fez mais visitas ou passou mais tempo na Judeia e em Jerusalém do que a tradição sinótica admite.

- O período inicial de coincidência entre as missões do Batista e de Jesus dá a entender que houve uma missão inicial na Judeia (cf. João 3).

- Lucas registra a relação estreita de discipulado com Maria e Marta (Lucas 10,38-42) e, apesar de situá-las em um povoado pelo qual passaram na jornada até Jerusalém, para João está claro que se trata de Betânia, próximo de Jerusalém (João 11,1.18; 12,1-8)[37].

- As localizações geográficas de João geralmente são contadas como evidência de firme enraizamento histórico – por exemplo, João 1,28 (Betânia do outro lado do Jordão); 3,23 (Ainão perto de Salim); 5,2

(piscina de Betesda com cinco pórticos); 11,54 (cidade chamada Efraim).

- Que Jesus tinha discípulos chegados em Jerusalém ou na região circunvizinha é dado a entender pelos discípulos (secretos?) que providenciaram o jumento para sua entrada em Jerusalém (Marcos 11,2-3 par.) e o cômodo para a última ceia (Marcos 14,12-16 par.).

Nesse caso, por que a tradição sinótica ignorou ou pôs de lado as visitas anteriores de Jesus a Jerusalém? O fato de terem deliberadamente excluído o período coincidente com o Batista é evidência suficiente de que eles tomaram a liberdade de fazer isso. Talvez Marcos ou a tradição a que ele recorreu queriam fazer da visita (final) a Jerusalém o clímax da narrativa sobre Jesus; e Mateus e Lucas simplesmente o acompanharam (ou acompanharam a corrente principal da sua tradição). Visto que toda a liderança da comunidade mais antiga de crentes no Messias Jesus, da comunidade de Jerusalém, era composta de galileus, pode-se compreender por que a tradição que eles iniciaram e ensinaram se concentrou na missão galileia.

João obviamente não ignora a missão galileia, mesmo que a leitura das idas e vindas de Jesus para a Galileia nos primeiros capítulos do seu Evangelho dê uma impressão um tanto canhestra[38]. Os dois milagres incluídos nesse material estão de fato muito próximos da tradição de milagres dos sinóticos – a cura do filho de um funcionário do rei (João 4,46-54; cf. Mateus 8,5-13/Lucas 7,2-10) e a alimentação dos cinco mil (João 6,1-13; cf. Marcos 6,32-52 par.). Porém, na medida em que avança o Evangelho de João aumenta a probabilidade de que João tenha tido uma fonte para a missão de Jesus que era diferente das recordações de Pedro, ou melhor, que as complementava. Tenho em mente aqui o vulto indicado (e obscurecido) pela referência "aquele a quem Jesus amava" (João 13,23; 19,26; 21,7)[39]. Se esse também for o discípulo a que se refere 1,35-39, então ele teria sido uma boa fonte para o período coincidente entre a missão do Batista e a missão de Jesus (incluindo o recrutamento dos discípulos do Batista para se tornarem seguidores de Jesus). De modo similar, se esse também for o discípulo a que

se refere 18,15-16, então ele tinha bons contatos em Jerusalém (ele era conhecido do sumo sacerdote!). Isso dá a entender que esse discípulo poderia ter conhecido ou acalentado memórias da missão de Jesus em Jerusalém em uma ou outra de suas breves visitas à capital, como também episódios e contatos (como Nicodemos e José de Arimateia) que os outros tradentes ignoraram em grande medida[40], já que a tradição galileia era mais familiar e completa em si mesma[41]. Tendo apenas o testemunho de João para a missão na Judeia e dada a liberdade com que a tradição que ele usa ou da qual se serve representou as memórias da missão global de Jesus, é difícil tirar conclusões seguras. Porém, a explicação mais provável é que João recorreu a boas memórias a respeito de uma, duas ou algumas visitas de Jesus a Jerusalém, mesmo que as tenha tratado, a sua própria maneira bem distinta, em termos parabólicos ou simbólicos.

A cristologia de João

O modo mais proveitoso de entender o que o quarto evangelista estava tentando fazer com seu Evangelho é situando-o no contexto do judaísmo tardio do Segundo Templo ou, em termos talvez ainda mais precisos, no pós-judaísmo do Segundo Templo ou bem no início do judaísmo rabínico. Não temos certeza nenhuma a respeito de onde emergiu o Evangelho de João, mas ele pode estar refletindo uma situação no norte da Galileia ou no sul da Síria nas décadas que se seguiram ao desastre da primeira revolta judaica contra Roma. O que sabemos bem é que as comunidades que o Evangelho de João representa se encontravam em uma situação de antagonismo ou cisma com as autoridades judaicas. Metade das referências a "os judeus" em João são hostis ou refletem profunda suspeita. Fala-se mais de uma vez que o grupo joanino foi ou esperava ser "expulso da sinagoga" – *aposynagogós* (João 9,22; 12,42; 16,2). Porém, a maioria da outra metade das referências a "os judeus" é à multidão de judeus que debatia sobre Jesus, sobre seu significado. De onde ele provém?[42] Ele é o Messias?[43]

As inferências a serem tiradas disso provavelmente são duas. Uma é que o Evangelho de João provavelmente reflete uma situação em que os judeus

que passaram a crer em Jesus como o Messias estavam se tornando cada vez mais inaceitáveis para pelo menos algumas (provavelmente muitas) sinagogas pós-70. Não deveríamos visualizar "a separação dos caminhos" entre o cristianismo emergente e o judaísmo rabínico pós-70 como algo bem-definido, pronto e acabado. A sobreposição desses dois herdeiros do judaísmo do Segundo Templo continuou por muitas décadas e até séculos, a despeito das repetidas tentativas da parte dos líderes dos dois movimentos de chegar a e insistir em um rompimento completo. Essa sobreposição é bastante evidente em referências rabínicas a vários *minim* e em escritos cristãos a partir do século II[44]. Porém, as tensões entre os dois movimentos já são evidentes no final do século I, e não são menores no Evangelho de João.

A outra inferência a ser tirada, no entanto, é que o quarto evangelista ainda tinha esperanças de persuadir mais judeus de que Jesus de fato era o Messias de Israel. Embora bem consciente dos lances para expulsar os seguidores de Jesus da sinagoga, João ainda via a questão da origem de Jesus e do seu *status* como Messias como temas reais de debate com e entre "os judeus" que ele tinha em mente ao escrever seu Evangelho. Diante do que aconteceu, sua esperança pode ter sido vã. Porém, ela ainda parece ser um interesse importante por trás da redação do Evangelho de João.

Para nós, a chave provavelmente reside em reconhecer como era importante para João apresentar Jesus como aquele que, mais que todos os outros, trouxe a *revelação* da parte de Deus, como aquele que de fato *mais claramente revelou Deus*. Esse tema fornece uma chave, já que preocupações similares a respeito da revelação divina foram amplamente compartilhadas pelo judaísmo tardio do Segundo Templo. Isso equivale a dizer que provavelmente podemos ver nesse tema *o assunto central de debate/disputa entre os cristãos joaninos e seus contemporâneos judeus*, tanto os líderes rabínicos quanto seus conterrâneos judeus em geral. Permitam-me tentar elaborar de forma um pouco mais completa esse modo de ver o Evangelho de João dentro do seu contexto histórico[45]. Começo com três observações.

Em primeiro lugar, sabemos que tanto os escritos apocalípticos judaicos quanto o misticismo *merkabah* se caracterizaram precisamente por sua pretensão de terem o conhecimento direto dos mistérios celestiais – seja por meio da visão ou, mais frequentemente, por meio de uma ascensão ao céu. Tais ascensões ao céu foram atribuídas não só a Henoc e Abraão, mas também a Adão, Levi, Baruc e Isaías[46]. A maioria dos relatos dessas ascensões celestiais são aproximadamente contemporâneos ou anteriores à época do Evangelho de João[47]. Assim, também o relato da subida de Moisés ao Monte Sinai (Êxodo 19,3; 24,18) evidentemente encorajou vários círculos dentro do judaísmo a vê-la como uma ascensão ao céu[48]. Algo similar sucedeu com a prática do misticismo *merkabah* – por meio da meditação, especialmente sobre a visão da carruagem de Ezequiel 1 (mas também sobre outras visões, principalmente as de Isaías 6 e Daniel 7,9-10), esses praticantes aspiravam fazer a experiência pessoal da ascensão mística ao trono de Deus ou da revelação do trono de Deus. A prática mesma parece estar bem-estabelecida em nosso período. É possível que haja um reflexo dela já em *1 Henoc* 14, uma alusão a ela em *Sirácida* [*Eclesiástico*] 49,8 e ela está claramente atestada na assim chamada liturgia angelical ou nos *Cânticos do sacrifício do sábado* de Qumrã (4Q400-407)[49]. Não menos relevante, neste ponto, é o surgimento, em algumas dessas visões, do glorioso ser celestial e o motivo da transformação daquele que ascende em um ser do tipo angelical, notadamente Moisés e Isaías e especialmente Henoc[50]. Talvez seja significativo que justamente no mesmo período (pós-70) deparamos com a visão de Daniel 7,13-14, a saber, a visão de "alguém como um filho de homem" que se tornou o foco de especulação da literatura apocalíptica tanto judaica quanto cristã (*4 Esdras* 13; *Apocalipse* 1,13)[51]. Na visão de Daniel, a figura de aparência humana representou os santos do Altíssimo em seu desagravo após horrível sofrimento. Assim, como consequência da queda de Jerusalém teria sido natural para os apocalípticos judaicos olharem para essa figura buscando inspiração após a catástrofe de 70. O interesse comum a todos esses casos foi *a revelação dos mistérios divinos* posta à disposição por essas visões e ascensões ao céu.

Em segundo lugar, deveríamos também observar que *nem o cristianismo inicial nem os sábios de Yavne [Jâmnia] deixaram de ser afetados por tais tendências no interior do judaísmo*. O relato de Paulo sobre a ascensão visionária ao terceiro céu (2 Coríntios 12,2-4) pode muito bem servir de base para a concepção de que o próprio Paulo tinha familiaridade com a prática do misticismo *merkabah*[52]. E a visão do vidente João (Apocalipse 1,13-16) possui alguns notáveis pontos de contato com visões anteriores de Ezequiel 1, Daniel 7,9-14 e Daniel 10,5-6. Quanto aos rabinos, há evidências de que o próprio Yohanan ben Zakkai, que desempenhou um papel de liderança no restabelecimento inicial do judaísmo rabínico em Yavneh após 70, estava muito interessado no capítulo da carruagem de Ezequiel 1 e provavelmente praticou a meditação sobre ele (*t. Hagigah* 2,1ss. par.)[53]. Ainda mais notável é a indicação de que a "heresia dos dois poderes" remonta precisamente ao mesmo período – à visão do trono-carruagem de Deus (provavelmente) por quatro rabinos, incluindo o famoso Akiba (*b. Hagigah* 153; *t. Hagigah* 2,3-4). É lembrado que um dos quatro, Elisha ben Abuyah, assumiu a figura gloriosa sentada no trono (Metatron em *3 Henoc* 16) para ser um segundo poder no céu[54]. Um dos pontos de partida para essa "heresia dos dois poderes" parece ter sido a especulação sobre os "tronos" (plural!) na visão de Daniel (Daniel 7,9). Porque há também a tradição de que até Akiba foi repreendido por sua especulação a respeito do ocupante do segundo trono em Daniel 7,9 (*b. Hagigah* 143; *b. Sanhedrin* 38b). Essa evidência reforça a hipótese proposta anteriormente de que, no período entre as duas revoltas judaicas (70-132), a(s) visão(ões) de Daniel 7,9-14 foram foco de considerável reflexão, na esperança de que fornecessem uma fonte de entendimento e inspiração na crise com que se confrontou o judaísmo durante aquele período.

Em terceiro lugar, sabemos que *já havia fortes reações, em círculos tanto judaicos quanto cristãos, contra algumas dessas tendências da especulação apocalíptica e* merkabah. Sirácida [Eclesiástico] 3,18-25 pode muito bem ser entendido como exortação a abster-se de especulações envolvendo experiências visionárias[55]. 4 Esdras 8,20-21 parece estar direcionado contra

a pretensão de ser capaz de ver e descrever o trono de Deus[56]. E a Mixná proíbe o uso da passagem de Ezequiel sobre a carruagem como leitura profética na sinagoga (*m. Megillah* 4,10) e até a discussão privada sobre a passagem, a não ser que isso aconteça na presença de um sábio já familiarizado com o assunto (*m. Hagigah* 2,1). Em círculos cristãos, relembremos as veementes advertências contra a adoração aos anjos em Hebreus 1–2 e possivelmente também Colossenses 2,18[57], e a hesitação das primeiras igrejas quanto a conceder demasiada autoridade ao livro do Apocalipse. De modo similar, a polêmica rabínica contra a angelologia provavelmente remonta ao nosso período[58]. E a apostasia de Elisha ben Abuyah é um fato notório em outras partes da tradição rabínica[59]. Deveríamos observar também a frequência com que a polêmica rabínica subsequente contra os *minim* consiste de uma defesa do monoteísmo, da unidade de Deus[60].

Dentro desse contexto, a apresentação que o quarto Evangelho faz de Jesus, precisamente nos termos de uma revelação divina, torna-se luminosamente significativa.

Por exemplo, o prólogo do Evangelho de João termina com a mais elevada afirmação que se pode fazer em prol do significado revelador de Jesus. "Ninguém jamais viu Deus. O Filho único de Deus […] foi quem no-lo deu a conhecer" (1,18). O que se afirma aí é que ninguém menos que o Deus invisível tornou-se visível em e através de Jesus. Digno de nota é outro detalhe em 3,1-15. O diálogo com Nicodemos, o "mestre de Israel" simpatizante, versa sobre como se pode "ver" e "entrar no Reino de Deus" (3,3.5). Porém, Jesus nega explicitamente que tal conhecimento possa ser obtido mediante ascensão ao céu: "*ninguém* subiu ao céu" (3,13). Essa asserção radical dificilmente pode ser outra coisa que uma polêmica contra a crença corrente na possibilidade de tais ascensos celestiais, por meio da contemplação da carruagem divina ou de outro modo[61]. O Jesus joanino afirma que tal conhecimento das coisas celestiais é possível *somente* para aquele que *desceu* do céu, para o Filho do Homem (3,13). Um contraste similar é feito e intensificado em João 6. Pensar que Jesus é simplesmente

outro profeta, mesmo que seja um profeta como Moisés, é equivocar-se quanto ao ponto de contraste. O profeta pode pensar em ascender ao céu para "escutar" o que diz o conselho celestial[62]. Porém, Jesus como "aquele que Deus enviou" não obteve seu conhecimento de Deus por meio de tal ascenso celestial. Ele tem esse conhecimento porque desceu do céu. Como alguém "que vem do alto", sua revelação dos mistérios divinos transcende a dos profetas, também a de João Batista (3,31) e inclusive a do próprio Moisés. Somente "aquele que vem de Deus" "viu o Pai" (6,46), o pão da vida que desceu do céu (6,41-51).

As afirmações de João a favor de Jesus aparecem com a maior nitidez em sua apresentação de Jesus como Sabedoria. Há muito já foi reconhecido que a linguagem do prólogo joanino é consideravelmente dependente da teologia sapiencial do judaísmo do Segundo Templo. João fala do Verbo divino (*Lógos*), mas a linguagem repercute a reflexão sapiencial dos sábios de Israel, como também a reflexão de Fílon sobre o Logos.

- Como ocorre com a Sabedoria em Provérbios 8 e Sabedoria 9,9, o Logos de João estava no princípio com Deus (João 1,1).

- Como em *1 Henoc* 42, a Sabedoria procurou um lugar para morar entre os humanos e não o encontrou, assim também o Logos joanino "veio para o que era seu, mas os seus não o receberam" (João 1,11).

- Como em Sirácida 24,8 a Sabedoria "armou sua tenda em Jacó", assim o Logos joanino "montou sua tenda entre nós" (João 1,14).

- A fala de João de que Jesus desceu do céu tem seus paralelos mais próximos em tais passagens sapienciais[63].

- As afirmações "eu sou" do Jesus joanino têm paralelos próximos no discurso proferido na primeira pessoa do singular pela Sabedoria em Provérbios 8 e Sirácida 24.

- Por trás de João 12,45 e 14,9 está que a Sabedoria não é simplesmente outro agente intermediador ou angelical, mas uma maneira de falar de

Deus em sua autorrevelação: "Quem me vê, vê aquele que me enviou" (12,45); "Quem me viu, viu o Pai" (14,9).

• Na mesma linha, em 12,41 – Isaías "viu sua glória e falou dele" –, Jesus é identificado com a glória/*Shekinah* de Deus, a presença de Deus visível a Isaías no Templo (Isaías 6).

• Daí "os judeus" acusarem Jesus no Evangelho de João: ele se faz igual a Deus (João 5,18); embora seja um homem, ele se faz igual a Deus (10,33).

O que vemos em tudo isso é João se engajando, com muitos dos seus conterrâneos judeus, na reflexão sobre se e como Deus se revela ao seu povo. Muitos deles se contentavam em repousar sobre o testemunho de Moisés e dos profetas. João responde afirmando que Moisés e os profetas escreveram a respeito de Jesus (5,46). A graça e a verdade que vieram por meio de Jesus transcenderam a lei que veio por meio de Moisés (1,17). A água da vida proporcionou uma satisfação mais duradoura que o poço de Jacó (4,5-14). O pão da vida que desceu do céu ultrapassou em muito o maná do deserto (6,31-40). Muitos buscaram uma revelação mais profunda por meio da visão apocalíptica e da jornada celestial. João responde que não são aqueles que sobem ao céu que trazem o verdadeiro conhecimento de Deus, mas aquele que desceu do céu, Jesus. Os sábios não demoraram a identificar a sabedoria divina pela qual Deus criou o mundo, a sabedoria divina que ele ofereceu ao seu povo. Eles identificaram a Sabedoria de Deus com *a Torá*. "Tudo isto [o hino da Sabedoria em louvor de si mesma] é o livro da aliança do Deus Altíssimo, a lei que Moisés nos outorgou" (Sirácida 24,23). "Ela [a Sabedoria] é o livro dos mandamentos de Deus, a lei que dura para sempre" (Baruc 4,1). João responde afirmando que essa Sabedoria divina se encontra mais em Jesus do que na Torá (João 1,14-18). Podemos dizer que os sábios de Israel *escritu**raram* a Sabedoria na Torá, ao passo que João *encarnou* a Sabedoria em Jesus. Do mesmo modo que os sábios não encontraram expressão mais clara da Sabedoria de Deus do que a Torá, os cristãos joaninos alegaram que não encontraram expressão mais clara da mesma Sabedoria do que Jesus.

Podemos ver, então, por que o quarto Evangelho é tão diferente dos outros três evangelhos neotestamentários. Os evangelistas sinóticos registraram as memórias do ensinamento e da missão de Jesus dentro da moldura de um Evangelho. Eles estavam interessados em mostrar isto: o que Jesus ensinou e o modo como ele o fez formam uma peça única com o evangelho de sua morte e ressurreição. Eles estavam interessados em mostrar isto: o que Jesus fez e o modo como ele o fez também é parte integrante do evangelho. Era importante dizer que sua interpretação da missão e do ensinamento de Jesus estava em grande medida limitada a organizar suas tradições e ao que podemos chamar de "variações de *performance*". Porque era importante mostrar que o caráter da missão de Jesus e do seu ensinamento era inteiramente consistente com e parte integrante do evangelho, que o evangelho da morte e ressurreição de Jesus não podia ser narrado por completo se não fosse anexado à narrativa de sua missão.

Quanto a João, no entanto, o caso era diferente. Digamos que os primeiros três evangelhos apresentaram uma ideia e a estabeleceram solidamente. Não havia como introduzir uma cunha entre a missão e o ensinamento de Jesus na Galileia, de um lado, e o evangelho da morte, ressurreição e exaltação de Jesus à direita de Deus, de outro. Porém, *performances* repetidas da narrativa de Jesus, como contada pelos evangelhos sinóticos, não podiam expor todo o significado de sua missão. E diante das questões novas que estavam sendo levantadas, a saber, se Deus se revelaria tão completamente ou mais completamente do que o fez a Moisés no Monte Sinai e como Deus revela os mistérios do céu a visionários e místicos, mais coisas poderiam e deveriam ser ditas – nestes termos devemos visualizar a motivação por trás do quarto Evangelho. Nunca se tratou de abandonar o formato de Evangelho que Marcos forneceu. Porém, a questão era dizer algo para uma nova situação, era sintonizar o formato de Evangelho para ser ouvido por aqueles que buscavam conhecer Deus e os segredos do céu mais completamente. Nunca se tratou de ignorar e deixar para trás as memórias do que Jesus tinha dito e feito. Pelo contrário, a

questão era demonstrar que os milagres de Jesus eram "sinais" de grande significado, que o ensinamento de Jesus tinha uma profundidade que falou aos que queriam saber mais de Deus tanto em termos admonitórios quanto em termos convidativos. Tratava-se de retratar Jesus como o Logos de Deus encarnado, como a autorrevelação de Deus em sua forma mais plena. Onde a Torá havia sido previamente identificada com a Sabedoria, como corporificação mais completa da Sabedoria, João passou a apresentar Jesus como a identificação ainda mais completa da Sabedoria de Deus, como a encarnação corpórea da autorrevelação de Deus na Sabedoria.

A tentativa foi ousada. Para a maioria dos judeus ela foi longe demais – poderíamos dizer que foi tão longe quanto a heresia dos dois poderes[64]. Porém, na época da redação, o Evangelho de João participou de um debate que ainda estava por ser resolvido no âmbito do judaísmo pós-70. A resolução do debate pode não ter sido tão satisfatória como poderia ter sido se tivesse havido mais boa vontade dos dois lados. E talvez um retorno àquele debate antes que as posições se endurecessem e levassem a denúncias e excomunhões teria tido um significado salutar para os dois lados. Os filhos de Rebeca podem ter muito mais a ponderar e a compartilhar do que se costuma reconhecer[65].

Para os cristãos, diante dos contrastes entre os evangelhos, é importante lembrar sempre que os títulos dos quatro evangelhos não são "o Evangelho de Mateus", "o Evangelho de Marcos", "o Evangelho de Lucas" e "o Evangelho de João". Porém, "o Evangelho segundo Mateus", "o Evangelho segundo Marcos", "o Evangelho segundo Lucas" e "o Evangelho segundo João". Não são evangelhos diferentes, mas o mesmo evangelho. Pode haver quatro evangelhos, mas para os cristãos há somente um evangelho. E isso inclui a peculiaridade do Evangelho de João em relação ao restante. Ainda é o mesmo evangelho, agora expresso por João à sua própria maneira distinta. O ponto é que o evangelho não constitui uma forma rígida ou um formato rígido. Não existe uma só forma canonicamente válida do evangelho. O evangelho de e sobre Jesus Cristo sempre precisa ser expresso de maneiras variadas, na medida em que surgem situações e questões novas e

imprevistas. O evangelho permanece o mesmo em meio à constante mudança de forma e dicção. Nenhum Evangelho mostra isso mais claramente do que "o Evangelho segundo João".

---

[1]. Cf., p. ex., os autores referidos no meu artigo "Let John Be John". In: STUHLMACHER, P. (ed.). *Das Evangelium und die Evangelien*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1983, p. 309-339; aqui p. 314n. 11 (WUNT, 28). • ANDERSON, P.N. *The Fourth Gospel and the Quest for Jesus*. Londres: T. & T. Clark, 2006, p. 61. Mais diferenciador é BLOMBERG, C.L. "The Historical Reliability of John". In: FORTNA, R.T. & THATCHER, T. (eds.). *Jesus in the Johannine Tradition*. Louisville: Westminster John Knox, 2001, p. 71-82. A relação entre história e teologia em João é o tema principal de ANDERSON, P.N. et al. (eds.). *John, Jesus, and History* – V. 1: Critical Appraisals of Critical Views. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007 (SBLSymS, 44).

[2]. STRAUSS, D.F. *The Life of Jesus, Critically Examined*. Filadélfia: Fortress, 1972, p. 384-386 (ET 1846).

[3]. Como reconhece Anderson (*Fourth Gospel*, p. 58-59). Cf. tb. VERHEYDEN, J. "The De-Johannification of Jesus: The Revisionist Contribution of Some Nineteenth-Century German Scholarship". In: ANDERSON et al. *John, Jesus, and History*, p. 1.109-1.120.

[4]. Cf. mais adiante, cap. 5n. 3.

[5]. Em particular João 6,35.41.48.51; 8,12.58; 10,7.9.11.14; 11,25; 14,6; 15,1.5; 18,6.

[6]. P. ex., João 3,15-18; 5,46; 6,29.35.40; 7,38; 8,24; 9,35; 11,25-26; 12,44.46.

[7]. Marcos 10,30 par.; Mateus 25,46; João 3,15-16.36; 4,14.36; 5,24.39; 6,27.40.47.54(.68); 10,28; 12,25.50; 17,2-3.

[8]. Textos como Mateus 5,3/Lucas 6,20; Mateus 11,5/Lucas 7,22 e Marcos 10,21; 12,42-43 ("os pobres") e Marcos 2,15-17 par., Mateus 11,19/Lucas 7,34 ("pecadores") foram suficientes para indicar à maioria das abordagens do Jesus histórico das duas últimas gerações que estes representavam grandes interesses de Jesus. João 12,5-8 e 13,29, e 9,16.24-25.31 jamais teriam transmitido essa impressão.

[9]. Cf. tb., p. ex., PERKINS, P. *Gnosticistn and the New Testament*. Mineápolis: Fortress, 1993, cap. 9.

[10]. O fato de os soldados não terem quebrado (não necessitarem quebrar) as pernas do Jesus crucificado (João 19,33) cumpriu a Escritura: "Não lhe quebrareis osso algum" (19,36), um dos preceitos referentes ao cordeiro pascal – "nem lhe quebrareis osso algum" (Êxodo 12,46).

[11]. Originalmente o cordeiro pascal não foi concebido como oferta pelo pecado, mas provavelmente associado com a expiação já em Ezequiel 45,18-22; e, nos sinóticos, a última ceia de Jesus com seus discípulos é associada tanto com o cordeiro pascal quanto com a ideia do sangue de Jesus "derramado por muitos" (Marcos 14,24 par.).

[12]. João 5,18; 7,1.19-20.25.30.32.44; 8,37.40; 10,31-33.39; 11,8.52-54.57.

[13]. João 7,33; 8,14.21; 13,3.33.36; 14,4.28; 16,5.10.17.

[14]. João 2,4; 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1.

[15]. João 2,4; 7,30; 8,20; alternativamente como o *kairós* de Jesus ("tempo crítico ou tempo certo") (7,6.8).

[16]. Cf. tb. João 12,27; 13,1; 17,1.

[17]. João 7,39; 12,16.23; 13,31-32; 17,1.

[18]. João 1,14; 2,11; 8,50.54; 12,41; 14,13; 16,14; 17,1.5.10.22.24.

[19]. João 3,14; 8,28; 12,32-34. Cf., p. ex., BROWN, R.E. *The Gospel according to John.* 2 v. Nova York: Doubleday, 1966, p. 1.145-1.146 (AB 29).

[20]. João 3,13; 6,62; cf. tb. 20,17; e cf. 1,51.

[21]. Cf. meu artigo "John and the Oral Gospel Tradition". In: WANSBROUGH, H. (ed.). *Jesus and the Oral Gospel Tradition.* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991, p. 351-379; aqui p. 356-358 (JSNTS, 64), que recorre esp. a DODD, C.H. *Historical Tradition in the Fourth Gospel.* Cambridge: Cambridge University Press, 1963. Cf. tb. TUCKETT, C.M. "The Fourth Gospel and Q". • BROADHEAD, E.K. "The Fourth Gospel and the Synoptic Sayings Source". In: FORTNA & THATCHER. *Jesus in the Johannine Tradition*, p. 280-290 e 291-301 respectivamente. Pode-se dizer que cerca de setenta versículos nos discursos joaninos têm paralelos sinóticos.

[22]. Sobre essa discussão cf. esp. SMITH, D.M. *John among the Gospels:* The Relationship in Twentieth-Century Research. Mineápolis: Fortress, 1992.

[23]. Cf. tb. meu ensaio "John and the Oral Gospel Tradition", p. 369-373, para ter uma breve abordagem de João 2,18 e 6,30; 4,35-38.44; 12,15; 13,20.21.38 e 20,23.

[24]. Mateus 18,12/Lucas 15,4; Marcos 6,34; Mateus 10,6; 15,24; Lucas 12,32.

[25]. Jeremias observou a tremenda multiplicação de referências a Deus como "Pai" nas palavras de Jesus dentro da tradição sobre Jesus – Marcos, 3; Q, 4; material específico de Lucas, 4; material

específico de Mateus, 31; João, 100 (JEREMIAS, J. *The Prayers of Jesus.* ET Londres: SCM, 1967, p. 30, 36).

[26]. Marcos 9,37 par.; 12,6 par.; Mateus 15,24; Lucas 4,18; 10,16.

[27]. Cf. tb. CULPEPPER, R.A. "The Origin of the 'Amen, Amen' Sayings in the Gospel of John". In: FORTNA & THATCHER. *Jesus in the Johannine Tradition*, p. 253-262; cf. tb. o cap. 1, acima.

[28]. João 6,35.41.48.51; 8,12.24.28.58; 10,7.9.14; 11,25; 13,19; 14,6; 15,1.5; 18,5-8.

[29]. Cf. ANDERSON. *Fourth Gospel*, p. 56-58.

[30]. THATCHER, T. "The Riddles of Jesus in the Johannine Dialogues". In: FORTNA & THATCHER. *Jesus in the Johannine Tradition*, p. 263-277, observa o conjunto substancial de enigmas nos diálogos joaninos. Visto que enigmas são uma forma oral amplamente atestada, ele propõe que pelo menos alguns desses ditos circularam oralmente em círculos joaninos antes de o quarto Evangelho ser escrito, e alguns dos diálogos mais longos também podem ter circulado oralmente como sessões enigmáticas (ele se refere esp. a João 8,12-58).

[31]. João 2,22; 12,16; de modo similar 13,7; 14,20; 16,4.

[32]. João 8,28.32; 10,6.38; 13,28; 14,9. Cf. tb. THATCHER, T. "Why John Wrote a Gospel: Memory and History in an Early Christian Community". In: KIRK, A. & THATCHER, T. (eds.). *Memory, Tradition, and Text:* Uses of the Past in Early Christianity. Atlanta: SBL, 2005, p. 79-97, esp. p. 82-85 (Semeia Studies, 52). Cf. tb. *Why John Wrote a Gospel:* Jesus – Memory – History. Louisville: Westminster John Knox, 2006, p. 24-32.

[33]. A dialética da concepção joanina de revelação é sumarizada aqui na palavra *anangéllo*, que João usa três vezes em 16,13-15 e que pode significar precisamente "*re*anunciar", "*re*proclamar", mas também denotar o anúncio de nova informação/revelação em 16,13. DEWEY, A. "The Eyewitness of History: Visionary Consciousness in the Fourth Gospel". In: FORTNA & THATCHER. *Jesus in the Johannine Tradition*, p. 59-70, fala de "memória antecipadora" (p. 65-67).

[34]. LINCOLN, A.T. "'We Know That His Testimony Is True': Johannine Truth Claims and Historicity". In: ANDERSON et al. *John, Jesus, and History*, p. 179-197, sugere que pode haver "um pouquinho menos dificuldades" com a hipótese "de que a discussão sobre a prática do batismo por Jesus é o resultado da criatividade do quarto evangelista ou de sua tradição" (p. 187-191).

[35]. Cf. tb. DODD. *Historical Tradition*, p. 279-287, 302-305.

[36]. Observar mais uma vez esp. Mateus 3,14-15; cf. tb. o cap. 3 acima.

[37]. Jesus se hospedou em Betânia durante sua última semana (Marcos 11,11-12 par.; 14,3 par.). A descrição de Marta e Maria em João 12,1-2 (Marta servindo; Maria concentrando sua atenção em

Jesus) repercute a apresentação similar de Lucas 10,39-42; sobre o relato completo (João 12,1-8) cf. DODD. *Historical Tradition*, p. 162-173, e meu artigo "John and the Oral Gospel Tradition", p. 365-367.

[38]. João 2,1.12.13; 4,1-3.43-46; 5,1; 6,1.59; 7,1.9.10.

[39]. Cf. esp. BAUCKHAM, R. *Jesus and the Eyewitnesses:* The Gospels as Eyewitness Testimony. Grand Rapids: Eerdmans, 2006, p. 358-411. Cf. tb. "The Fourth Gospel as the Testimony of the Beloved Disciple". In: BAUCKHAM, R. & MOSSER, C. (eds.). *The Gospel of John and Christian Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008, p. 120-139. HENGEL, M. *The Johannine Question.* ET Londres: SCM, 1989 argumenta que o quarto evangelista teria sido um residente em Jerusalém, testemunha ocular da morte de Jesus e membro da primeira comunidade, que teria emigrado para a Ásia Menor no início dos anos 60 e fundado uma escola; lá ele escreveu, em idade avançada, seu Evangelho "no qual reminiscências típicas da 'Palestina judaica' aparecem em combinação com enfoques mais 'helenistas', 'entusiastas' e de fato até paulinos numa grande síntese [na qual] o desenvolvimento da doutrina cristológica do cristianismo primitivo atingiu seu clímax" (p. 134). Cf. tb. CULPEPPER, R.A. *John: The Son of Zebedee* – The Life of a Legend. Edimburgo: T. & T. Clark, 2000, cap. 3. • THATCHER, T. "The Legend of the Beloved Disciple". In: FORTNA & THATCHER. *Jesus in the Johannine Tradition*, p. 91-99. • LINCOLN. "We Know", p. 180-183.

[40]. José é mencionado no final de todos os evangelhos (Marcos 15,43 par.; João 19,38), mas Nicodemos aparece apenas em João (3,1-9; 7,50; 19,39).

[41]. Algo parecido sucede com respeito a qualquer atividade missionária em Samaria (João 4), ao passo que os sinóticos mostram por que tal missão pode ter sido excluída (Mateus 10,5; Lucas 9,52-54). CULLMANN, O. *The Johannine Circle.* Londres: SCM, 1976 deu muita importância a João 4,38 nesse ponto (p. 47-49).

[42]. João 7,26-27.41-42.52; 8,48; 9,29; 19,9.

[43]. João 4,25-29; 7,27-31.41-42; 10,24; 12,34.

[44]. Cf., p. ex., meu ensaio "Two Covenants or One? The Interdependence of Jewish and Christian Identity". In: LICHTENBERGER, H. (ed.). *Geschichte – Tradition – Reflexion: Festschrift für Martin Hengel* – III. Frühes Christentum. Tübingen; J.C.B. Mohr, 1996, p. 97-122 = "Zwei Bünde oder Einer? Die wechselseitige Abhängigkeit der jüdischen und christlichen Identität". In: FIEDLER, P. & DAUTZENBERG, G. (eds.). *Studien zu einer neutestamentlichen Hermeneutik nach Auschwitz.* Stuttgart: KBW, 1999, p. 115-154 (Stuttgarter biblische Aufsatzbände, 27).

[45]. Recorro ao meu texto anterior "Let John Be John – a Gospel for Its Time". In: STUHLMACHER, P. (ed.). *Das Evangelium und die Evangelien*. Tübingen: J.C.B. Mohr, p. 309-339 = "Let John Be John – a Gospel for Its Time". In: STUHLMACHER, P. (ed.). *The Gospel and the Gospels.* Grand Rapids: Eerdmans, 1991, p. 293-322.

[46]. Henoc – *1 Henoc* 14,8-25; 39,3-8; 70–71; *2 Henoc* 3–23. • Abraão – *Testamento de Abraão* 10–15; *Apocalipse de Abraão* 15–29. • Adão – *Vida de Adão e Eva* 25–29. • Levi – *Testamento de Levi* 2–8. • Baruc – *2 Baruc* 76; *3 Baruch.* • Isaías – *Ascensão de Isaías* 7–10.

[47]. Cf. mais detalhes em SEGAL, A.F. "Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity, and Their Environment". *ANRW*, v. 2.23.2. Berlim: De Gruyter, 1980, p. 1.352-1.368.

[48]. FÍLON. *Sobre a vida de Moisés*, 1,158; *Perguntas e respostas sobre o Êxodo* 2,29.40.46. • JOSEFO. *Antiguidades judaicas* 3,96; *2 Baruc* 4,2-7; *Pseudo-Fílon* 12,1; *Memar Marqah* 4,3.7; 5,3. Cf. *Ezequiel o tragediógrafo*. In: EUSÉBIO. *Preparação evangélica* 9,29,5-6; *4 Esdras* 14,5; *2 Baruc* 59. No *Targum Neofiti*, Deuteronômio 30,12-14 é elaborado da seguinte maneira: "A lei não está nos céus, para que alguém diga: 'Oxalá tivéssemos alguém como o Profeta Moisés que subisse ao céu e a buscasse para nós".

[49]. STRUGNELL, J. "The Angelic Liturgy at Qumran". VTSup, v. 7, p. 318-345, 1959. • NEWSOM, C.A. *Songs of the Sabbath Sacrifice.* Atlanta: Scholars, 1985. • DAVILA, J.R. *Liturgical Works*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000, p. 83-167.

[50]. Moisés – Sirácida 45,2; Josefo, *Antiguidades* 3,96-97; 4,326. • Isaías – *Ascensão de Isaías* 9,30. • Henoc – *Jubileus* 4,22-23; *1 Henoc* 12–16; *2 Henoc* 22,8.

[51]. Provavelmente também *1 Henoc* 37–71, já que as "*Similitudes de Henoc*" não aparecem nos Manuscritos do Mar Morto e já que a tradição mais antiga sobre Jesus não apresenta evidência de ter conhecimento do "Filho do Homem" como caracterizado pelas *Similitudes*. Porém, a questão é bastante controvertida no mundo acadêmico judaico e cristão.

[52]. BOWKER, J. "'Merkabah' Visions and the Visions of Paul". *JSS*, v. 16, 1971, p. 157-173. Cf. tb. TABOR, J.D. *Things Unutterable: Paul's Ascent to Paradise in his Greco-Roman, Judaic, and Early Christian Contexts.* Lanham, MD: University Press of America, 1986. Porém, cf. tb. as ressalvas de SCHÄFER, P. "New Testament and Hekhalot Literature: The Journey into Heaven in Paul and Merkavah Mysticism". *JJS*, v. 35, p. 19-35, 1985.

[53]. Cf. NEUSNER, J. *A Life of Johanan ben Zakkai.* Leiden: Brill. 2. ed. 1970, p. 134-140. • GRUENWALD, I. *Apocalyptic and Merkabah Mysticism.* Leiden: Brill, 1980, p. 75-86. • ROWLAND, C. *The Open Heaven:* A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity. Londres: SPCK, 1982, p. 282-305.

[54]. Cf. HERFORD, R.T. *Christianity in Talmud and Midrash.* Londres: Williams and Norgate, 1903, p. 262-266. • SEGAL, A.F. *Two Powers in Heaven:* Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism. Leiden: Brill, 1977.

[55]. GRUENWALD. *Apocalyptic and Merkabah Mysticism*, p. 17-18.

[56]. ROWLAND. *The Open Heaven*, p. 54-55.

[57]. Colossenses 2,18 pode ser entendido como referência à adoração de anjos ou, mais provavelmente, à participação na adoração a Deus pelos anjos, como ocorre nos *Cânticos do sacrifício do sábado*, no *Testamento de Jó* 48–50 e na *Ascensão de Isaías* 7,13–9,33, Cf. meu livro *Colossians and Philemon*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996, p. 177-185 (NIGTC).

[58]. ALEXANDER, P.S. "The Targumim and Early Exegesis of 'Sons of God' in Gen 6". *JJS*, v. 23, p. 60-71 (1972).

[59]. P. ex., ROWLAND. *The Open Heaven*, p. 331-339.

[60]. Cf., p. ex., HERFORD. *Christianity in Talmud*, p. 291-307. • URBACH, E.E. *The Sages: their Concepts and Beliefs*. Jerusalém: Magnes, 1979, p. 24-30.

[61]. Cf., p. ex., ODEBERG, H. *The Fourth Gospel*. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1929, p. 72-98. • MEEKS, W.A. *The Prophet-King:* Moses Traditions and the Johannine Christology. Leiden: Brill, 1967, p. 295-301 (NovTSup, 14).

[62]. Cf. tb. BÜHNER, J.A. *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1977.

[63]. *Sabedoria* 9,16-17; *Baruc* 3,29; *1 Henoc* 42.

[64]. BOYARIN, D. *Border Lines:* The Partition of Judaeo-Christianity. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2004. Boyarin argumenta que a cristologia cristã do Logos em desenvolvimento deveria ser vista como estritamente paralela à teologia *Memra* do judaísmo (do Targum). Ele argumenta de fato que "a teologia do Logos (e daí o trinitarismo) emerge como uma diferença entre judaísmo e cristianismo unicamente pelas atividades dos heresiólogos nos dois lados da fronteira". A teologia rabínica optou por chamar o que tinha sido a doutrina tradicional do Logos (ou *Memra*) de Deus como heresia, de fato *a* heresia, a heresia arquetípica dos "dois poderes no céu" e, portanto, com efeito etiquetou o cristianismo como heresia. Os heresiólogos cristãos, por seu turno, chamaram o monarquismo e o modalismo de heresia dando-lhes o nome de "judaísmo"! (p. 92, 145-146).

[65]. SEGAL, A.F. *Rebeccas Children:* Judaism and Christianity in the Roman World. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986. Em termos mais fortes, Boyarin: "O judaísmo não é a 'mãe' do cristianismo; os dois são gêmeos ligados pelo tronco" (*Border Lines*, p. 5).

Parte II

De Jesus a Paulo

5

Da proclamação de Jesus ao evangelho de Paulo

Introdução

O hiato entre Jesus e Paulo tem sido um problema crescente para estudiosos do Novo Testamento e dos primórdios do cristianismo na maior parte dos últimos dois séculos. Por quase dezenove séculos de história do cristianismo não houve problema porque não havia hiato. A linha de continuidade de Jesus até Paulo era tida como direta e ininterrupta. O Cristo da teologia de Paulo era facilmente identificado com o Jesus dos evangelhos. Mas então começaram a surgir as perguntas. Por que Paulo diz tão pouco sobre a missão de Jesus na Palestina? Se nosso conhecimento da vida e missão de Jesus dependesse de Paulo, quão pouco saberíamos, como seria escassa nossa imagem de Jesus! Assim, o que Paulo de fato sabia sobre a missão de Jesus? O quanto ele se preocupou em saber sobre ela? Qual foi a importância dela para Paulo?

O problema começou a se tornar sério quando a busca pelo Jesus histórico se tornou uma questão central. Pois a mensagem de Jesus parecia ser tão diferente do evangelho de Paulo. E na medida em que a judaicidade de Jesus foi se tornando mais clara para quem estava engajado na busca pelo Jesus histórico, o problema se tornou ainda mais premente. Pois Jesus poderia ser entendido em termos caracteristicamente judaicos – Jesus como profeta[204], Jesus como mestre judeu, Jesus como engajado na missão pela restauração de Israel[205], enquanto Paulo, em contrapartida, foi caracteristicamente entendido como aquele que rompeu com seu passado

judaico, como aquele que abandonou a Torá, como aquele que transformou o que começou como seita messiânica judaica em uma religião predominantemente gentia, como aquele que começou a transpor a mensagem bem judaica de Jesus para a linguagem do idioma e da filosofia gregos, como aquele que transformou a moralidade de Jesus em uma religião do sacrifício sangrento e da redenção.

O hiato, ou deveríamos dizer abismo, entre Jesus e Paulo pode ser documentado em várias frentes.

1) *Jesus proclamou o Reino de Deus; Paulo pregou Jesus*. Nos primeiros três evangelhos, Jesus não está no centro de sua própria mensagem; sua mensagem está focada no Reino de Deus e é resumida no texto na manchete formulada por Marcos: "Completou-se o tempo, e o Reino de Deus está próximo. Convertei-vos e crede no evangelho" (Marcos 1,15) [206]. Em Paulo, no entanto, o Reino de Deus de modo geral pouco aparece[207], e seu evangelho põe o foco no Cristo crucificado e ressuscitado dos mortos[208], em Jesus como Senhor[209] e na importância vital de estar "em Cristo"[210].

2) *A mensagem de Jesus era destinada em primeira linha para Israel; a missão de Paulo era destinada em primeira linha para os pagãos.* Jesus respondeu positivamente a este ou aquele pagão que encontrou pelo caminho. Mas ele também é lembrado por enviar seus discípulos em missão apenas "às ovelhas perdidas da casa de Israel" (Mateus 10,6) e por ter dito à mulher siro-fenícia: "Não fui enviado senão para as ovelhas perdidas da casa de Israel" (Mateus 15,24). Paulo, no entanto, entendeu a si mesmo e é lembrado precisamente como "o apóstolo dos pagãos" (Romanos 11,13). E sua missão aos pagãos se tornou uma ferida inflamada perto do coração da igreja-matriz em Jerusalém, como atestado pelo relato de Lucas sobre a última visita de Paulo a Jerusalém, onde Tiago, o irmão do Senhor em pessoa, informa-o a respeito da opinião comum entre os crentes de Jerusalém de que Paulo era um *apóstata* de Israel (Atos 21,20-21)[211].

3) *Jesus foi um mestre judeu local; Paulo foi influenciado pelas religiões e pela política do seu tempo.* O liberalismo do final do século XIX caracterizou Jesus como alguém que pregou uma mensagem simples: amar a Deus e o próximo[212]. A *religionsgeschichtliche Schule* [escola da história das religiões] sustentou que Paulo tomou emprestado o mito do deus que morre e ressurge dos cultos de mistério para proclamar Jesus como o Salvador que morre e ressurge ou como o redentor divino do mito gnóstico do redentor[213]. O liberalismo do final do século XX reviveu a tese do seu predecessor em um novo feitio. Jesus foi essencialmente um mestre de sabedoria, procurando restaurar a harmonia comunitária nos povoados da Galileia[214]. Paulo agora é caracteristicamente retratado como um trabalhador no contexto muito diferente das cidades do mundo mediterrâneo que apresentava Jesus como Senhor e desafiava diretamente o senhorio do imperador romano[215].

As questões assim postas são muito bem sumarizadas na famosa descrição que William Wrede faz de Paulo como o "segundo fundador do cristianismo" que, "comparado com o primeiro, indubitavelmente exerceu a influência mais forte – não a melhor"[216]. Paulo seria, portanto, o verdadeiro fundador do cristianismo? E a mensagem e a missão de Jesus seriam um antecedente acidental de Paulo, de pouca relevância real para o cristianismo, ao qual Paulo conferiu forma duradoura?

Em contrapartida, quais são as continuidades entre Jesus e Paulo? Em que medida o próprio evangelho de Paulo foi moldado pela missão e mensagem de Jesus? Paulo se inspirou apenas na morte e ressurreição de Jesus ou também na missão de Jesus que precedeu sua paixão? Acredito que se pode dizer mais sobre isso do que normalmente se julga possível. Enfoco aqui três importantes traços das mensagens de ambos e argumento que a similaridade da ênfase não é coincidência, mas pode ser mais bem explicada pelo impacto duradouro causado pela missão do próprio Jesus anterior à sua morte e ressurreição[217].

1 A abertura da graça de Deus

1.1 Os traços distintivos da mensagem de Jesus

Como já foi indicado, não resta dúvida de que Jesus proclamou o Reino de Deus, o governo de Deus como rei. Isso já foi por si só distintivo dentro do judaísmo do seu tempo. É claro que, para os contemporâneos judeus de Jesus, as imagens de Deus como rei e do Reino de Deus eram familiares. Porém, nas Escrituras e nos escritos pós-bíblicos do judaísmo do Segundo Templo, a expressão "o Reino de Deus" quase não é atestada, e o tema da realeza de Deus não é especialmente destacado[218]. Assim, o foco de Jesus no Reino de Deus foi distintivo por si só. Porém, os traços realmente distintivos da sua mensagem foram três.

a) Jesus ensinou que o governo de Deus como rei já estava sendo experimentado no e através do seu próprio ministério. A esperança de que o Reino de Deus viesse logo não era incomum. De fato, a segunda petição da oração ensinada por Jesus: "Venha o teu reino" (Mateus 6,10/Lucas 11,2) repercute o que provavelmente foi uma forma mais antiga da oração judaica do *Kaddish*: "Que ele estabeleça seu reinado durante nossas vidas [...] e durante a vida de toda a casa de Israel, rapidamente e em breve"[219]. Em contraste, no entanto, foi a ênfase de Jesus em que a antiga esperança de Israel *já* estava se cumprindo que tanto distinguiu sua mensagem. "Completou-se o tempo" (Marcos 1,15), afirmou Jesus. O povo a quem Jesus serviu era abençoado porque estava vendo e ouvindo aquilo que muitos profetas apenas ansiavam ver e ouvir (Mateus 13,16-17/Lucas 10,23-24). Em resposta à pergunta de João Batista: "És Tu aquele que há de vir?" Jesus respondeu: "Ide anunciar a João o que ouvis e vedes: os cegos veem e os coxos andam […] e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e os pobres são evangelizados" (Mateus 11,3-5/Lucas 7,19.22). Estas eram esperanças para a era por vir, especialmente como expressas por Isaías[220]; mas no ministério de Jesus elas já tinham chegado. Os exorcismos de Jesus eram evidência de que "o Reino de Deus chegou até vós" (Mateus 12,28/Lucas 11,20). A realidade presente do Reino de Deus, a experiência ativa do governo de

Deus como rei aqui e agora, demarcaram a pregação de Jesus a respeito do Reino de Deus e tornaram sua missão verdadeiramente distintiva.

b) Boa-nova para os pecadores. Jesus é recordado por afirmar: "Não vim chamar os justos, mas os pecadores" (Marcos 2,17 par.). Isso foi dito em resposta à crítica de certos fariseus de que ele comia com cobradores de impostos e pecadores (Marcos 2,16). Evidentemente esse era de tal maneira um traço de sua missão que alcançou notoriedade por causa dele, como indicado pela zombaria popular dirigida contra Jesus: "Olhem! Um comilão e um beberrão de vinho, amigo de cobradores de impostos e pecadores" (Mateus 11,19/Lucas 7,34). E o Evangelho de Lucas recorda que Jesus contou suas parábolas das coisas perdidas (a ovelha perdida, a moeda perdida e o filho perdido) em resposta à reclamação dos fariseus: "Este homem acolhe os pecadores e come com eles" (Lucas 15,2).

Ora, o significado disso com frequência está ausente, e por ser tão importante para o nosso tema, delinearei esse significado, mesmo que só consiga fazer isso aqui em termos um tanto simplificados[221]. É claro que "pecadores" são simplesmente aqueles que violam a lei ou que não conseguem cumprir a lei[222]. No entanto, isso não significa que Jesus alcançou notoriedade por andar em companhia de criminosos. A chave é dada pelo contraste entre "os justos" e os "pecadores", quando Jesus diz: "Não vim chamar os *justos*, mas os *pecadores*" (Marcos 2,17). Pois isso aponta para o fato de que "pecadores" era um *termo faccional* no âmbito do judaísmo do Segundo Templo da época de Jesus. Deixem-me explicar.

O judaísmo do Segundo Templo foi caracterizado e quase esfacelado por diferentes facções. As facções mais em evidência foram os saduceus, os fariseus e os essênios, supondo, como quase todos fazem, que a comunidade de Qumrã tenha sido um ramo dos essênios. Adicionalmente temos de incluir o que pode muito bem ter sido um movimento bastante coeso, cujas visões foram expressas pela literatura de Henoc[223]; e outro movimento por trás dos *Salmos de Salomão*. O que fez desses grupos facções distintas dentro do judaísmo do Segundo Templo? Foi sua convicção de que a *sua*

compreensão do que significava ser Israel, a comunidade da aliança com Deus, era a compreensão correta – a *única* compreensão correta, de modo que somente eles estavam se conduzindo como israelitas crentes deveriam agir. Cada um deles interpretou a lei à sua própria maneira e praticou a lei de acordo com sua interpretação. Recordemos que *Halakhah* provém de *halakh*, "andar"; suas *halakhoth* (regras interpretativas) determinaram como eles podiam andar, como deveriam conduzir suas vidas. Inevitavelmente eles discordaram de outras interpretações e, em alguns casos, tentaram persuadir seus conterrâneos judeus da exatidão de suas interpretações particulares, de *suas halakhoth*. Um exemplo muito bom disso é, entre os Manuscritos do Mar Morto, a carta da seita aos líderes de Israel, conhecida como 4QMMT. A carta foi escrita pelos primeiros sectários para informar os líderes de Israel a respeito de suas próprias regras particulares, suas *halakhoth*, que governavam, por exemplo, a pureza e o sacrifício. A razão de terem se separado do resto do povo foi porque suas regras discordavam do modo como a lei foi praticada em Jerusalém (4QMMT C7). Ao escrever nesses termos, eles tinham esperança de persuadir a liderança de Jerusalém da exatidão da regras da seita, de suas "obras da lei" (C26-27). Eles estavam seguros de que se a liderança fosse persuadida por sua carta e começasse a praticar "as obras da lei" de acordo com o entendimento que tinham delas, ela figuraria entre aqueles que agiam assim pela justiça (C28-32).

Mais concretamente, esses grupos naturalmente tendiam a considerar a si mesmos como "os *justos*". Eles eram justos porque observavam a lei como deve ser observada. Porém, o corolário inevitável disso foi que aqueles que discordavam dessas *halakhoth* faccionais e que, portanto, não praticavam a lei de modo apropriado eram violadores da lei, "pecadores". Encontramos esse uso do termo perpassando a literatura do período que inicia com 1 Macabeus[224]. Assim, os integrantes da seita de Henoc consideravam a si próprios como "justos" e consideraram "pecadores" os outros que calcularam as datas das festas judaicas com base em um calendário diferente[225]. Os Manuscritos do Mar Morto referem-se aos seus oponentes, isto é, aos demais judeus, em termos similares[226]. E, nos *Salmos de Salomão*,

"os justos" repetidamente denunciam os "pecadores", isto é, provavelmente os saduceus hasmoneus que controlavam o culto no Templo[227]. Em todos esses casos, o termo "pecadores" não denota judeus não praticantes, que afrontavam a lei, aqueles que seriam vistos por todos como violadores da lei, mas judeus que praticaram seu judaísmo *de modo diferente* do da facção do escritor. Eles eram "pecadores", isto é, violadores da lei, mas apenas de um ponto de vista sectário e somente quando julgados com base na interpretação da lei dada pelos sectários.

Agora podemos ver do que Jesus era acusado: ele participava da comunhão de mesa não com criminosos contumazes, mas com aqueles que os fariseus "justos" consideravam infiéis à lei. E podemos ver melhor por que Jesus disse: "Não vim chamar os justos, mas os pecadores" (Marcos 2,17). *Ele estava reagindo contra o facciosismo fariseu*. As facções do seu tempo tinham, de certo modo, traçado fronteiras internas em Israel. Elas estavam demarcando os limites de quem poderia ser contado como membro fiel do povo da aliança mais estreitamente em torno deles mesmos, excluindo outros, com efeito negando que esses outros seriam receptores da graça da aliança com Deus. Jesus reagiu energicamente a isso. Ele se recusou a concordar com aquela atitude. Ele rompeu as fronteiras que os fariseus estavam efetivamente levantando dentro de Israel. A boa-nova do Reino de Deus era especialmente para os "pecadores". Neste ponto, deveríamos recordar também que é quase certo que o nome "fariseus" começou como uma espécie de apelido: "os separados", *perushim*, do hebraico *parash*, "separar"[228]. Isto é, eles se separavam dos que poderiam torná-los impuros, impedir que fossem santos. Eles faziam suas refeições como se fossem sacerdotes no Templo[229]. Eles acreditavam que, para ser santos, separados para Deus, tinham de isolar-se e comer separados dos outros. Foi a isso que Jesus objetou – a crença de que a fidelidade à lei exige tal separação, a convicção de que não conseguir observar essas *halakhoth* farisaicas excluía as pessoas da misericórdia advinda da aliança com Deus. Para Jesus era de fundamental importância que a graça de Deus estivesse *acessível* e, acima de tudo, acessível para aqueles que os religiosos consideravam como excluídos

daquela graça. Ele rompeu as fronteiras entre facções que limitaram a graça de Deus dentro de Israel. Ele compartilhou sua mesa com os irreligiosos, com os que eram vistos pelos justos como "pecadores"[230].

c) Boa-nova para os pobres. Um terceiro traço distintivo da missão de Jesus foi que ele viu como uma de suas prioridades levar a boa-nova do Reino de Deus aos pobres[231]. Aqui a pobreza não deveria ser espiritualizada, como parece dar a entender a versão mateana da primeira bem-aventurança: "Abençoados os pobres em espírito" (Mateus 5,3). Pois Lucas deixa claro que a bênção de Jesus foi para os pobres, isto é, os materialmente pobres: "Abençoados sois vós, os pobres" (Lucas 6,20). Porém, a diferença entre Mateus e Lucas não deveria ser enfatizada em demasia. Pois há muito Israel já fizera a experiência de que a pobreza possui muitas dimensões – material, social e espiritual. Foi por isso que os profetas de Israel denunciaram a crueldade e insensibilidade com que os ricos desconsideravam e espoliavam os materialmente pobres. Foi por isso que o salmista podia estar tão confiante de que Deus era destacadamente o Deus dos pobres[232], e foi por isso que o salmista e sua comunidade puderam identificar-se com os pobres e necessitados[233].

A partir dos ecos de Isaías 61,1 na pregação de Jesus, fica claro que Jesus tirou dessa passagem uma compreensão de sua missão[234]. Lucas apenas expressa isso de modo mais explícito na sua descrição do sermão de Jesus na sinagoga de Nazaré. Ele nos conta que ali Jesus leu o seguinte trecho de Isaías: "O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu para anunciar a boa-nova aos pobres" (Isaías 61,1). E, então, Jesus prosseguiu dizendo: "Hoje se cumpriu esta passagem da Escritura que acabais de ouvir" (Lucas 4,17-21). Como a primeira bem-aventurança de Jesus também deixa claro, a boa-nova para os pobres foi que "vosso é o Reino de Deus" (Mateus 5,3/Lucas 6,20). O Reino de Deus é mal-entendido se não for visto como destinado a mendigos[235]. E outros episódios na missão de Jesus destacam o mesmo ponto. Ao homem (jovem) rico ele diz: "Vai, vende tudo que tens, dá o dinheiro aos pobres e terás um tesouro no céu" (Marcos 10,21). E ele

prossegue com a seguinte advertência: "Como será difícil para os que têm riquezas entrar no Reino de Deus" (Marcos 10,23). Em outra parte ele adverte: "Pois onde estiver o vosso tesouro, aí também estará o coração" (Mateus 6,21/Lucas 12,34); e: "Ninguém pode servir a dois senhores. Pois ou odiará um e amará o outro ou será fiel a um e abandonará o outro; não podeis servir a Deus e a Mammon" (Mateus 6,24/Lucas 16,13). O ponto está claro: precisamente porque a riqueza cria uma falsa sensação de segurança, uma confiança que deveria ser depositada unicamente em Deus[236], tudo isso torna-se com demasiada rapidez e com demasiada frequência a alternativa mais séria a Deus. A boa-nova para os pobres e as advertências para os ricos são dois lados da mesma moeda.

1.2 Os traços distintivos do evangelho de Paulo

Os traços distintivos do evangelho de Paulo podem ser facilmente comparados com os da mensagem de Jesus.

a) Deus justifica o descrente agora. Do mesmo modo que o Reino de Deus pode ser visto como o traço distintivo da mensagem de Jesus, para muitos, o aspecto distintivo do evangelho de Paulo se vê mais claramente em sua teologia da *justificação pela fé*. A imagem por trás da justificação é a do tribunal de justiça. O juiz justifica, isto é, absolve os acusados de malfeitos. O uso mais comum da imagem de Deus como juiz nas Escrituras de Israel é com referência ao juízo final. Israel tinha a esperança de que, no juízo final, sua fidelidade à aliança e à lei de Deus seria reconhecida, e os israelitas seriam absolvidos e entrariam na vida da era por vir. Paulo conhece bem essa imagem. Ele recorre a ela em várias passagens. Por exemplo, ele adverte o superconfiante em relação ao "dia da cólera e da revelação do julgamento justo de Deus, que pagará a cada um de acordo com suas obras [...][237]. Diante de Deus não são justos os que ouvem a lei, mas os que cumprem a lei" (Romanos 2,5-13). Aqui já encontramos um eco da advertência de Jesus para "os justos" do seu tempo, de que sua mensagem do reino não era boa-

nova para eles. Mas o que quero enfatizar aqui é a inesperada *presentidade* da justificação de Deus.

Assim, Paulo escreve aos coríntios, citando Isaías, exatamente do mesmo modo que Jesus citou Isaías: "'No tempo propício eu te escutei e no dia da salvação eu te ajudei' [Isaías 49,8]. *Este* é o tempo propício; *este* é o dia da salvação" (2 Coríntios 6,2). Aos cristãos de Roma ele pode escrever: "Assim, pois, justificados pela fé [a saber, já justificados pela fé], temos paz com Deus por meio de nosso Senhor Jesus Cristo. Por ele é que chegamos, em virtude da fé, à graça em que nos mantemos" (Romanos 5,1-2). Eles *já* foram justificados. Eles já têm acesso ao *sanctum* interior da presença de Deus, onde só o sumo sacerdote podia entrar (o Santo dos Santos), e isto em um único dia do ano (no Dia da Expiação); para os israelitas isso geralmente só podia ser uma esperança visionária para um futuro visionário. E mais adiante em Romanos, Paulo pinta seu próprio quadro do tribunal de justiça final. Ele pergunta sarcasticamente: naquele dia "quem acusará os escolhidos de Deus? É Deus que os justifica. Quem os condenará? É Cristo, que morreu ou, antes, que ressuscitou e que está à direita de Deus, que também intercede por eles" (Romanos 8,33-34). Aqui o assunto já está encerrado. Decisivo é o que já aconteceu na morte e ressurreição de Cristo.

Em outras palavras, há uma *grande similaridade* entre a mensagem de Jesus e o evangelho de Paulo. *Jesus* falou do governo de Deus como rei já efetivo em e através do seu ministério. *Paulo* viu a morte de Jesus e o ato de Deus de ressuscitar Jesus dos mortos como validação similar de tudo que até ali havia sido pensado como pertencente apenas ao futuro – a ressurreição dos mortos que leva ao juízo final (como consta de modo clássico em Daniel 12,1-3). Como na missão de Jesus o Reino de Deus já estava presente, assim também na ressurreição de Jesus já começou a ressurreição *final*, e já aconteceu tudo aquilo que determinaria o juízo final. A abertura da graça de Deus através da missão de Jesus tornou-se ainda mais aberta através da morte e ressurreição de Jesus. Essa coincidência dificilmente é acidental. Era a mesma abertura da graça, a mesma realização, aquilo que até aquele momento podia apenas ser esperado já se fez presente e ativo e passível de

ser experimentado aqui e agora. E foi o mesmo Jesus: a linha de continuidade entre a mensagem da missão de Jesus e o significado da morte e ressurreição de Jesus está clara.

b) Boa-nova para os pecadores pagãos. Não há dúvida de que uma das maiores contribuições de Paulo para o desenvolvimento do cristianismo, talvez sua maior contribuição, foi ter inaugurado a missão aos pagãos. Sem Paulo, a seita messiânica dos nazarenos talvez tivesse permanecido uma seita de renovação dentro do judaísmo, destinada a desaparecer lentamente ou a ser reabsorvida pelo judaísmo rabínico algumas gerações mais tarde. Foi em primeira linha Paulo que, com sua missão aos não judeus, transformou a seita judaica em uma religião etnicamente diversificada, que se converteu em uma religião predominantemente pagã. Essa afirmação precisa ser bem mais elaborada do que posso fazer agora. O ponto que quero ressaltar aqui é que a projeção de Paulo até os pagãos é tão parecida com a missão de Jesus em prol dos pecadores que é quase certo que algum conhecimento da missão de Jesus influenciou a compreensão que Paulo tinha de sua vocação para levar a boa-nova do Filho de Deus aos pagãos (Gálatas 1,16). Como no caso de Jesus, os dois traços-chave são a ocorrência do termo "pecadores" e a importância da comunhão de mesa com os pecadores.

Para os justos que consideravam outros *judeus* não observantes como "pecadores", quem merecia ainda mais o título de "pecadores" eram os *pagãos*; por definição, os pagãos estavam fora do povo eleito; nas palavras de Efésios, eles estavam "afastados da cidadania de Israel, estranhos às alianças da promessa" (Efésios 2,12). Eles estavam por definição excluídos da lei que definia Israel, eram literalmente sem lei, fora da lei. Assim, por definição, eles eram "pecadores"[238]. Paulo reagiu a essa atitude bem judaica para com os "pagãos pecadores" do mesmo modo que Jesus reagiu à condenação pelos fariseus dos judeus não observantes como "pecadores". Onde isso se torna mais claro é no incidente em Antioquia que Paulo relembra em Gálatas 2,11-17[239].

Na Igreja em Antioquia, Pedro comia de bom grado com os crentes pagãos que chegavam. Mas, Paulo diz que, quando chegou um grupo de Jerusalém da parte de Tiago, Pedro e os demais crentes judeus "separaram-se" dos crentes pagãos (2,12) – aí está de novo a palavra "separar". Paulo repreendeu Pedro publicamente por distorcer e afastar-se da "verdade do evangelho". Por quê? Paulo diz que foi porque Pedro estava efetivamente tentando "obrigar os pagãos a viver como judeus" (2,14). E ele continua seu apelo a Pedro: "Nós, que somos judeus de nascimento e não pecadores do paganismo, sabemos que a pessoa não se justifica pelas obras da lei, mas pela fé em Jesus Cristo" (2,15-16). A questão está clara. Pedro retornara à visão de que os pagãos são pecadores por natureza e que os judeus, para permanecerem fiéis à aliança, devem separar-se dos pagãos. Isso significava, em particular, comer separados dos pagãos, a manter as leis do puro e impuro (Levítico 20,22-26)[240], a evitar todo vestígio ou mácula da idolatria pagã. Assim, uma vez mais, o teste foi a *comunhão de mesa* – o teste de reconhecer e viver a abertura da graça de Deus. O teste do evangelho foi se as pessoas podiam comer à mesma mesa, aceitar plenamente o outro e não limitar a amplidão da misericórdia de Deus, tornando seu amor demasiadamente estreito mediante falsos limites criados por nossa conta[241].

Em suma, como Jesus rompeu as fronteiras *dentro de* Israel, Paulo rompeu a fronteira *ao redor de* Israel. E fez isso nos mesmos termos: a não observância da lei e da tradição, por mais sagrada que seja, não colocava ninguém fora do alcance da graça de Deus. E fez isso do mesmo modo: compartilhando a mesa da refeição com aqueles que foram excluídos pelos tradicionalistas religiosos. Isso, de novo, certamente não foi coincidência, mas atesta uma continuidade clara entre Jesus e Paulo.

c) Obrigação de ajudar os pobres. Paulo também frisou a importância de prestar assistência aos pobres. Também isso muitas vezes é negligenciado em abordagens de Paulo. Porém, sabemos que é a única obrigação com que ele não hesitou em concordar no concílio de Jerusalém (Gálatas 2,10) – *não* em adição ao evangelho acordado, mas como *parte integrante* dele. E sabemos que a coleta que ele realizou nas suas igrejas para os pobres em Jerusalém foi

sua maior preocupação na fase final de sua missão[242]. Entregar essa coleta foi a única razão que levou Paulo a retornar a Jerusalém, mesmo sabendo que isso poderia custar-lhe a vida (Romanos 15,31), como de fato aconteceu. E o fato notável é que, em suas cartas sobre o assunto, ele usa palavras que caracterizam seu evangelho. Contribuir com a coleta seria uma *cháris*, um ato de "graça"[243]. Seria uma expressão de *koinonía*, de experiência compartilhada dessa graça[244]. Em Romanos, ele incluiu "repartir/dar" e "atos de misericórdia" entre os carismas que são as funções do corpo de Cristo (Romanos 12,8). E, em Gálatas 6,2, ele conta "carregar o peso uns dos outros" como cumprimento da "lei de Cristo". É quase certo que com isso ele se refere ao que essas comunidades cristãs sabiam a respeito de Cristo, ao modo como Jesus tinha interpretado a lei. "A lei de Cristo" provavelmente foi a maneira de Paulo referir-se ao conhecimento que elas tinham das prioridades do próprio Jesus – levar a boa-nova aos pobres.

2 A tensão escatológica e o Espírito

2.1 Característica da mensagem de Jesus

Enfatizei o aspecto distintivo do evangelho de Jesus como a proclamação do reino como já presente e ativo em e através do seu ministério. Porém, como pudemos perceber, Jesus também esperava a vinda futura do reino, isto é, presumivelmente da revelação completa do governo de Deus como rei. Ele ensinou seus discípulos a rezar: "Venha o teu reino" (Mateus 6,10/Lucas 11,2). Digno de nota agora é a tensão que ele manteve em sua mensagem do reino, a tensão escatológica do reino.

a) Vivendo à luz do reino vindouro. O aspecto duplo da proclamação de Jesus causou muita confusão. Como Jesus pôde pregar que o Reino de Deus já estava presente e, contudo, ainda estava por vir? Muitos pesquisadores acharam as duas ênfases tão incompatíveis que tiveram de considerar uma ou outra como acréscimo posterior à tradição sobre Jesus[245]. Porém, essa solução simplesmente deixa de reconhecer o caráter da graça: como algo já dado em sua plenitude, mas também como algo sempre apontando para

frente para sua realização mais plena. A criança sempre pode estar confiante de ter o amor dos pais enquanto ainda espera pela maturidade. Assim, podemos concluir que Jesus não teve dificuldade em reconhecer o cumprimento que estava acontecendo através do seu ministério, enquanto esperava por uma consumação ainda mais abundante do governo de Deus. Essa de fato é a maneira mais óbvia de interpretar a tensão entre a proclamação de Jesus a respeito da esperança cumprida (Marcos 1,15) e a oração em que ensinou a seus discípulos a rezar pelo reino ainda por vir (Mateus 6,10). Em seu próprio ministério, ele resolveu a tensão vivendo sua vida e suas relações *à luz do reino*. Já mencionamos sua preocupação com os pecadores e os pobres. Poderíamos acrescentar seu reconhecimento da necessidade de obter perdão e de perdoar (Mateus 6,12.14-15)[246] e sua insistência em que o juízo final pedirá contas sobre se os famintos foram alimentados, os sedentos tiveram o que beber, os estrangeiros foram acolhidos, os nus vestidos e os enfermos ou encarcerados visitados (Mateus 25,31-46). Viver com base nos valores do reino causou um vasto impacto no modo de viver a vida.

b) O Espírito como o poder presente do reino. Jesus aparentemente não falou muito do Espírito Santo. Porém, o que ele disse tem grande importância para o ponto em questão. Pois quando ele falou da realeza de Deus como já ativa em seu ministério, ele estava pensando, em primeira linha, no Espírito de Deus operando através do seu ministério. Isso está implícito nas passagens já referidas, indicando que Jesus acreditava ter sido ungido com o Espírito e, portanto, incumbido de pregar a boa-nova aos pobres (Isaías 61,1). Foi essa unção com o Espírito – pensemos em Jesus sendo ungido no Jordão após seu batismo por João (Marcos 1,10 par.) – que capacitou Jesus para sua missão (Atos 10,38). Foi essa unção do Espírito que sinalizou o início do cumprimento expresso através de sua missão. O elo entre o reino já ativo e o Espírito de Deus se torna mais explícito quando Jesus atribui seu êxito no exorcismo ao Espírito (Mateus 12,27-28 par.). Ele reconhece que, no seu tempo, havia vários outros exorcistas bem-sucedidos (12,27). Porém, ele frisa que o *aspecto distintivo* do seu ministério é que ele

exorciza pelo poder do Espírito. No texto grego, a ênfase reside na primeira e na última locuções: "Mas, se é pelo *Espírito de Deus* que eu expulso os demônios, então *o Reino de Deus* chegou até vós" (12,28). O poder do Espírito é a presentidade do reino, o governo de Deus como rei já em evidência.

2.2 O já e o ainda não em Paulo

A mesma ênfase dupla está presente no ensinamento de Paulo. Ela, via de regra, é expressa como o "já e ainda não" em sua compreensão do processo de salvação. A salvação mesma é a conclusão do processo[247]; os que estão no processo são "os que estão sendo salvos"[248]. Houve um começo decisivo – tudo o que o batismo significa, a saber, um morrer e ser sepultado com Cristo (Romanos 6,3-4). Porém, há também um ainda não – uma laboração da morte de Cristo na decomposição da velha natureza e na participação final na ressurreição de Cristo[249]. No entanto, o que muitas vezes falta é, uma vez mais, a medida que a ênfase paulina no "já-ainda não" constitui *a mesma tensão escatológica que existe na missão de Jesus.*

a) O tempo futuro da justificação. A centralidade de Paulo para a teologia da Reforma tendeu a dirigir o foco somente para o aspecto do já do ensinamento de Paulo sobre a justificação – o que já discutimos sucintamente. Ao fazer isso, ela também tendeu a ignorar o tempo *futuro* da justificação. Pois, apesar de Paulo ter enfatizado que, como vimos, pela fé podemos ter a justificação, a aceitação por Deus aqui e agora, ele também enfatiza que haverá o juízo final. E ele enfatiza que o juízo final dependerá, pelo menos em alguma medida, do modo como as vidas são conduzidas – e isso inclui os crentes. "Pois todos teremos de comparecer diante do tribunal de Cristo. Aí cada um receberá segundo o que houver praticado pelo corpo, bem ou mal"[250]. Esse "todos" seguramente inclui os crentes! Para Paulo, como para Jesus, o juízo final será "segundo as obras"[251]. Em Paulo, como em Jesus, não falta a imagem da recompensa por realizações ou boas ações (obras)[252]. Para Paulo, a exemplo de Jesus, a salvação (vida eterna) está em

alguma medida condicionada à fidelidade[253]. Paulo e Jesus compartilham a mesma ênfase dupla, a mesma tensão escatológica. Isso também seria acidental ou vemos aqui evidência de uma influência continuada da missão de Jesus, de seu caráter e de suas ênfases indo além de Jesus e chegando a Paulo por canais que não são mais óbvios para nós?

b) O Espírito como arrabôn *e* aparché. Um traço ainda mais notável que liga Paulo a Jesus é a mesma percepção de que o Espírito é a chave para compreender a tensão entre o já e o ainda não. Pois com o advento do Espírito – pensemos no relato do Pentecostes por Lucas (Atos 2) – foi realizada mais uma das esperanças escatológicas de Israel. Conforme esperavam os profetas, o Espírito foi derramado nos últimos dias[254]. Do mesmo modo que a ressurreição de Jesus marcou o início da ressurreição do tempo final, assim o batismo no Espírito Santo em Pentecostes marcou o cumprimento do propósito final de Deus para seu povo. Paulo se alegrou nesse Espírito tanto quanto qualquer dos primeiros cristãos. Porém, Paulo não extrapolou nessa questão, em uma onda de entusiasmo espiritual descontrolado – como tantas vezes aconteceu quando indivíduos experimentaram um abundante derramamento do Espírito. Porque foi Paulo que enfatizou que o Espírito é o *arrabôn*, a primeira prestação que garante o pagamento total e final (2 Coríntios 1,22); e que o Espírito é a *aparché* (Romanos 8,23), a primícia, os primeiros frutos que sinalizam o início da colheita final. Para Paulo, o Espírito é o poder de Deus que gradativamente transforma os crentes na imagem do seu Senhor (2 Coríntios 3,18). O Espírito é o poder que, novamente como esperavam os profetas[255], possibilita a obediência que cumpre a lei (Romanos 8,4) e produz o fruto de um caráter transformado (Gálatas 5,22-23). O Espírito é o poder que, no final, completará um processo de salvação que dura a vida inteira, mediante a transformação dos nossos corpos humilhados para conformá-los ao corpo glorioso de Cristo[256].

Indubitavelmente é por isso que, para Paulo, como para outros cristãos mais antigos, o Espírito de Deus pode passar a ser reconhecido como *o*

Espírito de Cristo[257]. Porque o poder que ungiu Jesus, que conferiu poder e efetividade à missão de Jesus, é o mesmo poder que os crentes experimentam agora. Esse poder porta o caráter de Jesus e se distingue de todos os poderes espirituais falsos ou desencaminhadores pelo caráter de Jesus que o nutre e faz crescer no crente. Para Paulo, o "discernimento dos espíritos" (1 Coríntios 12,10), o exame dos dons do Espírito (1 Tessalonicenses 5,21), sempre foram necessários. E o exame primário foi ver se a manifestação do Espírito, o efeito do Espírito, tinha um caráter conforme com Cristo e um efeito formador de Cristo[258]. Paulo jamais poderia ter usado esse exame se não conhecesse muito mais sobre a missão de Jesus do que suas cartas revelam. E não resta dúvida de que foi o conhecimento que ele tinha do impacto causado sobre Jesus pelo Espírito que contribuiu para moldar e determinar a pneumatologia de Paulo. Como ele mesmo diz: "Aquele que nos mantém firmes convosco em Cristo e que nos deu a unção [ou poderíamos dizer: aquele que nos "cristou"] é Deus. Foi ele também que nos marcou com seu selo e colocou em nossos corações, como um primeiro sinal [*arrabôn*], o Espírito" (2 Coríntios 1,21-22). Para Paulo, o Espírito que ungiu Jesus no Jordão é o mesmo Espírito que ungiu os crentes e os conformou à imagem de Cristo. A própria linguagem implica que Paulo estava bem consciente de que Jesus tinha sido ungido pelo Espírito e que o *continuum* entre a unção de Jesus e o dom do Espírito para aqueles que creem era firme e ininterrupto.

3 O mandamento do amor

Um terceiro traço que permite puxar uma linha direta entre Jesus e Paulo é a atitude comum a ambos diante da lei e a insistência comum a ambos em que a lei se resumia no mandamento de amar o próximo como a si mesmo.

3.1 Jesus e a lei

Um dos traços mais deprimentes da busca pelo Jesus histórico tem sido a tentativa feita por uma série de pesquisadores de separar Jesus do seu

contexto judaico. Uma expressão clássica disso foi a *Vida de Jesus* de Ernest Renan, na qual encontramos a seguinte afirmação: "Fundamentalmente Jesus não tinha nada de judeu"; após visitar Jerusalém, Jesus "não aparece mais como um reformador judeu, mas como um destruidor do judaísmo [...] Jesus deixara de ser judeu"[259]. A questão-chave foi a atitude de Jesus diante da lei. Nesse ponto, foi fácil construir em cima das controvérsias de Jesus com vários fariseus, especialmente a respeito do sábado e da pureza[260], e tirar disso a conclusão de que Jesus de fato descartou a lei. Disso resulta o seguinte argumento: a lei e os profetas vigoraram até João Batista, mas depois, para Jesus, eles eram coisa do passado[261].

Esse argumento seduz em parte porque permitiu traçar uma linha clara de Jesus a Paulo. Porque Paulo foi tradicionalmente visto como aquele que, antes de tudo, rompeu com a lei e a tornou totalmente irrelevante para o cristianismo. Meu vizinho de porta em Durham, Charles Cranfield, por exemplo, não hesitou em traçar uma linha direta entre Jesus e Paulo, ao afirmar que Jesus sabia que ele próprio era o *télos nómou*, "o fim da lei", de que Paulo falou em Romanos 10,4[262].

Porém, isso simplesmente não é correto. Para começar, reduz-se a descrição mateana de Jesus e da lei a uma tentativa tardia de rejudaizar Jesus. Mateus faz Jesus dizer:

> Não penseis que vim abolir a lei ou os profetas. Não vim abolir, mas completar. Eu vos garanto: enquanto não passar o céu e a terra, não passará um i ou um pontinho da lei, sem que tudo se cumpra. Quem, pois, violar um desses preceitos, por menor que seja, e ensinar aos outros o mesmo, será chamado o menor no Reino dos Céus; mas quem os praticar e ensinar será chamado grande no Reino dos Céus (Mateus 5,17-19).

Diante disso, somos obrigados a perguntar se o ensinamento de Jesus sobre a lei foi mesmo tão negativo e depreciativo como sustentaram muitos dos pesquisadores do Jesus histórico. Mateus teria deturpado o ensinamento de Jesus? Ou Jesus teria sido mais ambíguo ou mais sutil em seu ensinamento sobre a lei? Será que ele usou a lei para avançar até aquilo que era de importância primordial para a relação entre Deus e seu povo? Ele teria pensado a lei mais como um ícone do que como um ídolo – como uma

janela pela qual se poderia olhar para ver o que Deus realmente quer do seu povo, mais do que como um objeto no qual concentrar a atenção como um fim em si mesmo? É possível coadunar a veneração da Torá como dádiva duradoura de Deus ao seu povo com a repriorização da função da lei quando e onde o Reino de Deus está ao alcance da mão?[263]

A resposta começa a se tornar mais clara quando olhamos para as outras tradições dos evangelhos sobre o tema. As disputas sobre o sábado mostram que Jesus não ignorou nem questionou a santidade do sábado, mas, antes, perguntou qual a melhor maneira de manter e celebrar essa santidade. Assim, o sábado não revoga o que, em outros momentos, é uma maneira totalmente aceitável de mitigar a fome. E o sábado não impede de fazer o bem ou salvar vidas, mas oferece a oportunidade de fazer justamente isso (Marcos 2,23–3,5). E a versão mateana da disputa sobre a pureza levanta a questão se Jesus realmente descartou todas as leis de pureza ritual ou antes lembrou os seus críticos que a pureza do coração é muito mais importante do que a pureza das mãos (Mateus 15,16-20). Novamente, no Sermão do Monte, o que faz Jesus com mandamentos como os dirigidos contra homicídio e adultério? Ele não os rejeita; ele lhes dá um sentido mais profundo. O mandamento contra o homicídio visa proibir não só o homicídio, mas também a raiva e o insulto injustificados. O mandamento contra o adultério visa proibir não só o adultério, mas também o olhar cobiçoso e o desejo (Mateus 5,21-22.27-28)[264].

O mais notável nisso tudo, é como Jesus estava preparado para sumarizar a lei em apenas dois mandamentos, os maiores mandamentos.

> O primeiro de todos os mandamentos é este: "Ouve, Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor, e amarás o Senhor teu Deus de todo coração, com toda a alma, com toda a mente e com todas as forças". O segundo é este: "Amarás o próximo como a ti mesmo" (Marcos 12,29-31).

O que se deve observar aqui é que Jesus não se recusou a sumarizar as obrigações da aliança de Deus para seu povo em forma de mandamentos. O primeiro desses dois mandamentos naturalmente foi a confissão de fé do próprio Israel, o *Shemá*: "Ouve, Israel, o SENHOR é nosso Deus, o SENHOR é

um só. Amarás o SENHOR teu Deus [...]" (Deuteronômio 6,4-5). Assim, os conterrâneos judeus de Jesus não teriam nenhuma dificuldade em reconhecer isso como a prioridade número um. Porém, o segundo mandamento foi surpresa total: "Amarás o próximo como a ti mesmo". De fato esse também é um mandamento da Torá (Levítico 19,18b), mas ele aparece em uma sequência de normas disparatadas em Levítico 19. Jesus evidentemente resgatou esse mandamento em particular do meio dessas normas e conferiu-lhe um papel-chave na interpretação da lei. Não deveríamos deixar de mencionar o fato de que Jesus parece não ter tido precedente nesse gesto. Referências explícitas a Levítico 19,18 estão ausentes na literatura judaica anterior a Jesus. E as alusões que são feitas a essa passagem, não lhe conferem destaque especial, ainda que subsequentemente tenha sido atribuída ao Rabi Akiba (início do século II) a opinião tardia de que Levítico 19,18 é "o maior princípio geral da Torá" (*Sifra* sobre Levítico 19,18). É quase certo, portanto, que foi o próprio Jesus que resgatou Levítico 19,18 e lhe conferiu esse *status* destacado dentro da lei[265]. E é bem possível que o Rabi Akiba tenha sido influenciado por Jesus, consciente ou inconscientemente, ao dar a Levítico 19,18 um papel-chave similar na interpretação da Torá.

Isso ajuda a explicar a atitude de Jesus diante do sábado e sua atitude em outras disputas com vários fariseus, incluindo, como vimos anteriormente, sua abertura para os pecadores. Foi porque Jesus viveu pessoalmente o mandamento do amor. Para Jesus, não era possível que alguém amasse a Deus de todo coração a não ser que amasse também o próximo como a si mesmo. Exatamente como, não há dúvida, Jesus teria sustentado que não seria possível amar plenamente o próximo como a si mesmo sem primeiro amar plenamente a Deus.

3.2 Paulo e a lei

O mesmo problema dominou em grande medida a apreciação do tema "Paulo e a lei" pelo mundo acadêmico. O mundo acadêmico luterano tradicionalmente colocou evangelho e lei em acentuada antítese e atribuiu a

antítese inteiramente a Paulo. A lei e o evangelho são polos opostos; onde há lei não pode haver evangelho. E é verdade que Paulo falou negativamente da lei em várias ocasiões. A lei multiplicou o pecado, suscitou paixões pecaminosas (Romanos 5,20; 7,5). A lei escrita representou um ministério de condenação e morte (2 Coríntios 3,7.9). O próprio Paulo morreu para a lei (Gálatas 2,19). Porém, novamente há mais a dizer sobre isso. Tanto em Romanos quanto em Gálatas, Paulo parece formular uma acusação condenatória da lei com o único propósito de rejeitar tal acusação. "A lei é pecado?" pergunta Paulo em Romanos (7,7). Não, é claro que não, responde ele. A lei como tal é santa, justa e boa (7,12). A culpa reside no poder do pecado que faz mau uso da lei (7,7-25). "A lei está contra as promessas de Deus?", pergunta Paulo em Gálatas (3,21). É certo que não, responde ele. A lei em seu papel como guardião de Israel era coisa do passado (3,21-26), mas isso não é tudo que ele tem a dizer sobre esse tema. Então, talvez Paulo estivesse reagindo não tanto contra a lei como tal e mais contra *uma função* da lei, como acredito ser o caso, mas não tenho tempo de desenvolver aqui[266].

O que parece ter sido ignorado ou muito negligenciado é a atitude muito *positiva* que Paulo mostra em relação à lei. Quando a lei é lida com os olhos da fé, sua relevância e validade contínua são mantidas. "Destruímos a lei com a fé?", pergunta Paulo em Romanos 3,31 e imediatamente responde: "De modo algum. Pelo contrário, a confirmamos". Ele prossegue mostrando como Abraão expressa sua fé ao depositar sua confiança em Deus (4,16-22) e, mais tarde, define pecado não como violação da lei, mas como conduta "que não procede da fé" (14,23). É vivendo a partir da fé (confiança e crédito em Deus) que se faz a vontade de Deus. Em Romanos 8,4, Paulo chega a dizer inclusive que tudo isso de Deus enviar seu Filho para dar um jeito no pecado aconteceu "a fim de que a justiça, prescrita pela lei, fosse realizada em nós que vivemos não segundo a carne, mas segundo o Espírito". E, em 1 Coríntios 7,19, ele chega a fazer esta surpreendente asserção: "A circuncisão não é nada, nem o prepúcio; o que conta é a observância dos mandamentos de Deus". A asserção é surpreendente porque a circuncisão naturalmente é

um dos mandamentos de Deus no Antigo Testamento. Aqui se torna óbvio que Paulo foi capaz de *fazer diferenciações* dentro da lei. Ele sustenta que algumas leis, neste caso a lei da circuncisão, não serve mais para nada. Porém, no mesmo fôlego, ele reafirma a importância de observar as leis de Deus.

Isso não nos lembra Jesus? Pois Paulo enfatiza, com efeito, que a lei pode ser entendida muito na superfície e também ser aplicada de modo demasiadamente superficial – ao que ele se refere como *grámma*, a letra visível, exterior[267]. Ele tinha em mente o contraste com o Espírito operando no coração[268]. Paulo evidentemente estava aludindo às promessas de Jeremias e Ezequiel, de uma lei a ser escrita no coração e não mais meramente em placas de pedra (Jeremias 31,33), do Espírito que será dado a fim de possibilitar que a lei seja cumprida apropriadamente[269]. Esta é uma ênfase que repercute, não é mesmo, o ensinamento de Jesus sobre os mandamentos contra o homicídio e o adultério e sobre as reais causas da impureza. E podemos dizer que Paulo não estaria ciente desse aspecto do ensinamento de Jesus? Duvido muito.

A evidência mais notável da influência do ensinamento de Jesus sobre Paulo é a referência que Paulo faz ao mandamento do amor. Tanto em Romanos quanto em Gálatas ele apresenta a mesma ideia – a mesma ideia que Jesus apresentou! Todos os mandamentos se "resumem nesta palavra: 'Amarás o próximo como a ti mesmo'" (Romanos 13,9). "Pois toda a lei se resume na bem conhecida palavra: 'Amarás o próximo como a ti mesmo'" (Gálatas 5,14)[270]. De onde Paulo tirou isso? Já observamos que nenhum outro mestre de que tenhamos conhecimento no judaísmo do Segundo Templo resgatou esse mandamento da série de normas de Levítico 19. Assim, como ele pode ser "bem conhecido"? Paulo só pode estar se referindo ao fato de que o ensinamento de Jesus sobre o mandamento do amor era bem conhecido nas comunidades cristãs. *A atitude de Paulo em relação à lei provém de Jesus.* Nenhuma outra explicação confere tanto sentido à evidência de que dispomos. Foi o ensinamento e o exemplo de Jesus que lhe mostraram que "em Cristo nada vale estar ou não estar

circuncidado, mas a fé que age pelo amor" (Gálatas 5,6). E não resta dúvida de que era esse ensinamento e esse exemplo que Paulo tinha em mente quando falou da "lei de Cristo" (Gálatas 6,2).

Em suma, *em nenhum outro lugar a linha de continuidade e influência de Jesus a Paulo é tão clara quanto no mandamento do amor*. Resumindo, podemos dizer o seguinte: Jesus ensinou que o mandamento do amor é o segundo maior mandamento da lei e viveu sua missão de acordo com esse mandamento. Assim, Paulo o acompanhou nesse caminho e resumiu toda a lei no mesmo mandamento e, a exemplo de Jesus, usou o critério que este mandamento lhe deu para discernir os mandamentos que realmente importavam para governar a relação entre Deus e seu povo e entre os membros individuais do seu povo.

Conclusão

Diante disso, devemos falar de um abismo entre Jesus e Paulo? Não! Devemos deduzir que Paulo se afastou da boa-nova que Jesus trouxe ou a deturpou? Não! Devemos concluir que Paulo transformou a mensagem de Jesus em algo que o próprio Jesus não teria reconhecido? Não!

É claro que há muito mais coisas a serem discutidas do que podemos tratar em uma única preleção. Porém, espero que tenha sido dito o suficiente para mostrar que aqueles que responderam sim a perguntas como essas foram muito precipitados, ignoraram demais daquilo que tem relevância, assumiram rápido demais a visão geral que perspectivas tradicionais forneceram.

No entanto, a boa-nova de Jesus afirmando que o governo de Deus como rei estava ativo em e através do seu ministério de fato foi um antecedente próximo da mensagem de Paulo a respeito da graça para os descrentes aqui e agora. A boa-nova de Jesus para os pecadores em Israel foi o precedente direto e talvez a inspiração direta para o evangelho de Paulo para os pecadores pagãos. A boa-nova de Jesus para os pobres estava refletida na

mesma prioridade que Paulo deu ao cuidado demonstrado aos pobres por suas igrejas.

Assim também, o fato de Paulo sustentar a incômoda tensão entre o já e o ainda não no processo de salvação constitui um espelhamento bastante claro do fato de Jesus sustentar a tensão entre o Reino de Deus já em ação no presente e o Reino de Deus ainda por vir. E a compreensão que Paulo tem do Espírito como sinal da esperança cumprida e como primeira prestação da herança bem mais rica ainda por vir igualmente espelha, mesmo que não tão claramente, a alegação do próprio Jesus de ter sido ungido pelo Espírito para a sua missão.

E, não menos importante, a atitude discriminadora de Jesus em relação à lei e a seleção feita por ele do mandamento do amor como a norma primordial para governar as relações humanas constituem um precedente claro da atitude discriminadora similar de Paulo em relação à lei e sua insistência similar em que a melhor maneira de resumir e cumprir toda a lei é amar o próximo como a si mesmo.

Paulo, que talvez nunca tenha ouvido ou visto Jesus pessoalmente, não obstante pode ser caracterizado como *um dos mais fiéis discípulos de Jesus* – não só do Senhor Jesus Cristo exaltado, mas também de Jesus de Nazaré.

---

[1]. Cf., p. ex., o tratamento sumário de um dos principais colaboradores na busca do Jesus histórico: MEIER, J.P. "From Elijah-like Prophet to the Royal Davidic Messiah". In: DONNELLY, D. (ed.). *Jesus:* A Colloquium in the Holy Land. Nova York: Continuum, 2001, p. 45-83.

[2]. A restauração de Israel tem sido um dos temas principais em recentes estudos sobre Jesus: MEYER, B.F. *The Aims of Jesus.* Londres: SCM, 1979. • SANDERS, E.P. *Jesus and Judaism.* Londres: SCM, 1985. • WRIGHT, N.T. *Jesus and the Victory of God.* Londres: SPCK, 1996.

[3]. "O Reino de Deus" aparece regularmente na fala de Jesus nos evangelhos sinóticos: Marcos, 13 vezes; Q, 9 vezes; material específico de Mateus, 28 vezes; material específico de Lucas, 12 vezes; um total de cerca de 105 vezes.

[4]. No *corpus* paulino, 14 vezes, usualmente na dicção formular de "possuir/herdar o reino" (1 Coríntios 6,9-10; 15,50; Gálatas 5,21; cf. Efésios 5,5) ou com referência escatológica futura similar (1 Tessalonicenses 2,12; 2 Tessalonicenses 1,5; cf. Colossenses 4,11; 2 Timóteo 4,1.18).

[5]. Cf. acima, cap. 3n. 9.

[6]. Nas cartas paulinas não controvertidas (i.é, sem incluir Efésios e as Pastorais), *kýrios* é usado para Jesus cerca de 200 vezes.

[7]. No *corpus* paulino, "em Cristo" ocorre 83 vezes e "no Senhor" mais 47 vezes; a isso deve-se somar muitas referências com "nele/em quem".

[8]. Retornarei a essa questão mais adiante, nos cap. 6 e 7.

[9]. HARNACK, A. *What Is Christianity?* Londres: Williams and Norgate, 1900; ET 1901, 3. ed., 1904.

[10]. GUNKEL, H. *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1903. • BULTMANN, R. *Theology of the New Testament*. V. 1. Londres: SCM, 1948; ET 1952.

[11]. Particularmente CROSSAN, J.D. *The Historical Jesus:* The Life of a Mediterranean Jewish Peasant. São Francisco: Harper, 1991.

[12]. Particularmente HORSLEY, R.A. (ed.). *Paul and Empire*: Religion and Power in Roman Imperial Society. Harrisburg, PA: Trinity, 1997. Cf. tb. *Paul and Politics:* Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation. Harrisburg, PA: Trinity, 2000. • *Paul and the Roman Imperial Order.* Harrisburg, PA: Trinity, 2004.

[13]. WREDE, W. *Paul.* Londres: Philip Green, 1907, p. 180.

[14]. Meu enfoque é na mensagem e no ensinamento de Jesus. A questão se uma cristologia implícita pode ser discernida na missão de Jesus (a questão do messianismo, seu sentimento de filiação a Deus, a autoridade com que falou) que a vincularia com a cristologia paulina é um estágio posterior na discussão, que investigo em *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism.* 2. ed. Londres: SCM, 1991, 2006, cap. 9.

[15]. Cf. acima, cap. 1n. 21.

[16]. Mais detalhes em meu livro *Christianity in the Making* – V. 1: Jesus Remembered. Grand Rapids: Eerdmans, 2003, p. 409-410.

[17]. Isaías 26,19; 29,18; 35,5-6; 42,7.18; 61,1.

[18]. Cf. o argumento mais completo em meu livro *Jesus Remembered*, # 13.5.

[19]. P. ex., Êxodo 23,1; Deuteronômio 25,2; Salmos 1,1.5; 10,3; 28,3; 37,32; 50,16-18; 71,4; 82,4; 119,53.155; Provérbios 17,23; Ezequiel 33,8.11.19; Sirácida 41,5-8.

[20]. Enfatizado esp. por BOCCACCINI, G. *Beyond the Essene Hypothesis.* Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

[21]. 1 Macabeus 1,34; 2,44.48.

[22]. 1 Henoc 1,7-9; 5,4.6-7; 22,9-13; 82,4-7; e 94-104 passim.

[23]. 1QpHab 5,1-12; 1QH 10,10-12; 12,34; CD 2,3; 11,18-21; 19,20-21; 4QFlor (4Q174) 1,14.

[24]. *Salmos de Salomão* 1,8; 2,3; 7,2; 8,12-13; 17,5-8.23.

[25]. Cf. SCHÜRER, E. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. 4 v. Edimburgo: T. & T. Clark, 1973-1987, p. 2.396-2.397 [Ed. revista por G. Vermes e F. Millar]. • COHEN, S.J.D. *From the Maccabees to the Mishnah.* Filadélfia: Westminster, 1987, p. 162. • SALDARINI, A.J. *Pharisees, Scribes, and Sadducees in Palestinian Society.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1988, p. 220-225.

[26]. Enfatizado esp. em NEUSNER, J. *From Politics to Piety:* The Emergence of Rabbinic Judaism. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973. Cf. tb., mais adiante, cap. 8n. 2.

[27]. DUNN. *Jesus Remembered*, # 14.8.

[28]. No que segue, novamente me baseio em *Jesus Remembered,* # 13.4.

[29]. Salmos 9,18; 10,14.17; 12,5; 14,6; 22,24-26; 35,10; 40,17; 41,1; 68,5.10; 69,33; 70,5; 72,12-13; 102,17; 113,7; 132,15; cf. tb. 1 Samuel 2,8; 2 Samuel 22,28; Jó 34,28; 36,6; Provérbios 3,34; Isaías 11,4; 14,32; 29,19; 41,17; 49,13; 61,1; Jeremias 20,13; Sirácida 21,5; Salmos de Salomão 5,11; 15,1.

[30]. "Sou pobre e necessitado" (Salmos 40,17; 70,5; 86,1; 109,22). Cf. tb. Salmos 18,27; 37,14; 68,10; 69,32; 72,2.4; 74,19.21; 140,12; Isaías 54,11. Cf. ainda GERSTENBERGER, E. *TDOT*, v. 11, p. 246-247, 250.

[31]. Mateus 5,3-4/Lucas 6,20-21 e Mateus 11,5/Lucas 7,22 repercutem claramente Isaías 61,1-2. Cf. tb. *Jesus Remembered*, p. 516-517, 662.

[32]. Cf. tb. meu livro *Jesus Remembered,* # 13.4.

[33]. "Mammon" é usualmente explicado como derivado de "*mn*" (confiar), i.é, algo em que se confia (em contraste com Deus); "a palavra significa 'recursos', 'dinheiro', 'propriedade', 'posses'" (DAVIES,

W.D. & ALLISON, D.C. *The Gospel according to Saint Matthew.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1988, p. 1.643). Cf. tb. MEIER, J.P. *A Marginal Jew* – V. 3: Companions and Competitors. Nova York: Doubleday, 2001, p. 589n. 92, 93.

[34]. A citação é do Salmo 62,12 e de Provérbios 24,12, mas o tema é muitas vezes retomado em escritos judaicos; para mais detalhes, cf. meu livro *Romans.* Dallas: Word, 1988, p. 85, 97-98 (WBC, 38).

[35]. Salmo 9,17; Tobias 13,6; Jubileus 23,23-24; Salmos de Salomão 1,1; 2,1-2; Lucas 6,33 (*hoi hamartoloi*) = Mateus 5,47 (*hoi ethnikoî*); Marcos 14,41 par. Cf. RENGSTORF, K.H. *TDNT*. V. 1, p. 325-326, 328. Cf. tb., mais adiante, cap. 8n. 12.

[36]. Refleti sobre essa passagem durante trinta anos e recentemente resumi minhas descobertas em meu livro *Christianity in the Making* – V. 2: Beginning from Jerusalem. Grand Rapids: Eerdmans, 2009, # 27.4-5.

[37]. Citado mais adiante no cap. 8.

[38]. Repercuto o hino de Frederick William Faber, "There's a Wideness in God's Mercy [Há amplidão na misericórdia de Deus]".

[39]. Romanos 15,25-28; 1 Coríntios 16,1-3; 2 Coríntios 8–9. Cf. mais detalhes em *Beginning from Jerusalem, #* 33-34.

[40]. 2 Coríntios 8,1.4.6.7.9.16.19; 9,8.14.15 (tb. 1 Coríntios 16,3).

[41]. 2 Coríntios 8,4; 9,13.

[42]. P. ex., KÄSEMANN, E. "The Beginnings of Christian Theology" (In: *New Testament Questions of Today.* Londres: SCM, 1969, p. 82-107) argumentou que a contradição irreconciliável entre as duas ênfases só poderia ser explicada, postulando-se que a ênfase no "já presente" é a autêntica e a ênfase no "ainda por vir" reflete o ensinamento das comunidades mais antigas (p. 101-102).

[43]. DUNN. *Jesus Remembered, #* 14.6.

[44]. Romanos 5,9-10; 11,26; 13,11; Filipenses 1,19; 2,12; 1 Tessalonicenses 5,8-9.

[45]. 1 Coríntios 1,18; 15,2; 2 Coríntios 2,15.

[46]. P. ex., 2 Coríntios 4,16–5,5; Filipenses 3,10-11. Cf. ainda meu livro *The Theology of Paul the Apostle.* Grand Rapids/Edimburgo: Eerdmans/T. & T. Clark, 1998, # 18.

[47]. Romanos 2,12-13; 2 Coríntios 5,10. Cf. ainda meu livro *The New Perspective on Paul.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. Ed. rev. Grand Rapids: Eerdmans, 2007, cap. 1, # 4.2(.10) e 4,3(.11) (WUNT, 185).

[48]. Mateus 16,27; João 5,28-29; Romanos 2,6-11; 1 Coríntios 3,8; 2 Coríntios 5,10; 11,15; Colossenses 3,25; Apocalipse 20,11-15.

[49]. P. ex., Mateus 6,1-6; 10,41-42; 25,34-40; 1 Coríntios 3,14; 9,24-25; Filipenses 3,14; Colossenses 3,24; 2 Timóteo 4,8.

[50]. P. ex., Marcos 13,13; Romanos 8,13; 1 Coríntios 15,2; Gálatas 6,8; Colossenses 1,23.

[51]. Atos 2,17-21 cita Joel 2,28-32; cf. tb. Isaías 32,15; 44,3; Ezequiel 39,29.

[52]. Jeremias 31,31-34; Ezequiel 11,19; 36,26-27.

[53]. Romanos 8,11; 1 Coríntios 15,42-49; Filipenses 3,21.

[54]. Romanos 8,9; Gálatas 4,6; Filipenses 1,19. Cf. tb. 1 Coríntios 15,45: o "espírito que dá vida" é o Espírito de Deus.

[55]. Cf. tb. meu livro *Theology of Paul*, p. 263, 594-598.

[56]. RENAN, E. *The Life of Jesus.* Londres: Truebner, 1863; ET 1864, apud HESCHEL, S. *Abraham Geiger and the Jewish Jesus.* Chicago: University of Chicago Press, 1998, p. 156-157.

[57]. Marcos 2,23–3,5; 7,1-23.

[58]. BECKER, J. *Jesus of Nazareth.* Berlim: De Gruyter, 1998, p. 227.

[59]. CRANFIELD, C.E.B. *St. Mark.* Cambridge: Cambridge University Press, 1959, p. 244.

[60]. A respeito dessa compreensão da Torá, cf. DEINES, R. *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias:* Mt 5,13-20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004 (WUNT, 177). Cf. tb. seu artigo "Not the Law but the Messiah: Law and Righteousness in the Gospel of Matthew – an Ongoing Debate". In: GURTNER, D.M. & NOLLAND, J. (eds.). *Built upon the Rock*: Studies in the Gospel of Matthew. Grand Rapids: Eerdmans, 2008, p. 53-84.

[61]. Cf. tb. meu livro *Jesus Remembered,* # 14.4.

[62]. Cf. tb. ibid., # 14.5.

[63]. Cf. meus livros: *Theology of Paul*, # 6, 14, 23. • *New Perspective on Paul*, cap. 1.

[64]. Romanos 2,28; 2 Coríntios 3,6-7.

[65]. Romanos 2,29; 2 Coríntios 3,3.6.8.

[66]. Ezequiel 11,19-20; 36,26-27.

[67]. Literalmente “se resume no ‘Amarás o próximo como a ti mesmo’”, de modo que claramente se faz referência a algo familiar, como em Romanos 13,8-9, escrito para uma igreja que Paulo nunca havia visitado.

Parte III

O Paulo bimilenar

6

Quem Paulo pensou que ele era?

O segundo fundador do cristianismo?

Houve três figuras absolutamente cruciais na primeira geração do cristianismo – Pedro, Paulo e Tiago o irmão de Jesus[1]. Destes, Paulo provavelmente desempenhou o papel mais significativo na formação do cristianismo. Antes de Paulo, o que nós agora chamamos de "cristianismo" não era mais do que uma seita messiânica dentro do judaísmo do século I, ou melhor, dentro do judaísmo do Segundo Templo – "a seita dos nazarenos" (Atos 24,5), os seguidores "do Caminho" (a saber, presumivelmente, o caminho mostrado por Jesus)[2]. Sem Paulo essa seita messiânica talvez tivesse permanecido um movimento de renovação dentro do judaísmo do Segundo Templo e nunca tivesse se tornado mais do que isso. É quase certo que é assim que Tiago teria preferido que o novo movimento permanecesse. Pedro talvez fosse mais ambivalente – ocupando algum ponto entre Tiago e Paulo, talvez uma figura-ponte, de fato um *pontifex*. Porém, foi Paulo que transformou em algo mais essa nova seita judaica que acreditava em Jesus como o Messias. A missão de Paulo foi *de longe o mais importante* desenvolvimento nas primeiras décadas da história do cristianismo. A missão de Paulo e o ensinamento transmitido por suas cartas fizeram mais do que qualquer outra coisa para transformar o cristianismo embrionário de uma seita messiânica, que se sentia totalmente em casa no judaísmo do Segundo Templo, em uma religião aceitável aos gregos, crescentemente pagã em sua composição e cada vez menos à

vontade com o tipo de judaísmo que sobreviveria ao ruinoso fracasso das duas revoltas judaicas contra Roma (66-73,132-135 da era comum).

O impacto crucial do trabalho de Paulo foi causado durante sua missão na região do Mar Egeu, relatado em Atos 16–20. Por um lado, ele marcou uma guinada decisiva *para o Ocidente*. Só esse desenvolvimento já foi suficiente para deslocar o centro de gravidade do cristianismo mais antigo de Jerusalém e da orla oriental do Mediterrâneo para os centros metropolitanos da Ásia Menor e da Grécia, e depois para Roma. Por outro lado, as igrejas fundadas por Paulo eram cada vez mais *pagãs,* não judaicas, quanto à origem dos membros. Só esses dois fatores já podem ter sido suficientes para assegurar a transformação da seita judaica em uma religião predominantemente pagã. Porém, no longo prazo, a terceira razão foi ainda mais decisiva. Porque *foi durante sua missão no Egeu que Paulo escreveu a maioria de suas cartas* – é quase certo que foi então que ele escreveu suas cartas mais importantes, e possivelmente *todas* as cartas que podem ser atribuídas ao próprio Paulo[3]. As cartas de Paulo são os únicos escritos cristãos que podem ser datados com segurança na primeira geração (trinta e cinco anos) do cristianismo. E foram essas cartas que asseguraram que o legado de Paulo continuaria a influenciar e de fato conferir ao cristianismo muito do seu caráter definitivo.

Em outras palavras, os cerca de oito anos da missão de Paulo no Egeu figuram ao lado dos três anos de missão do próprio Jesus, os primeiros dois ou três anos de existência da Igreja de Jerusalém e a expansão inicial da nova seita liderada pelos helenistas[4]. A exemplo desses períodos anteriores, o período da missão de Paulo foi absolutamente crucial para a existência do cristianismo e seu caráter duradouro. É a missão de Paulo no Egeu e seu desfecho permanente, tanto em termos de igrejas estabelecidas quanto de cartas compostas e postas em circulação, que torna apropriado o título às vezes conferido a Paulo – "o segundo fundador do cristianismo". Como já foi observado, esse título foi dado a Paulo pela primeira vez no início do século XX, inicialmente em um tom um tanto depreciativo: "o segundo fundador do cristianismo" que "indubitavelmente exerceu a influência mais forte –

não a melhor", quando comparado com o primeiro (Jesus)[5]. Porém, esse título foi resgatado mais recentemente como uma maneira de reconhecer apropriadamente a dívida que o cristianismo tem com Paulo[6]. E Paulo merece o título não por ter sido o primeiro a pregar o evangelho a pagãos ou por ter sido o primeiro a pregar Cristo em Roma ou o primeiro a romper com a matriz do judaísmo do Segundo Templo, mas porque *foi a missão de Paulo que tornou impossível para os crentes pagãos se manterem dentro das formas tradicionais do judaísmo*, e porque *seus escritos se tornaram as reinterpretações mais influentes das tradições e formas originais do novo movimento.*

Precisamente por se encontrar no *fulcrum* ou no ponto de transição em que uma seita messiânica judaica começou a se tornar algo mais, Paulo é uma figura controvertida. Para a maioria dos judeus interessados nas origens do cristianismo, Paulo é alguém que abandonou seu passado e vendeu sua primogenitura. Ele é um traidor do seu povo, um apóstata de Israel, um cristão e não mais um judeu. Diante disso, começamos com a pergunta: Quem *Paulo* pensou que ele é? Como ele viu seu próprio papel? O que Paulo pensou de si mesmo? Como Paulo teria se apresentado a um estranho?

Em algumas passagens de suas cartas, Paulo fala em termos explicitamente autobiográficos. Além das passagens de autoapresentação de suas cartas, nas quais ele geralmente se descreve como "Paulo, um apóstolo de Jesus Cristo", as mais relevantes são:

- Romanos 11,1 – "sou israelita, descendente de Abraão, da tribo de Benjamim".
- Romanos 11,13 – "sou apóstolo dos pagãos".
- Romanos 15,16 – "sou ministro de Cristo Jesus entre os pagãos, servindo ao evangelho de Cristo como sacerdote".
- 1 Coríntios 9,1-2 – "Não sou apóstolo? Não vi Jesus, nosso Senhor? [...] Se para outros não sou apóstolo, ao menos para vós o sou".

• 1 Coríntios 9,20-21 – "Fiz-me judeu com os judeus, a fim de ganhar os judeus. Com os que vivem sob a lei fiz-me como se estivesse submetido a ela, embora não o estivesse, para ganhar os que estão sob a lei. Com os que estão fora da lei fiz-me como se estivesse fora da lei, para os ganhar, embora eu não esteja fora da lei de Deus, mas sob a lei de Cristo".

• 1 Coríntios 15,9-10 – "Sou o menor dos apóstolos. Nem sou digno de ser chamado apóstolo […]. Mas pela graça de Deus sou o que sou".

• 2 Coríntios 11,22-23 – "São hebreus? Também sou. São israelitas? Também sou. São da descendência de Abraão? Também sou. São ministros de Cristo? […] eu sou mais ainda".

• Gálatas 1,13-14 – "Certamente ouvistes falar como eu vivia antes no judaísmo. Perseguia ferrenhamente a Igreja de Deus e procurava exterminá-la. E no judaísmo superava muitos dos companheiros de idade da minha nação, mostrando-me extremamente zeloso das tradições paternas".

• Gálatas 2,19-20 – "Pela lei morri para a lei […]. Já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim".

• Filipenses 3,5-8 – "circuncidado ao oitavo dia, do povo de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu, filho de hebreus. Segundo a lei, fariseu. No zelo, perseguidor da Igreja. Pela justiça da lei, irrepreensível. Mas tudo isso, que para mim era lucro, considerei perda por amor de Cristo. Na verdade, considero perda todas as coisas, em vista do sublime conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor".

Quatro aspectos notáveis da autoidentidade de Paulo ganham expressão vívida nessas passagens.

Não mais "no judaísmo"

> Gálatas 1,13-14 – "Certamente ouvistes falar como eu vivia *antes no judaísmo*. Perseguia ferrenhamente a Igreja de Deus e procurava exterminá-la. E *no judaísmo* superava muitos dos companheiros de idade da minha nação, mostrando-me extremamente zeloso das tradições paternas".

A partir de Gálatas 1,13-14 fica claro que Paulo considerava seu "modo de vida no judaísmo" como coisa do passado. Como cristão, ele não mais descreveria a si próprio como "no judaísmo". No entanto, é importante dar-se conta de que "o judaísmo" a que se refere Gálatas 1,13-14 *não* deve ser confundido com o que atualmente queremos dizer com o termo "judaísmo" ou que descrevemos como o "judaísmo do Segundo Templo". O termo histórico ("judaísmo") foi cunhado no século II antes da era comum para descrever a enérgica resistência nacionalista dos habitantes da Judeia aos seus dominadores sírios[7]. É preciso lembrar que o superpoder sírio na região estava tentando impor uma homogeneidade religiosa em todo o império mediante a supressão dos aspectos distintivos da religião de Israel, especialmente da Torá, da circuncisão e das leis de pureza e impureza. A revolta macabeia resistiu a isso até a morte[8]. E "judaísmo" foi o termo que emergiu para denotar essa resistência. Assim, 2 Macabeus 2,21 descreve os rebeldes macabeus como aqueles "que lutaram zelosamente *em defesa do judaísmo*". 8,1 descreve seus partidários como "os que haviam perseverado firmes *no judaísmo*". E 14,38 descreve o mártir Razias como alguém que havia sido acusado *de judaísmo* e que havia arriscado resolutamente corpo e vida "*em defesa do judaísmo*". Refletindo as mesmas tradições, 4 Macabeus 4,26 descreve a tentativa do senhor supremo da Síria, Antíoco Epifanés "a obrigar todo membro da nação a comer alimentos contaminados e a renunciar ao *judaísmo*". Assim, *Ioudaismós* foi o termo cunhado no período macabeu para denotar a obstinada resistência que os Macabeus sustentaram contra o *hellenismós* (helenismo) e o *allophylismós* (estrangeirismo)[9].

Gálatas 1,13-14 confirma que Paulo usou o termo "judaísmo" nesse mesmo sentido: o "modo de vida" que ele descreveu como "no judaísmo" foi sua vida como fariseu zeloso; o "modo de vida" foi marcado pela disposição de perseguir e até destruir conterrâneos religiosos que (como veremos) eram considerados como ameaça à santidade e à distintividade desse "judaísmo". O mesmo ponto emerge da outra retrospectiva de Paulo – Filipenses 3,5-7.

> Filipenses 3,5-7 – "circuncidado ao oitavo dia, do povo de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu, filho de hebreus. Segundo a lei, fariseu. No zelo,

> perseguidor da Igreja. Pela justiça da lei, irrepreensível. Mas tudo isso, que para mim era lucro, considerei perda (*skýbala*) por amor de Cristo".

Aqui também está claro que Paulo voltara as costas e passou a considerar como equivalente a "lixo" (*skýbala*) especialmente esse mesmo zelo farisaico e essa mesma justiça farisaica[10].

Assim, o "judaísmo" do qual Paulo se converteu foi seu farisaísmo zeloso. Na fase anterior, ele havia sido tão "zeloso" quanto Fineias em Números 25 e quanto os Macabeus. Isto é, ele havia se devotado a salvaguardar a santidade de Israel. Como aqueles, ele estivera disposto a lançar mão da ação violenta (perseguição) contra quem ameaçasse a condição de Israel como povo separado para Deus. Trataremos disso com mais detalhes adiante no cap. 8.

Então, foi esse o "zelo" do qual Paulo se converteu, do qual se afastou, no seu encontro com o Cristo ressuscitado no caminho de Damasco. Diante disso, podemos dizer com certeza que, como resultado de sua conversão e incumbência de servir como "apóstolo de Jesus Cristo", como "apóstolo dos pagãos", Paulo não mais se considerou pertencente ao "judaísmo". Porém, ao dizer isso, Paulo estava pensando apenas em termos do judaísmo *farisaico*, isto é, da compreensão farisaica da herança de Israel ou, em particular, da facção zelosa do que hoje chamamos de judaísmo do Segundo Templo.

Porém, podemos e devemos dizer mais? Por exemplo, Paulo deixou de pensar em si mesmo como judeu?

Paulo, o judeu?

Se Paulo não mais pensou em si mesmo como estando "no judaísmo", disso não se segue também que ele não pensou mais em si mesmo *como judeu*? Porque é difícil evitar que o termo "judeu" (*Yehudi, Ioudaîos*) tenha um sentido étnico. Pois, afinal de contas, o termo deriva da região ou do território conhecido como "Judeia" (*Yehudah, Ioudaía*). E Paulo permaneceu etnicamente judeano por sua origem, mesmo que inicialmente tenha sido criado como um judeano que vivia na diáspora. É verdade que, por mais de

um século, *Ioudaîos* adquiriu uma conotação mais religiosa (não dependente da origem étnica) – mais bem traduzido por "judeu" do que por "judeano"[11]. Porém, discussões recentes chegaram à conclusão de que a etnicidade permanece no centro da identidade judaica[12]. Assim, a questão permanece: Como Paulo poderia ter deixado o "judaísmo" para trás sem deixar para trás sua identidade religiosa (ou étnica, ou cultural) de "judeu"?

Um pouco da ambiguidade em que a identidade de Paulo estava enredada é indicado por duas referências em suas cartas. Em Romanos 2, Paulo se dirige ao seu interlocutor como alguém que denomina a si mesmo "judeu": "Tu que tens o nome judeu, que te apoias na lei e tens teu orgulho em Deus" (2,17). Mas Paulo prossegue indicando sua desaprovação das atitudes e da conduta que ele atribui ao interlocutor: "Se tu que tens o nome judeu [...] (por que) desonras a Deus, transgredindo a lei?" (2,17 e 23). Aqui ele parece distanciar-se do "judeu". Contudo, em Gálatas 2, Paulo descreve sua censura a Pedro em Antioquia e prossegue apelando a Pedro: "Nós [dois, tu e eu], que somos judeus de nascimento e não pecadores do paganismo" (2,15). Neste caso, a identidade permanente de Paulo como "judeu" constituiu precisamente a base de sua exortação a Pedro.

Ainda mais notável é o fato de que, em algumas poucas sentenças posteriores de Romanos 2, Paulo dá uma definição de "judeu" que distancia o fator definidor da judaicidade daquilo que é externo e visível na carne (presumivelmente, características étnicas, bem como a própria circuncisão). Ele diz o seguinte: "Não é judeu [podemos traduzir "o verdadeiro judeu" ou "o judeu propriamente dito"] quem o é no exterior, nem a circuncisão é a circuncisão exterior da carne. É judeu aquele que é judeu por dentro, e a circuncisão é aquela que está no coração, segundo o espírito e não segundo a letra[13]. Este judeu recebe o louvor não das pessoas, mas de Deus" (2,28-29) [14]. Não deveríamos concluir disso que Paulo rejeitou sua identidade judaica, porque de fato ele estava usando o termo "judeu" de modo positivo. De fato, já na sentença seguinte ele prossegue afirmando "a vantagem" "do judeu": "Qual é então a vantagem de ser judeu? [...] Muita, em todos os aspectos" (3,1-2). Além do mais, o contraste entre aparência exterior e realidade

interior há muito já era familiar à religião de Israel[15] e para além dela[16]. Ao mesmo tempo, no entanto, ao descolar a ênfase do externo e visível, Paulo com efeito estava diminuindo a importância do termo "judeu" como identificador étnico. O termo "judeu" como denotativo de distintividade em relação a (outras) nações não era mais relevante. Pelo contrário, a marca positiva "do judeu" não era algo que outros pudessem observar, mas era algo determinado primordialmente pela relação com Deus[17]. Assim, permanece certo grau de ambiguidade.

Ainda mais notável é 1 Coríntios 9,20-21, já citado.

> Fiz-me judeu com os judeus, a fim de ganhar os judeus. Com os que vivem sob a lei fiz-me como se estivesse submetido a ela, embora não o estivesse, para ganhar os que estão sob a lei. Com os que estão fora da lei fiz-me como se estivesse fora da lei, para os ganhar, embora eu não esteja fora da lei de Deus, mas sob a lei de Cristo.

O traço notável, neste caso, é que Paulo, mesmo que ele próprio fosse etnicamente um judeu, pôde falar de *fazer-se* "judeu". Aqui, "fazer-se judeu" significa obviamente seguir os padrões de conduta distintivos dos judeus, significa "judaizar-se"[18]. Em outras palavras, Paulo fala aqui como alguém que não reconhece o "judeu" como sua própria identidade ou como uma identidade inalienável de sua pessoa enquanto judeu étnico. Em vez disso, ele trata o "judeu" quase como um *papel* que ele pode assumir ou descartar. O termo não denota tanto uma identidade real, uma identidade que é parte integrante dele como pessoa, mas antes uma identidade que poderia ser assumida ou descartada conforme exigido pelas necessidades ou circunstâncias[19]. Aqui novamente, portanto, está claro que Paulo quis desenredar o termo "judeu" das limitações estreitas da etnicidade e tratá-lo mais como denotando um código de conduta ou uma maneira de viver[20].

Em suma, Paulo parece ter estado disposto a considerar seu tempo "no judaísmo" como coisa do passado; *não obstante, ele não estava disposto a abandonar o termo "judeu" como um termo autorreferente*. Como um termo que distingue o "judeu" etnicamente do "pagão" ou o "judeu" culturalmente do grego, ele ainda possui um papel funcional[21]. Como um termo que

denota uma realidade e relação interiores com Deus, da qual não judeus poderiam participar, ele ainda tinha um sentido a ser apreciado. Porém, como um termo que conferia qualquer validade à distinção entre judeu e não judeu ou que significasse qualquer parcialidade divina favorável ao "judeu", seu papel tinha chegado ao fim[22].

"Sou israelita"

Excetuando Gálatas 2,15, Paulo nunca se chamou de judeu; e mesmo nessa passagem ele usa o termo apenas como um modo de alegar a base comum com Pedro[23]. Paulo mostra ambivalência similar com respeito a outros termos usualmente entendidos como denotativos de identidade nacional ou cultural. Em Filipenses 3,5, "*hebreu*" é um *status* que ele parece jogar na lata do lixo – "hebreu, filho de hebreus […]. Mas tudo isso, que para mim era lucro, considerei perda/lixo por amor de Cristo" (3,7-8). Contudo, em 2 Coríntios 11, Paulo afirma sua identidade permanente como "hebreu" numa réplica enérgica àqueles que estavam fazendo oposição a ele em Corinto: "São hebreus?", pergunta ele, e rapidamente afirma: "Também eu" (11,22). Evidentemente, havia algo importante a respeito dele mesmo e de seu papel missionário que ainda podia ser expresso pelo termo "hebreu", por mais louco que se considerasse por conferir tamanho significado ao termo (11,21).

Ser membro da "*tribo de Benjamim*" e descendente de Abraão são qualidades, em grande parte, enredadas na mesma ambivalência. A primeira também parece ter sido valorizada no passado, mas agora descartada como algo que não tem mais importância duradoura. Ser da tribo de Benjamim no passado contou como "ganho", mas agora é visto "como perda por amor de Cristo" (Filipenses 3,5). Contudo, em Romanos 11, o *status* é afirmado sem ressalva: "Sou israelita, descendente de Abraão, da tribo de Benjamim" (11,1). E *descendente de Abraão* ("da semente de Abraão") é novamente afirmado com veemência, se bem que polemicamente, em 2 Coríntios 11,22, também sem ressalvas como em Romanos 11,1. No mesmo contexto polêmico, a identidade de Paulo como "*israelita*" é afirmada ao lado do fato

de ele ser "hebreu" e "da semente de Abraão" (2 Coríntios 11,22). E pertencer à etnia de Israel é parte da mesma herança desprezada em Filipenses 3,5-7. Mas, de novo, "sou israelita" é afirmado como autoidentificação *ex anima* e sem ressalvas em Romanos 11,1[24].

O aspecto notável das referências de Romanos 11,1 é que o versículo vem depois da tentativa de Paulo de redefinir tanto quem pode ser considerado "semente de Abraão" (cap. 4; cf. tb. Gálatas 3) quanto o que constitui Israel como Israel (Romanos 9). A identidade de Israel não é definida ou determinada pela descendência física. Porque a promessa vem exclusivamente por meio de Isaac e não por meio de Ismael, mesmo que Ismael também tenha sido filho de Abraão (9,7-9). Ela tampouco é definida ou determinada por meio do fazer o que a lei requer, do viver como judeu. Porque chamado foi Jacó e não Esaú (9,10-13). Não, *a identidade de Israel é definida e determinada unicamente pelo chamado de Deus*; "o propósito de Deus com a eleição não opera em termos de guardar a lei, mas de quem chama" (9,11-12). E esse chamamento inclui pagãos e judeus – todos que Deus chama (9,24-26)[25]. Ao argumentar nesses termos, devemos reconhecer que Paulo estava tentando uma redefinição da "semente de Abraão" e de "Israel" que transcende (ou, deveríamos dizer, absorve) a distinção étnico-religiosa indicada pelo contraste "judeu/pagão"[26]. Portanto, o significado da confissão autoidentificadora de Paulo "sou israelita" (Romanos 11,1) torna-se claro. Não há como contestar que ela inclui uma identificação étnica. Dificilmente se poderá negar esse ponto no contexto da exposição paulina de Romanos 9–11. Porque ele insiste em que, no final, "todo *Israel* será salvo" (11,26), onde "Israel" tem de ser o mesmo Israel, os judeus étnicos, a grande maioria daqueles que rejeitaram o evangelho do Jesus Messias (11,7-12.25). O Israel étnico continua sendo "amado"; "os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis" (11,28-29).

Assim, quando confessa "sou israelita", Paulo está confessando uma identidade primordial e precisamente como *determinada por Deus*. É um tipo de identidade diferente do termo "judeu", no qual a identidade é expressa pela distinção em relação a outras nações – judeu e não pagão.

Trata-se de um tipo de identidade diferente daquela determinada pela conformidade com princípios da *halakha*, como viria a ser a ênfase dada pelo judaísmo rabínico[27]. Muito antes, *todo o interesse de Paulo estava voltado para reafirmar a identidade de Israel como primordialmente determinada por Deus e em relação a Deus e, portanto, como uma identidade que transcende as distinções étnicas e sociais e absorve a diversidade étnica e social.*

"Em Cristo"

Provavelmente, no entanto, deveríamos deixar nossa apreciação de como Paulo pensou a respeito de si mesmo ser determinada primordialmente *pela frequência do uso*, mais do que por algumas poucas autorreferências explícitas como as reportadas até agora. Isso nos redireciona de imediato para o uso generalizado que Paulo faz das locuções "em Cristo" e "no Senhor" em suas cartas. A locução identifica por meio da autolocalização, ao indicar onde a pessoa situa a si própria, o lugar ao qual ela pertence. Como tal, ela é ponto de referência primordial de Paulo para compreender a si próprio, bem como aos seus convertidos. A locução "em Cristo" aparece umas oitenta e três vezes no *corpus* paulino (sessenta e uma, se excluirmos Efésios e as Pastorais). De modo similar, "no Senhor" é usado quarenta e sete vezes no *corpus* paulino (trinta e nove se excluirmos Efésios). E não deveríamos esquecer a grande quantidade de locuções "nele/em quem" com o mesmo referente[28]. O termo "cristão" há pouco havia sido inventado como palavra nova, como neologismo para designar os destinados a serem seguidores daquele que era conhecido como "(o) Cristo" (Atos 11,26). Paulo nunca usa o termo. Porém, a locução "em Cristo" às vezes ocupa o seu lugar e muitas vezes é traduzida por "cristão" em traduções modernas[29]. Seu correferente em termos corporativos é o menos frequentemente usado, mas obviamente importante, "corpo de Cristo" (esp. Romanos 12,4-8 e 1 Coríntios 12)[30].

A importância da autocompreensão encerrada nesses termos é indicada por duas das passagens citadas anteriormente:

> Gálatas 2,19-20 – "Pela lei morri para a lei […]. Já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim".
>
> Filipenses 3,5-8 – "circuncidado ao oitavo dia, do povo de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu, filho de hebreus. Segundo a lei, fariseu. No zelo, perseguidor da Igreja. Pela justiça da lei, irrepreensível. Mas tudo isso, que para mim era lucro, considerei perda por amor de Cristo. Na verdade, considero perda todas as coisas, em vista do sublime conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor".

Nos dois casos, vemos a troca de identidade ou do que constitui a autoidentidade para Paulo. Ele diz: "morri para a lei" (Gálatas 2,19), uma locução que resume a conversão de Paulo. Como resultado de sua conversão, ele abandonou o que, antes disso, ele valorizava em si e para si (Filipenses 3,4-6) – sua identidade étnica, sua justiça como fariseu, sua zelosa defesa das prerrogativas advindas da aliança de Israel, sua observância fiel da lei. Como consequência do seu encontro com Cristo, ele considerou tudo isso como equivalente a "lixo" (3,8) em comparação com o que agora realmente importava para ele[31]. E o que realmente importava agora era "ganhar Cristo", o "estar em Cristo" (3,8-9), "conhecer Cristo" (3,8.10), tornar-se como Cristo tanto na morte quanto na ressurreição (3,10-11). Expresso em termos alternativos, o "Cristo nele" passou a ser o caráter determinante e definidor de seu viver (Gálatas 2,20). De modo similar, em Romanos 8,9-11, como nunca antes, Paulo chega perto de fornecer a definição de um cristão, daquilo que determina se uma pessoa "pertence a Cristo" – "Se alguém não tem o Espírito de Cristo, não é de Cristo" (8,9). O Espírito morando dentro da pessoa ou, alternativamente, "Cristo em vós" (8,10), é o que determina o *status* cristão[32]. Era isso que agora determinava Paulo como pessoa, seus valores, seus objetivos e sua identidade. Os demais identificadores não precisam e não deveriam ser inteiramente desprezados e desvalorizados. Porém, em comparação com estar "em Cristo", não havia nada que pudesse ser considerado como realmente importante.

Um indicador da mudança na autocompreensão de Paulo é dado pela transição do cap. 11 para o cap. 12 de Romanos. Porque em Romanos 9–11, como já observado, seu interesse estava concentrado exclusivamente em

Israel, incluindo suas esperanças para o Israel étnico. Porém, em Romanos 12, o primeiro contexto social no qual Paulo queria que seus leitores/ouvintes reconhecessem e afirmassem a si mesmos era *o corpo de Cristo* (12,3-8)[33]. Retornaremos a isso no cap. 9. Aqui precisamos simplesmente observar que, para Paulo, a comunidade convocada e constituída por Cristo deveria ser a referência primordial pela qual seriam determinadas a identidade e a maneira de viver cristãs. Paulo dificilmente teria pensado coisa diferente em relação a si próprio, como indica claramente sua linguagem ("em Cristo/no Senhor").

Identidade em processo de mudança

"Identidade" é um termo muito usado hoje em tentativas de chegar a uma autodefinição satisfatória. O problema é que se trata de um termo mais indefinido do que muitas vezes queremos admitir. A identidade de uma pessoa é definida ou determinada por si mesma ou por seus pais? Pela aparência física? Pelo lugar de nascimento e criação? Pelo DNA? Pelas memórias? Pela educação? Pela carreira? Pelo que se gosta e não se gosta? Pelos amigos ou pela família? A mesma pessoa terá muitas identidades – a de filho ou filha, de irmão ou irmã ou primo, de pai ou mãe, de colega, de amigo e assim por diante. Assim, quando falamos da identidade de Paulo, poderíamos falar de sua múltipla identidade – de judeu, de israelita, de crente em Jesus Messias etc. Uma desqualifica a outra, tornando-a menos verdadeira?

Do que podemos falar é da identidade de Paulo *em processo de mudança*. Ele não mais pensou em si mesmo como estando "no judaísmo". Ele agora estava "em Cristo". Suas autocompreensões como hebreu, como da tribo de Benjamim, como judeu, tornaram-se mais ambivalentes, não eram mais valorizadas por ele como as valorizara antes. Ele ainda tinha em alta conta sua identidade de alguém oriundo da semente de Abraão, de israelita, mas as havia redefinido.

E, quando perguntamos "quem Paulo pensou que ele era?", a resposta mais simples é a locução que ele evidentemente usou a respeito de si mesmo em 2 Coríntios 12,2 – "uma pessoa em Cristo"[34]. Ele não deixou de ser um judeu étnico, mas não mais considerou esse fato como definitivo para sua relação com Deus e, portanto, para sua identidade. O fator-chave para o próprio Paulo foi que sua identidade era primordialmente determinada por sua relação com Cristo, embora isso não negasse inteiramente o valor de suas demais identidades (esp. a de um judeu circuncidado). Gálatas 3,28 resume com clareza a posição de Paulo: "Já não há judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem nem mulher, pois todos vós sois um em Cristo Jesus".

Tudo isso é de relevância permanente não só para uma melhor compreensão de Paulo, mas também para uma melhor compreensão da identidade cristã. Pois Paulo fez mais para definir a identidade do *cristianismo* do que qualquer outro autor no Novo Testamento. De fato, o próprio Paulo corporifica e expressa a identidade cristã como nenhum outro. Porque, de modo geral, não se pode deixar que o cristianismo e os cristãos esqueçam:

- que o cristianismo veio da religião de Israel – que, nos desígnios de Deus, o lugar dos cristãos é com Israel;
- que Jesus só é Jesus Cristo como o Messias de Israel;
- que todos os primeiros cristãos foram judeus;
- que dois terços ou três quartos da Bíblia cristã são constituídos pelas Escrituras de Israel; e
- que, para Paulo, a promessa salvífica de Deus cumprida em e através de Cristo é a promessa que Deus fez a Abraão.

Assim, os cristãos só podem compreender *a si mesmos* nos termos dados a eles pela Bíblia hebraica, pelas Escrituras judaicas – ou seja, em termos judaicos. *A judaicidade do cristianismo é parte integrante do cristianismo*. E é Paulo quem mais efetivamente se debate com as tensões e questões que a

judaicidade do cristianismo continua a levantar para os cristãos, mas também para os judeus preocupados com os pontos em comum entre judaísmo e cristianismo. Como Paulo se debateu com o que significava ser um judeu que creu em Jesus Messias, assim os cristãos de hoje precisam se debater com o que significa ser um pagão que crê no Messias de Israel. Como Paulo se debateu com a questão referente ao que é central na herança de Israel e o que continua a ser a Palavra de Deus para ele, assim os cristãos (e judeus) não podem escapar à mesma questão. E como Paulo resolveu essas questões, na medida em que as resolveu, fazendo do desígnio de Deus e da relação com Cristo o fator-chave de definição, assim os cristãos de hoje podem aprender a resolver as questões que os afligem, adotando as mesmas prioridades. Para Paulo, o teste primordial da identidade cristã, do pertencer a Cristo, não foi a tradição, não foi a Igreja, nem mesmo a Escritura, mas foi tão somente o estar "em Cristo".

---

[1]. Em meu livro *Christianity in the Making* – V. 2: Beginning from Jerusalem. Grand Rapids: Eerdmans, 2009, concentro a atenção esp. nessas figuras centrais da primeira geração do cristianismo. Recorro muito a esse volume esp. aos cap. 6 e 7. Quanto a este capítulo, cf. tb. meu texto mais antigo "Who Did Paul Think He Was? A Study of Jewish Christian Identity", *NTS*, v. 45, p. 174-193, 1999. E à bibliografia relevante que consta em *Beginning from Jerusalem*, acrescento esp. PREY, J. "Paul's Jewish Identity". In: FREY, J.; SCHWARTZ, D.R. GRIPENTROG, S. (eds.). *Jewish Identity in the Greco-Roman World* – Jüdische Idenlität in der griechisch-römischen Welt. Leiden: Brill, 2007, p. 285-321.

[2]. Atos 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22.

[3]. Com certeza, 1 e 2 Coríntios, Romanos, 1 (e 2) Tessalonicenses, provavelmente Gálatas e possivelmente Filipenses, Colossenses e Filêmon devem ser todas datadas no período da missão de Paulo no Egeu.

[4]. Atos 6–8; 11,19-26.

[5]. Cf. acima cap. 5n. 13.

[6]. HENGEL, M. & SCHWEMER, A.M. *Paul between Damascus and Antioch.* Londres: SCM, 1997, p. 309.

[7]. 2 Macabeus 2,21; 8,1; 14,38.

[8]. Cf., p. ex., SCHÜRER, E. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. 4 v. Edimburgo: T. & T. Clark, 1973-1987, v. 1, parte 1 [Ed. revista por G. Vermes e F. Millar]: "O levante macabeu e a era da independência".

[9]. 2 Macabeus 4,13; 6,24.

[10]. *Tà skýbala* pode significar "excremento" (*BDAG*, p. 932).

[11]. COHEN, J.S.D. *The Beginnings of Jewishness:* Boundaries, Varieties, Uncertainties. Berkeley: University of California Press, 1999, conclui que, antes do período hasmoneu, *Ioudaîos* deveria ser traduzido sempre por "judeano" e nunca por "judeu" (p. 70-71, 82-106); o deslocamento de um termo puramente étnico-geográfico para um termo de significado religioso torna-se evidente pela primeira vez em 2 Macabeus 6,6 e 9,17, onde pela primeira vez *Ioudaîos* pode ser apropriadamente traduzido por "judeu"; e, nos autores greco-romanos, o uso de *Ioudaîos* como um termo religioso aparece pela primeira vez no final do primeiro século da era comum (p. 90-96, 127,133-136).

[12]. BARCLAY, J.M.G. *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE-U7 CE)*. Edimburgo: T. & T. Clark, 1996, p. 404. • CASEY, P.M. *From Jewish Prophet to Gentile God:* The Origin and Development of New Testament Christology. Cambridge: James Clarke, 1991, de modo similar, conclui sua discussão sobre "fatores identitários" dizendo que a etnicidade tem mais peso que todo o restante (esp. p. 14). Note-se também a observação de SCHIFFMAN, L.H. *Who Was a Jew?* Hoboken, NJ: Ktav, 1985, de que o "judaísmo está centrado no povo judeu, um grupo cuja membresia é determinada fundamentalmente por hereditariedade", e seu argumento de que nem mesmo os hereges perdem seu "*status* de judeus" (p. 38, 49, 61).

[13]. Cf. detalhes no meu livro *Romans*. Dallas: Word, 1988, p. 123-124 (WBC, 34A). O vidente do Apocalipse usa uma linguagem similar – Apocalipse 2,9 e 3,9.

[14]. Note-se como Paulo mantém o jogo de palavras de Gênesis 29,35 e 49,8: em hebraico, "judeu" = *Yehudi*, e "louvor" = *hodah*. "Na etimologia popular, ele [o nome do patriarca Judá (*Yehudah*)] foi muitas vezes explicado como a forma passiva de *hodah* '(alguém) louvado'" (FITZMYER, J.A. *Romans*. Nova York: Doubleday, 1993, p. 323 [AB 33]). É claro que o trocadilho provavelmente não foi entendido por seus ouvintes de fala grega.

[15]. Cf. esp. Isaías 29,13; Jeremias 9,25-26.

[16]. Cf. esp. FRIDRICHSEN, A. "Der wahre Jude und sein Lob: Röm. 2.28s.", *Symbolae Arctoae*, v. 1, p. 39-49, 1927.

[17]. Observe-se o argumento similar em relação à circuncisão em Filipenses 3,3: a circuncisão é reafirmada, mas redefinida nos termos da obra do Espírito no coração; cf. meu artigo "Phillipians 3,2-14 and the New Perspective on Paul". In: *The New Perspective on Paul*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005

(WUNT, 185) [Ed. rev., Grand Rapids: Eerdmans, 2007, cap. 22, p. 465-467]. O reconhecimento da necessidade da circuncisão *do coração* (e não simplesmente a carne) é um tema que se repete na literatura judaica (Deuteronômio 10,16; Jeremias 4,4; 9,25-26; Ezequiel 44,9; 1QpHab 11,13; 1QS 5,5; 1QH 10,18; 21,5; Fílon, *Sobre as leis especiais* 1,305).

[18]. O significado de "judaizar" não deveria ser confundido com o uso do termo "judaizantes" com o qual os séculos XIX e XX se referiram aos oponentes judeus de Paulo = judeus querendo que os convertidos pagãos se tornassem prosélitos judeus. Na época de Paulo, o termo era usado para denotar a ação de não judeus vivendo como judeus. Cf. meu livro *Beginning from Jerusalem,* # 27n. 255.

[19]. BARRETT, C.K. *1 Corinthians.* Londres: A. & C. Black, 1968, p. 211 (BNTC).

[20]. Cássio Dio comenta a designação "judeus": "Não sei como esse título chegou a ser dado a eles, mas ele também se aplica ao restante da humanidade, mesmo que seja de outra etnia, que adota [melhor que 'emula' – *zelousi*] seus costumes" (37,17,1 – *GLAJJ,* # 406 = 2.349, 351).

[21]. Daí provém o uso frequente por Paulo dos pares de termos "judeus/gregos", "judeus/pagãos" – Romanos 1,16; 2,9-10; 3,9.29; 9,24; 1 Coríntios 1,22-24; 10,32; 12,13; Gálatas 2,15.

[22]. Disso resultam Romanos 2,6-11; Gálatas 3,28.

[23]. Somente em Atos Paulo declara: "Eu sou judeu" (Atos 21,39; 22,3).

[24]. Cf. tb. Romanos 9,4: os patrícios de Paulo segundo a carne "[ainda] são israelitas" – "são" e não "foram"; as bênçãos da aliança (9,4-5) de que desfrutam agora os pagãos crentes permanecem bênçãos *de Israel*.

[25]. Cf. meu livro *Romans*, p. 537. Cf. tb. minha obra *The Theology of Paul the Apostle.* Grand Rapids/Edimburgo: Eerdmans/T. & T. Clark, 1998, p. 510-511.

[26]. Observe-se que, no ponto alto do seu argumento em Romanos (Romanos 9–11), Paulo passa do uso predominante de judeu/grego, judeu/pagão ("judeu" aparece nove vezes em Romanos 1–3) para a dicção predominante "Israel" (em Romanos 9–11, "Israel" ocorre onze vezes e "judeu" apenas duas); e que, em Romanos 9–11, o tópico não é "Israel e a igreja", como tantas vezes se afirma, mas unicamente "Israel", i.é, seu povo visto da perspectiva de Deus (cf. meus livros: *Romans*, p. 520. • *Theology of Paul*, p. 507-508).

[27]. Cf. HAYWARD, C.T.R. *Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings.* Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 355.

[28]. Cf. todos os detalhes no meu livro *Theology of Paul*, # 15.2 (com bibliografia). Cf. tb. HODGE, C.J. "Apostle to the Gentiles: Constructions of Paul's Identity". *BibInt*, v. 13, 2005, p. 270-288.

[29]. *BDAG*, p. 327-328 cita vários exemplos em que as locuções podem ser tratadas como perífrases de "cristão" (p. 328). Cf. tb. *Theology of Paul*, p. 399n. 48.

[30]. *Theology of Paul*, p. 405-406, mas observando a variação no uso (n. 76). Cf. tb., adiante, o cap. 9.

[31]. Cf. o argumento mais completo em meu ensaio "Phillipians 3,2-14 and the New Perspective on Paul": "A nitidez do contraste não serve tanto para denegrir o que antes disso ele considerou como ganho, mas para realçar ao máximo o valor que ele agora atribui a Cristo, ao conhecimento de Cristo, e à perspectiva de ganhar Cristo" (*New Perspective on Paul*, p. 475).

[32]. Cf. tb. TOIT, A. "'In Christ', 'In the Spirit' and Related Prepositional Phrases; Their Relevance for a Discussion on Pauline Mysticism". In: *Focusing on Paul:* Persuasion and Theological Design in Romans and Galatians. Berlim: De Cruyter, 2007, p. 129-145 (BZNW, 151).

[33]. Cf. tb. meu livro *Romans*, p. 703. • *Theology of Paul*, p. 534-535, 548.

[34]. Praticamente todos os comentaristas concordam com que Paulo pretendeu formular uma autorreferência nesse ponto.

7

Apóstolo ou apóstata?

Paulo o apóstolo

Em 1990, Alan Segal, um proeminente estudioso judeu da literatura judaica e cristã antiga, escreveu um livro intitulado *Paulo o convertido: apostolado e apostasia de Saulo o fariseu*[1]. O título resume bem a ambiguidade e o caráter controvertido da identidade e do significado duradouro de Paulo – apóstolo *e* apóstata? Apóstolo *ou* apóstata? Como já observado, os judeus que tomam algum conhecimento de Paulo não têm dúvida de que ele foi um apóstata – um traidor da Torá, um apóstata de Israel. E os cristãos tampouco têm dúvida de que ele foi um apóstolo, mesmo que não tenha sido um dos Doze. Porém, ambos nos recordam a identidade de Paulo em processo de mudança, e os dois títulos suscitam grandes problemas e trazem consigo uma implicação mais grave do que a maioria dos judeus e cristãos se dá conta.

Tomamos como ponto de partida, uma vez mais, a avaliação do próprio Paulo a respeito de quem e do que ele era. No levantamento anterior das afirmações autobiográficas de Paulo, omiti uma que era de capital importância para o próprio Paulo – o fato de se autointitular "apóstolo". A partir do modo como apresenta a si mesmo na maioria de suas cartas fica claro que era assim que Paulo queria ser ouvido e conhecido.

- Romanos 1,1.4-5 – "Paulo, servo de Jesus Cristo, chamado para ser apóstolo, separado para o evangelho de Deus [...] Jesus Cristo, nosso Senhor. Por ele recebemos a graça e o apostolado a fim de promover a obediência da fé em todas as nações para a glória do seu nome".

• 1 Coríntios 1,1 – "Paulo, chamado a ser apóstolo de Jesus Cristo por vontade de Deus".

• 2 Coríntios 1,1 – "Paulo, apóstolo de Jesus Cristo pela vontade de Deus".

• Gálatas 1,1 – "Paulo, apóstolo, não da parte de homens nem por intermédio de um homem, mas por Jesus Cristo e Deus Pai".

• Colossenses 1,1 – "Paulo, apóstolo de Jesus Cristo pela vontade de Deus"[2].

Por conveniência, repito as referências relevantes já citadas no cap. 6:

• Romanos 11,13 – "sou apóstolo dos pagãos".

• Romanos 15,16 – "sou ministro de Cristo Jesus entre os pagãos, servindo ao evangelho de Cristo como sacerdote".

• 1 Coríntios 9,1-2 – "Não sou apóstolo? Não vi Jesus, nosso Senhor? [...] Se para outros não sou apóstolo, ao menos para vós o sou".

• 1 Coríntios 15,8-10 – "E por último apareceu também a mim, como a um filho abortivo. Pois sou o menor dos apóstolos. Nem sou digno de ser chamado apóstolo […]. Mas pela graça de Deus sou o que sou".

Temos aqui a resposta à pergunta anterior: "Como Paulo teria apresentado a si mesmo?" "Apóstolo do Messias Jesus/de Jesus Cristo" foi a designação que escolheu para si, é o que ele teria impresso no seu "cartão de visita" e é como ele de fato se apresentou em suas cartas.

Há duas importantes implicações decorrentes de pelos menos várias dessas referências. Uma é que Paulo achou *necessário* reivindicar esse título ("apóstolo"). E a outra é que sua reivindicação desse título foi *contestada* por algumas pessoas, na verdade por um grupo significativo dentro do cristianismo mais antigo. A abertura incomum da carta de Paulo aos Gálatas, por si só, chama muito a atenção. Paulo não começa sua carta com as cortesias usuais (nem mesmo as usuais dele) de uma carta como essa –

fazendo referência às ações de graça e orações que faz pelos destinatários[3]. Em vez disso, ele entra de chofre, de maneira abrupta e descortês, em uma sequência de negações/afirmações – "apóstolo, não da parte de homens nem por intermédio de um homem, mas por Jesus Cristo e Deus Pai" (Gálatas 1,1). E no decorrer dos primeiros dois capítulos de Gálatas está claro que Paulo estava bem consciente de que seu *status* de apóstolo independente de Jerusalém estava sendo questionado pelo menos por aqueles que "vos perturbam" na Galácia (Gálatas 5,12). Ele pergunta: "Será que estou procurando o favor das pessoas [...]?" (1,10). Ele insiste: "O evangelho pregado por mim não é invenção humana. Não o recebi nem o aprendi de ninguém" (1,11-12). Ele objeta que após sua conversão, "não recorri a nenhum conselho humano, nem fui a Jerusalém para ver os que eram apóstolos antes de mim" (1,16-17). Claramente havia aqueles que alegavam que o apostolado pertencia à liderança de Jerusalém e que, somente se Paulo tivesse ido a Jerusalém e sido empossado lá, ele poderia reivindicar a autoridade apostólica para o evangelho que estava pregando. Assim, ele protesta com um juramento: "Dos outros apóstolos não vi mais nenhum, a não ser Tiago […]. No que escrevo, afirmo diante de Deus que não minto!" (1,19-20). Está claro que a autoridade apostólica por trás da pregação de Paulo aos não judeus estava sendo seriamente questionada pelos crentes judeus mais tradicionais. Não resta dúvida de que foi por isso que Paulo ficou tão aliviado quando, no concílio de Jerusalém, sua incumbência e "agraciação" para a missão aos incircuncisos foram reconhecidas e confirmadas pelos líderes de Jerusalém, os "(apóstolos) colunas" (2,1-10).

Em conexão com isso, deveríamos também observar que *Paulo não preenchia as condições indicadas por Lucas para ser reconhecido/eleito como "apóstolo"*. É preciso lembrar que, de acordo com Atos 1,21-22, quando foi preenchida a vaga de apóstolo deixada por Judas, um dos Doze, as qualificações para o apostolado foram claramente definidas. Os candidatos para o posto deixado vago por Judas deveriam ter estado com Jesus desde o tempo do seu batismo por João até a ascensão de Jesus; e deveriam ter sido testemunhas da ressurreição de Jesus – a saber, de acordo com Lucas,

testemunha das aparições do ressurreto que duraram os quarenta dias que antecederam à ascensão de Jesus (Atos 1,3). É claro que Paulo não estaria qualificado para ser "apóstolo" sob tais critérios. Isso provavelmente quer dizer que Lucas pretendeu que sua descrição posterior de Paulo e Barnabé como "apóstolos" (Atos 14,4.14) fosse entendida no sentido da sua função de "apóstolos ou representantes da Igreja de Antioquia", missionários enviados pela Igreja de Antioquia[4]. Paulo também conhecia (como poderíamos dizer) um "apostolado" menor – "apóstolos ou delegados das igrejas" (2 Coríntios 8,23); Epafrodito, o apóstolo ou mensageiro da Igreja de Filipos (Filipenses 2,25). Porém, sua insistência firme em que ele era apóstolo por designação de Deus indica a recusa inflexível de Paulo de ser considerado como "apóstolo" em algum sentido menor do que "aqueles que eram apóstolos antes de mim" (Gálatas 1,17).

Então, o que significou para Paulo a reivindicação do apostolado e do título "apóstolo"?[5]

Apóstolo de Cristo

O sentido básico de "apóstolo (*apóstolos*)" era "alguém que foi enviado" e, portanto, "delegado, enviado, mensageiro, emissário autorizado"[6]. O que lhe conferia o peso que Paulo obviamente viu nele e reivindicou para si, usando-o como autorreferência, foi o fato de a autoridade incumbente ter sido *Cristo*, "pela vontade de Deus". Ele foi apóstolo como *um emissário de Cristo*, de acordo com a vontade de Deus, e, como tal, sua designação tinha todo o peso da autoridade que estava por trás dele. Era nisso que ele insistia também enfaticamente na abertura de Gálatas.

O ato da designação autorizadora era ainda mais restrito. Paulo não tinha sido simplesmente designado por Cristo (um *status* e um papel que poderia ter sido legitimamente reivindicado por muitos evangelistas pioneiros em séculos subsequentes). Ele *foi designado pelo Cristo ressurreto no decurso de suas aparições como ressurreto*. Essa é a reivindicação que Paulo faz duas vezes explicitamente em 1 Coríntios: "Não sou apóstolo? Não

vi Jesus, nosso Senhor?" (9,1); "E por último apareceu também a mim, como a um filho abortivo" (15,8). Na última passagem, Paulo afirma e dá a entender três coisas:

- a aparição a ele foi da mesma ordem e teve o mesmo significado que as aparições a Pedro, aos Doze e a "todos os apóstolos" (15,5-7)[7];
- a aparição a ele foi "por último", e disso se conclui quase explicitamente que depois de Paulo a ninguém mais foi concedida uma aparição do Cristo ressurreto; e
- a descrição que ele faz de sua conversão como um "aborto" é igualmente significativa. Um aborto é um nascimento prematuro não natural. Assim, a implicação do mote é que o nascimento de Paulo (como crente) teve de ser apressado de modo não natural para assegurar sua inclusão no círculo dos apóstolos antes que esse círculo fosse definitivamente fechado[8].

Observemos que a respeito dos dois primeiros pontos Paulo estava de acordo com Lucas. Também para Lucas a qualificação para ser apóstolo era a aparição do ressurreto, porque o papel essencial de um apóstolo era dar testemunho da ressurreição de Jesus (Atos 1,22). E as aparições do ressurreto como tais continuaram apenas por um período limitado – quarenta dias (1,1-3); consequentemente, após terminadas as aparições, não haveria mais razões para a designação de outras testemunhas apostólicas.

Paulo reivindicava, portanto, um *status e uma autoridade únicos*. Não resta dúvida de que essa foi uma das razões pelas quais a reivindicação de Paulo a esse *status* foi questionada por algumas pessoas, embora tenhamos observado que ele com efeito havia sido reconhecido pela liderança de Jerusalém, ainda que possivelmente com ressalvas[9]. Porém, provavelmente o maior ponto de interrogação foi posto na *compreensão* que Paulo tinha de sua nomeação apostólica.

Servo do evangelho

Igualmente digno de nota é a intensidade com que Paulo entendeu "apóstolo" e "evangelho" como estando em inter-relação simbiótica em que um reforça o outro:

- em Romanos 1,1, as duas locuções de autoapresentação, "chamado a ser apóstolo" e "separado para o evangelho de Deus", são coextensivas;
- como "ministro de Jesus Cristo", sua função era "servir ao evangelho de Cristo como sacerdote" (Romanos 15,16);
- como apóstolo, seu papel era proclamar o evangelho (1 Coríntios 15,11);
- a insistência de Paulo em que ele era apóstolo, "não da parte de homens nem por intermédio de um homem, mas por Jesus Cristo e Deus Pai" (Gálatas 1,1), é espelhada em sua insistência igualmente veemente, poucas sentenças depois, em que seu evangelho "não é invenção humana. Não o recebi nem o aprendi de ninguém, mas através de uma revelação de Jesus Cristo" (1,11-12).

Como já foi ressaltado por outros, a agitação de Paulo em Gálatas 1–2 não foi tanto em *auto*defesa, mas em defesa do seu *evangelho*, porque ele temia que "a verdade do evangelho" (2,5.14) estivesse ameaçada pelos ataques ao seu êxito evangelístico de ficar aquém do que Deus exigiu[10].

A autoridade que Paulo reivindicou como *apóstolo* era, portanto, a autoridade do *evangelho*. De fato, "a verdade do evangelho" era sua *primeira* preocupação; seu próprio *status* apostólico era secundário em relação ao evangelho e estava a serviço dele. Isso explica:

- por que Paulo estava disposto a reconhecer o *status* anterior e a autoridade daqueles "que eram apóstolos antes de mim" (Gálatas 1,17);
- por que o pensamento de que os apóstolos de Jerusalém poderiam não aprovar seu evangelho lhe causava tal ansiedade e
- por que, ao trombetear o acordo alcançado em Jerusalém, Paulo com efeito estava reconhecendo o direito dos apóstolos colunas a aprovar sua

pregação (2,2).

Mais importante era que a *mesma* mensagem fosse pregada por *todos* os apóstolos. Assim, Paulo conclui sua referência ao evangelho pelo qual os coríntios haviam sido salvos (1 Coríntios 15,2) com a seguinte afirmação jubilosa: "Tanto *eu como eles* é assim que pregamos, e foi assim que crestes" (15,11). Exatamente do mesmo modo que, mais tarde, quando Paulo estava na prisão, era mais importante que Cristo estivesse sendo proclamado, mesmo que aquela proclamação fosse feita em parte com a intenção de aumentar o sofrimento de Paulo encarcerado (Filipenses 1,17-18).

Em suma, *para Paulo era mais importante que sua pregação do evangelho fosse confirmada pelos apóstolos de Jerusalém (Gálatas 2,6-9), do que seu apostolado fosse formalmente reconhecido*. Porque o apóstolo era sempre subserviente à "verdade do evangelho". Isso nos traz à questão realmente sensível.

Apóstolo dos pagãos

Poderia parecer que Paulo viu sua incumbência desde o começo *como a incumbência de levar o evangelho aos pagãos*. Jamais saberemos com certeza quando o significado pleno da conversão de Paulo se tornou claro para ele. Porém, até onde a evidência nos leva, Paulo jamais viu a si mesmo simplesmente como "apóstolo" com alguma incumbência itinerante. Ele foi especificamente incumbido de pregar o evangelho *entre as nações*[11]:

- ele recebeu "graça e apostolado a fim de promover a obediência da fé em todas as nações para a glória do seu nome" (Romanos 1,5);
- no principal texto em que trata de "Israel", ele não hesita em simplesmente afirmar: "sou apóstolo dos pagãos" (Romanos 11,13);
- ele foi "ministro de Jesus Cristo aos pagãos" (Romanos 15,16);
- Deus escolheu revelar seu Filho a Paulo para que Paulo pregasse seu Filho "entre os pagãos" (Gálatas 1,16);

- a carta posterior aos Efésios enfatiza que "o mistério de Cristo" foi revelado especialmente a Paulo e que ele foi especialmente incumbido de validar o mistério. Esse mistério era que "os pagãos são também herdeiros conosco e membros de um mesmo corpo, coparticipantes das promessas em Cristo Jesus, mediante o evangelho" (Efésios 3,2-6).

Fica suficientemente claro a partir de Gálatas 1–2 que este foi o ponto em que "o sapato começou a apertar" para Paulo, o ponto em que os problemas surgiram, quando seu papel como apóstolo e servidor do evangelho começou a ser julgado por outros. Esse ponto é importante demais para nossa apreciação tanto da autocompreensão de Paulo quanto de como ele levou a termo sua incumbência para ser omitido. Por um lado, foi precisamente essa incumbência que Paulo alegou ter recebido, a saber, a de levar a boa-nova de Jesus aos não judeus, que se mostrou tão controvertida nos primórdios do cristianismo. E, de fato, ela foi tão controvertida que causou um cisma no movimento inicial de Jesus, um cisma que se estendeu pelos três séculos seguintes nas relações hostis entre o que se tornou a corrente principal do cristianismo e as assim chamadas seitas heréticas judaico-cristãs. E, por outro lado, foi precisamente essa incumbência que levou Paulo a formular "a verdade do evangelho" de modo tão claro e definitivo – como oferta da aceitação de Deus para *todos* os que creem, sem qualquer ressalva, "justificados pela fé em Jesus Cristo e não pelas obras da lei" (Gálatas 2,16). Nessas palavras, Paulo cristalizou o coração do evangelho cristão efetivamente para todas as épocas. Retornaremos a esse tema tão central para o apostolado de Paulo no cap. 8.

Foi essa compreensão de sua incumbência, ou seja, apóstolo = missionário = evangelista, que conferiu à concepção cristã do "apóstolo" seu sentido distintivo. E não só distintivo, mas também pioneiro. Porque, ao passo que a concepção de "apóstolo" = "mensageiro, emissário" era autoevidente (*apóstolos* de *apostéllo* "enviar") e ao passo que *apóstolos* era familiar nesse sentido, o sentido de "apóstolo" *como alguém incumbido de ganhar adeptos para sua fé, de converter outros*, era novo. Sabemos de apologistas judaicos que estavam preocupados em ajudar seus conterrâneos

judeus a ter o devido orgulho de sua religião e a explicar as peculiaridades dela a outros. Sabemos de filósofos itinerantes que procuravam persuadir outros da sabedoria de suas visões. Com efeito, o modelo fornecido por Jesus, de um apelo à confiança radical em Deus à luz do reino vindouro, já havia rompido velhos moldes e foi retomado pelos primeiros crentes no Jesus ressurreto em sua pregação inicial em Jerusalém e na Judeia. Porém, foi esse senso da incumbência *de converter outros*, de ganhar adeptos para o novo movimento, *vindos de muito além das fronteiras do judaísmo do Segundo Templo*, mediante a convocação para crerem no Cristo de Israel, que conferiu à compreensão cristã de "apóstolo" seu caráter distintivo[12].

Nesse ponto, é preciso lembrar que o judaísmo não foi uma religião missionária[13]. Os fariseus e os essênios estavam mais naturalmente preocupados em ganhar conterrâneos judeus para uma devoção mais estrita às obrigações decorrentes da aliança[14]; mas eles não se ocupavam com tentar ganhar *não* judeus para a sua práxis[15]. O judaísmo era, afinal de contas, a religião nacional dos judeus; não se punha a questão de sair com o propósito de converter não judeus para uma religião não étnica. Israel acolhia bem os tementes a Deus e prosélitos e esperava um afluxo das nações a Sião como parte da volta escatológica da diáspora para casa; mas sair da terra para persuadir os pagãos a virem não fazia parte do roteiro. Assim, o que Paulo acreditava que tinha sido chamado a fazer era excepcional e fascinante, e estabeleceu o caráter do cristianismo como religião essencialmente missionária.

Apóstolo de Israel

Menos explícita, mas, a nosso ver, igualmente importante para Paulo, foi a convicção de que sua incumbência como "apóstolo dos pagãos" não só estava de acordo com a vontade de Deus, mas também era uma *extensão da incumbência que o próprio Israel recebera de Deus*. O escrito em que essa conclusão se torna mais clara é, uma vez mais, Gálatas.

Gálatas 1,15-16 contém ecos claros de Jeremias 1,5 e Isaías 49,1-6 na descrição que Paulo faz de sua conversão/vocação.

- Gálatas 1,15-16 – "Aquele que me separou (*aforísas*) *desde o seio da minha mãe* e me chamou por sua graça [...] para que o anunciasse *entre os pagãos*".

- Jeremias 1,5 LXX – Jeremias expressa seu senso de vocação: "Antes de te formar *no ventre materno,* eu te conheci e, antes de nasceres, eu te consagrei e te constituí profeta *para as nações*".

- Isaías 49,1-6 LXX – O Servo de Yahveh = Israel (49,3) fala: "*Desde o ventre da minha mãe* ele me chamou pelo nome. [...] Eis que te constituí como aliança do povo, para *ser luz para as nações/os pagãos*, para ser salvação até os confins da terra".

Não pode haver dúvida, portanto, que Paulo viu sua conversão como uma incumbência profética – como a de Jeremias em Jeremias 1,5 ("constituí um profeta para as nações")[16]; e mais especificamente nos termos usados por Israel, o Servo do Segundo Isaías (para ser posto "como luz para as nações" – Isaías 49,6). Essa continuidade entre sua própria vocação e a de Israel (identificado como o Servo de Yahveh em Isaías 49,3) evidentemente foi parte importante da autocompreensão de Paulo. O que aconteceu na estrada de Damasco *foi* uma conversão, uma conversão *da* compreensão anterior de Saul de como a vontade e o desígnio de Deus para Israel deverão ser levados adiante. Porém, Paulo a viu como uma conversão *para* uma compreensão melhor e mais correta daquela vontade e daquele desígnio para Israel. Apóstolo aos pagãos, sim; mas não, por causa disso, um *apóstata de* Israel; antes, um *apóstolo de* Israel, incumbido de levar adiante o destino de Israel como "luz para as nações"[17].

Igualmente notável é a maneira como Paulo trata a promessa original feita a Abraão em Gênesis 12,2-3 e repetida a Abraão e aos patriarcas regularmente depois disso. As duas linhas mais destacadas da promessa foram a promessa de semente para Abraão, de descendentes de Abraão[18], e a promessa da terra, a terra prometida, que voltou a ter proeminência na

política do Israel moderno[19]. Paulo retoma as duas linhas, no argumento um tanto curioso de Gálatas 3 de que a promessa de "semente" foi cumprida em e através de Cristo (Gálatas 3,16) e no argumento paralelo de Romanos 4, no qual a promessa de terra também é expandida para a promessa de que Abraão iria "herdar o mundo" (Romanos 4,13)[20]. Porém, aqui nosso interesse se volta especialmente para o modo como Paulo retoma a *terceira* linha da promessa a Abraão, a promessa da aliança, dizendo que "em ti serão abençoadas todas as nações"[21]. Sobre essa terceira linha não se reflete muito nas Escrituras de Israel, mas ela está implícita nas incumbências de Jeremias e do Servo de ir até as nações e no relato do profeta Jonas[22]. Porém, Paulo vai muito mais longe. De fato, ele define a promessa de que os pagãos serão abençoados em Abraão como "o evangelho pregado antecipadamente" (Gálatas 3,8). Aqui está claro que Paulo identificou o *evangelho* com a boa-nova da graça da aliança de Deus *sendo estendida aos pagãos*. Não resta dúvida de que ele considerou isso como parte integrante da incumbência de Israel. E, do que Paulo diz em Gálatas 3, depreende-se com clareza que ele entendeu seu próprio papel como levar adiante precisamente essa agenda, a agenda do próprio Deus para *Israel*, o evangelho para pagãos tanto quanto para judeus.

O mesmo ponto decorre do que Paulo diz sobre seu papel de "apóstolo dos pagãos" em Romanos 9–11. Porque ali ele tem clareza de que seu papel diante das nações/dos pagãos fazia parte do grande esquema de Deus – o "mistério" do desígnio divino – de estender misericórdia para *todos*, incluindo principalmente Israel (11,13-15.25-32)[23].

Em suma, Paulo resistiria com veemência à acusação que o judaísmo histórico levantou contra ele, a saber, que ele foi um "*apóstata* de Israel". Com efeito, a reivindicação de Paulo é que ele foi não só um apóstolo de Cristo Jesus, mas também um "apóstolo *de Israel*"[24]. É lamentável que essa autorreivindicação, na verdade reivindicação por seu apostolado e evangelho, não tenha sido adequadamente apreciada no cristianismo histórico e ignorada pelo judaísmo histórico. Pelo menos nesse ponto, Paulo precisa ser ouvido de maneira renovada e em seus próprios termos[25].

Apóstolo escatológico

Para entender adequadamente a primeira geração do cristianismo, é de crucial importância que levemos em conta a mentalidade e a perspectiva escatológicas dos primeiros crentes. Porque eles creram que em Jesus Messias a nova era despontou – não simplesmente como *uma* nova era, mas como a era final, o *éschaton* (= último) em que as promessas definitivas de Deus e as esperanças para Israel seriam realizadas. Essa convicção se concentrou em duas características:

- a ressurreição de Jesus como o início da ressurreição geral/final[26];
- o retorno em breve de Jesus como Messias e Senhor manifesto (Atos 3,19-21).

Lucas não deu muita importância a essa ênfase – presumivelmente porque escolheu não dar destaque à motivação escatológica, em relação à qual podemos pressupor que foi um dos fatores daquela expansão, além dos ecos das velhas formas tradicionais que ele assumiu (Atos 2,17; 3,19-21).

Em Paulo, no entanto, podemos ver como essa perspectiva escatológica moldou a compreensão que ele tinha do seu chamado para ser apóstolo – novamente não a partir do que Lucas nos conta sobre Paulo, mas a partir de suas próprias cartas.

- Ele lembra como os crentes tessalonicenses se converteram "dos ídolos para Deus, para servirdes ao Deus vivo e verdadeiro e esperardes do céu seu Filho" (1 Tessalonicenses 1,9-10; como em Atos 3,19-21).
- Parece que ele acreditava que ainda estaria vivo quando Jesus retornasse: "Nós, que ainda estamos vivos, que fomos deixados até a vinda (*paroûsia*) do Senhor" (1 Tessalonicenses 4,15); de modo similar, 1 Coríntios 15,51: "nem todos morreremos, porém todos seremos transformados".
- A ressurreição de Cristo foi o "primeiro fruto dos que morreram", isto é, o início da ressurreição (geral/final) (1 Coríntios 15,20.23).

- Ele encorajou seus convertidos em Corinto a abster-se do casamento, porque "o tempo é curto", "a aparência deste mundo passa" (1 Coríntios 7,29.31).

- Ele acreditava que "a noite já vai adiantada e o dia (da salvação completa) vem chegando" (Romanos 13,12).

Essa perspectiva moldou a compreensão que Paulo tinha do seu apostolado[27], o que se depreende da maneira mais clara possível de três passagens em particular.

(1) 1 Coríntios 4,9:

> Parece-me que Deus exibe a nós, os apóstolos, como o grande final [*eschátous apédeixen*], como condenados à morte [*epithanatíous*], pois fomos convertidos em espetáculo [*théatron*] aos olhos do mundo, dos anjos e da humanidade (Thiselton).

Aqui Paulo retoma "a metáfora do grande cortejo, no qual criminosos, prisioneiros ou gladiadores profissionais desfilavam até a arena dos gladiadores, no qual os apóstolos compunham a retaguarda como aqueles que deveriam lutar até a morte"[28]. Em outras palavras, ele concebe todo o movimento da história ou do programa de Deus para o mundo como culminando nos atos dos apóstolos. Os apóstolos constituem o último ato no palco da história cósmica (assistido também por anjos). A imagem contém um tanto de vanglória, mas dificilmente é a de uma "cena de triunfo". Nos termos da metáfora, eles foram "condenados à morte" (*epithanatíos*) tendo o cosmo como espectador; sua execução pública levaria "a descer o pano" sobre o cortejo da história.

(2) Romanos 11,13-15:

> E a vós, pagãos, digo-vos que, enquanto for apóstolo dos pagãos, honrarei meu ministério, para ver se desperto o ciúme da gente de minha raça e assim consigo salvar alguns deles. Porque, se a rejeição deles resultou na reconciliação do mundo, qual será o efeito de sua reintegração se não a vida dentre os mortos?

O ponto a ser notado aqui é esperança e a expectativa de Paulo para o seu ministério apostólico. Ele levou adiante sua missão aos pagãos, não porque acreditava que seu próprio povo havia sido descartado por Deus e, por isso, se voltara para os pagãos por ter perdido a esperança em relação ao seu próprio povo. Ao contrário, sua esperança era que seu êxito como apóstolo dos pagãos despertaria "o ciúme da gente de minha raça" e os traria à fé pregada por ele. Na perspectiva de Paulo, essa "aceitação" por e de seu próprio povo representaria algo ainda mais maravilhoso do que a "reconciliação do mundo". De fato, significaria nada menos "que vida dentre os mortos", isto é, a ressurreição final no fim da era/história[29]. Em outras palavras, Paulo esperava que sua própria missão desencadearia os eventos finais, incluindo a vinda do libertador procedente de Sião (11,26). Essa é a razão pela qual sua missão tinha uma prioridade tão irresistível para ele.

(3) Colossenses 1,24:

> Agora me alegro com os sofrimentos suportados por vós. Eu completo em minha carne o que falta dos sofrimentos de Cristo, em favor da Igreja, seu corpo.

Aqui Paulo ou o seu coautor provavelmente recorre à imagem dos sofrimentos e da morte de Cristo como tribulação escatológica (comumente designada de "ais messiânicos"), esperada como antecedente crucial da era por vir[30]. O próprio Paulo não via problema na ideia de compartilhar os sofrimentos de Cristo[31] ou mesmo na de ele próprio, em alguma medida, desempenhar o papel do Servo de Yahveh. A lógica de um sofrimento que ainda está sendo compartilhado obviamente é a de um sofrimento que ainda não terminou, um sofrimento incompleto. O autor de Colossenses, no entanto, é suficientemente ousado para considerar os sofrimentos apostólicos de Paulo como de fato completando, "preenchendo" esse *hystérema* ("falta" ou "deficiência"), com o corolário de que, depois disso, a obra da redenção/salvação estaria completa[32]. Aqui novamente a afirmação dá a impressão de uma exaltação vangloriosa do papel de Paulo[33]. Porém, trata-se simplesmente da mais notável expressão da convicção de Paulo a respeito da importância de sua missão apostólica. Foi o último ato

apostólico no palco da história cósmica que completaria o desígnio de Deus na história e desencadearia "a consumação de todas as coisas".

É difícil para nós que lemos essa linguagem cerca de vinte séculos mais tarde – especialmente diante do fato de que nem o fim da história nem a vinda de Cristo aconteceram! É difícil para nós mostrar alguma simpatia por tal concepção do papel apostólico de Paulo. Porém, temos de tentar, já que ela presumivelmente forneceu grande parte da motivação e energia que produziu tais resultados importantes e tais efeitos duradouros. A escatologia de Paulo era parte integrante do seu senso para a missão apostólica. Ao mesmo tempo, sempre deveria ser lembrado que a consideração escatológica decisiva para Paulo não era referente ao que ainda estava por acontecer, mas referente ao que Deus *já* fizera em e através de Cristo, especialmente ao ressuscitá-lo dos mortos. Esse foi o ato escatológico que determinou tudo o mais. "O evangelho de Paulo era escatológico não por causa do que ainda esperava que acontecesse, mas por causa do que acreditou que já acontecera"[34].

Apóstata ou apóstolo?

Assim, nossa pergunta sobre o *status* de Paulo, se ele era "apóstata ou apóstolo", pode ser respondida no que se refere à relação entre Paulo (e entre o cristianismo) e o judaísmo (ou o judaísmo do Segundo Templo). Ao modo como Paulo entendeu sua missão, ele não foi apóstata de Israel. Pelo contrário, ele estava engajado no esforço de cumprir a missão apostólica do próprio Israel – de ser luz para as nações, de proclamar a boa-nova do amor da aliança de Deus e, como ainda veremos, da justiça salvadora de Deus tanto a pagãos como a judeus. Como tal, ele é uma voz *autenticamente judaica*, tirando sua inspiração e motivação em grande medida das Escrituras do próprio Israel. Ele contribuiu como judeu para um debate judaico – sobre como Israel pode permanecer fiel às suas dádivas e à sua vocação. Sua voz tem sido quase totalmente ignorada nesse debate. Ele ainda é predominantemente considerado um apóstata de Israel. De fato, porém, ele é uma das numerosas vozes diferenciadas oriundas do judaísmo do

Segundo Templo – também nesse debate, vozes que também disputavam entre si e uma com a outra. Paulo merece ser trazido de volta ao referido debate e sua voz merece ser levada em consideração – discutida, sem dúvida, mas não ignorada.

Porém, a pergunta se ele era "apóstata ou apóstolo" também precisa ser levantada e respondida dentro do *cristianismo*. Porque Paulo parece ter ido muito além da mensagem do próprio Jesus[35]. Foi difícil de lidar com sua voz dentro do primeiro cristianismo, quando ela questionou a compreensão de evangelho da Igreja mãe. Ao abrir a porta para o vasto mundo, ele iniciou um processo que transformou uma seita messiânica de cunho escatológico em uma religião predominantemente não judaica. Ele não era um dos discípulos integrantes do círculo imediato de Jesus e seu *status* como apóstolo foi questionado a partir de dentro do próprio cristianismo incipiente. Sua reivindicação do apostolado diretamente a partir de Cristo e independentemente da Igreja mãe do cristianismo abre um *precedente difícil de manejar* tendo em vista reivindicações similares nos anos subsequentes. De fato, pode-se argumentar que Paulo só foi mantido dentro do Novo Testamento porque o que se canonizou foi o Paulo mais moderado, mais irênico dos Atos e das Cartas Pastorais, ao passo que só o Paulo das epístolas mais antigas era controvertido demais, exigente demais para a paz de espírito da Igreja. A bem da verdade, *Paulo é um membro difícil de lidar e um tanto incômodo do cânon neotestamentário*. Não é de admirar que muitas tradições cristãs efetivamente o ignoram. Os evangelhos fornecem todo o material para homilias que os cristãos poderiam desejar, não é mesmo? Considerar uma homilia sobre uma das primeiras epístolas de Paulo dá muito trabalho, ou não?

E, no entanto, o que os cristãos perdem com isso? O que eles perdem ao ler Paulo apenas canonicamente, ao ler o Paulo eclesializado – a saber, atenuado em seu jeito difícil pela leitura restrita aos Atos e às Pastorais? Afirmo que, ao desfazer-se de Paulo como apóstata, Israel pode estar perdendo aquelas ênfases de suas próprias Escrituras e de sua própria tradição que inspiraram Paulo. Assim, hoje, de modo similar, ao ignorar

Paulo em grande medida, os cristãos podem estar ignorando a voz do Espírito que inspirou Paulo. A diversidade e as tensões dentro do cânon do Novo Testamento são o que impede os cristãos de cair no sono e de se contentar com o passado, mesmo que comprovadamente não estão conseguindo dar voz efetiva ao evangelho, mesmo que não mais consigam expressar a vitalidade da missão. E esse é o ponto em que os cristãos precisam voltar a ouvir Paulo de maneira nova, a perguntar por que seu evangelho foi tão efetivo, sua missão tinha tanta vitalidade e seu evangelho e sua missão podem apontar o caminho que a Igreja do século XXI deve seguir. No ano bimilenar de Paulo, a redescoberta de Paulo – ou seria realmente a *descoberta* de Paulo? – há muito já está com o prazo vencido!

---

[1]. *Paul the Convert:* The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee. New Haven: Yale University Press, 1990.

[2]. De modo similar, Efésios 1,1; 1 Timóteo 1,1; 2 Timóteo 1,1; Tito 1,1; se essas cartas forem pós-paulinas, os versículos de abertura indicam como esse uso e o *status* se tornaram estabelecidos.

[3]. Romanos 1,8-10; 1 Coríntios 1,4; Filipenses 1,3-5; Colossenses 1,3-10; 1 Tessalonicenses 1,2-3; 2 Tessalonicenses 1,3.11; Filêmon 4–6.

[4]. Cf. tb., p. ex., BARRETT, C.K. *The Acts of the Apostles.* 2 v. ICC. Edimburgo: T. & T. Clark, 1994, 1998, v. 1, p. 666-667, 671-672.

[5]. A bibliografia sobre o tema "apóstolo" é extensa; cf., p. ex., as resenhas de BETZ, H.D. "Apostle". *ABD*, p. 1.309-1.311. • BÜHNER, J.A. "Apostolos". *EDNT*, v. 1, p. 142-146. • BARNETT, P.W. "Apostle". *DPL*, v. 1, p. 45-51.

[6]. *BDAG*, p. 122.

[7]. "Todos os apóstolos" parece ter incluído Barnabé (Gálatas 2,9; 1 Coríntios 9,5-6) e Andrônico e Júnia (Romanos 16,7). Cf. tb. REINBOLD, W. *Propaganda und Mission im ältesten Christentum:* Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, p. 37-39, 40-41. O plural em 1 Tessalonicenses 2,1-12 seria mesmo "tão pessoal de Paulo que Silas e Timóteo não poderiam ser incluídos" em 2,6-7 (um "plural epistolar"), como argumenta MALHERBE, A.J. *The Letters to the Thessalonians.* Nova York: Doubleday, 2000, p. 144 (AB, 326) (de modo similar, REINBOLD, p. 39-40). E dada a entrada relativamente tardia de Apolo

em cena, é menos provável que ele teria sido enumerado entre "os apóstolos" a que se faz referência em 1 Coríntios 15,7, mas ele poderia ser incluído entre os "apóstolos" de 1 Coríntios 4,9.

[8]. Sobre "aborto" cf. meu livro *The Theology of Paul the Apostle.* Grand Rapids/Edimburgo: Eerdmans/T. & T. Clark, 1998, p. 331n. 87.

[9]. Em Gálatas 2,7-9, alguma hesitação da parte da liderança de Jerusalém pode estar sendo indicada pelo fato de que, ao passo que a missão de Pedro é designada como "o apostolado (*apostolén*) da circuncisão", o de Paulo é descrito apenas como "para os pagãos" (o termo "*apostolén*" não é repetido) (2,8). • "O acordo deve ter reconhecido o apostolado de Pedro, mas deixado Paulo sem um título específico" (BETZ, H.D. *Galatians.* Filadélfia: Portress, 1979, p. 82, 98 (Hermeneia)). • "[...] inequivocamente deixando de conceder a apostolicidade formal aos esforços de Paulo" (MARTYN, J.L. *Galatians.* Nova York: Doubleday, 1997, p. 203 (AB, 33A)).

[10]. "A autoridade apostólica era condicionada pelo evangelho e sujeita à norma do evangelho" (DUNN. *Theology of Paul*, p. 572; com bibliografia na n. 35). • "O apostolado e o evangelho eram inseparáveis para Paulo" (STUHLMACHER, P. *Biblische Theologie des Neuen Testaments.* 2 v. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, 1999, v. 1, p. 249).

[11]. O termo grego "*éthne*" pode ser traduzido tanto por "nações" como por "pagãos", sendo "os pagãos" uma maneira de descrever todas as (outras) nações (diferentes de Israel). Cf. tb. CHAE, D.J.-S. *Paul as Apostle to the Gentiles.* Carlisle, UK: Paternoster, 1997. • REINBOLD. *Propaganda*, p. 164-181.

[12]. Cf. SCHNABEL, E.J. *Early Christian Mission* – V. 1: Jesus and the Twelve; V. 2: Paul and the Early Church. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004, v. 1, p. 536-545. • ROETZEL, C. *Paul:* The Man and the Myth. Edimburgo: T. & T. Clark, 1999, cap. 2.

[13]. Cf. esp. McKNIGHT, S. *A Light among the Gentiles:* Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period. Mineápolis: Fortress, 1991. • GOODMAN, M. *Mission and Conversion:* Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire. Oxford: Clarendon, 1994. • RIESNER, R. "A Pre-Christian Jewish Mission?" In: ÅDNA, J. & KVALBEIN, H. (eds.). *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, p. 211-250 (WUNT, 127). • PEERBOLTE, L.J.L. *Paul the Missionary.* Leuven: Peeters, 2003, cap. 1. • SCHNABEL. *Mission*, v. 1, cap. 6.

[14]. Esse provavelmente é o ponto em que Mateus 23,15 entra em cogitação. A prontidão dos "escribas e fariseus" para "percorrer mar e terra a fim de converter uma só pessoa" provavelmente se refere ao zelo de um Eleazar para assegurar que pretensos convertidos ao judaísmo, como Izates, rei de Adiabene, fossem completamente convertidos (JOSEFO. *Antiguidades,* 20,38-46).

[15]. Como já foi observado no cap. 5, 4QMMT pode ser visto agora como um exemplo clássico, escrito com a expectativa explícita de persuadir os conterrâneos judeus a aceitar e seguir as normas listadas na carta (C26-32).

[16]. Cf. tb. SANDNES, K.O. *Paul* – One of the Prophets? Tübingen: Mohr Siebeck, 1991, cap. 5 (WUNT, 2.43) (mas ele não logra expor a dimensão "para as nações" como parte integrante da vocação). O termo "*aforísas*" (separou-me) de Gálatas 1,15 pode também ser uma alusão deliberada à palavra que deu a alcunha aos fariseus (= "os que foram separados"): seu "separatismo" de fariseu a serviço da lei foi substituído por sua "separação" para ser apóstolo a serviço do evangelho.

[17]. Cf. tb. meu artigo "Paul: Apostate or Apostle of Israel?" *ZNW*, v. 89, 1998, p. 256-271.

[18]. Gênesis 13,16; 15,5; 17,2-4.19; 18,18; 22,17; 26,4.

[19]. Gênesis 12,7; 13,14-17; 15,18-21; 17,8; 26,3.

[20]. Cf. Sirácida 44,21; 2 Baruc 14,13; 51,3. Cf. ainda meu livro *Romans.* Dallas: Word, 1988, p. 213 (WBC, 34A).

[21]. Gênesis 12,3; 18,18; 22,18; 26,4. Os textos de Gênesis podem ser entendidos de várias maneiras. Cf., p. ex., WENHAM, G.J. *Genesis.*Waco: Word, 1987, p. 277-278 (WBC, 1), mas a interpretação de Paulo está clara.

[22]. Cf. tb. WISDOM, J.R. *Blessing for the Nations and the Curse of the Law:* Paul's Citation of Genesis and Deuteronomy in Galatians 2,8-10. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, p. 36-42 (WUNT, 2.133).

[23]. Cf. tb. HULTGREN, A.J. "The Scriptural Foundations for Paul's Mission to the Gentiles". In: PORTER, S.E. (ed.). *Paul and His Theology.* Leiden: Brill, 2006, p. 21-44.

[24]. O caso já foi publicado anteriormente, esp. em MUNCK, J. *Paul and the Salvation of Mankind.* Londres: SCM, 1959. • JERVELL, J. *The Unknown Paul:* Essays on Lucas-Acts and Early Christian History. Mineápolis: Augsburg, 1984, cap. 3-4.

[25]. Cf. tb. meu livro "Paul: Apostate or Apostle of Israel?" Cf. tb. "The Jew Paul and His Meaning for Israel". In: SCHNELLE, U. & SÖDING, T. (eds.). *Paulinische Christologie:* Exegetische Beiträge [FS para H. Hübner]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, p. 32-46 [reimpresso em LINAFELT, T. (ed.). *A Shadow of Glory:* Reading the New Testament after the Holocaust. Nova York: Routledge, 2002, p. 201-215].

[26]. Romanos 1,4; 1 Coríntios 15,20.23.

[27]. Meu interesse nesse aspecto da autocompreensão de Paulo remonta a FRIDRICHSEN, A. *The Apostle and His Message.* Uppsala: Lundequistska, 1947 – "essa ideia de que um *apostolado* deveria ocupar o centro do desenvolvimento escatológico entre a ressurreição e o retorno do Messias" (p. 4). • CULLMANN, O. *Christ and Time.* 3. ed. Londres: SCM, 1962, p. 157-166. • MUNCK. *Paul*, p. 36-55. Entretanto, sua interpretação dependeu demais de uma interpretação muito questionável de 2 Tessalonicenses 2,6-7.

[28]. THISELTON, A.C. *1 Corinthians.* Grand Rapids: Eerdmans, 2000, p. 359 (NIGTC). Cf. ainda SCHRAGE, W. *1 Korinther.* Düsseldorf: Benziger, 2001, p. 1.340-1.342 (EKK, VII/4).

[29]. "Aqui o motivo escatológico é inquestionável em vista de *ek nekrôn*, que em outras passagens sempre denota ressurreição. [E] a estrutura retórica demanda que a locução final descreva algo que supere a anterior [...]; aqui a 'vida dentre os mortos' é apresentada como algo mais maravilhoso até do que a 'reconciliação do mundo'" (DUNN. *Romans*, p. 658, onde também observo que a maioria dos comentaristas concorda com que a ressurreição final esteja em vista aqui). Cf. tb. MOO, D.J. *The Epistle to the Romans.* Grand Rapids: Eerdmans, 1996, p. 694-696. • WITHERINGTON, B. *Paul's Letter to the Romans.* Grand Rapids: Eerdmans, 2004, p. 269.

[30]. Cf. detalhes em meu livro *Christianity in the Making* – V. 1: *Jesus Remembered.* Grand Rapids: Eerdmans, 2003, # 11.4c e p. 395.

[31]. Particularmente Romanos 8,17; 2 Coríntios 4,10-12; Filipenses 3,10-12; cf. ainda meu livro *Theology of Paul,* # 18.5.

[32]. Cf. tb. meu livro *The Epistles to the Colossians and to Philemon.* Grand Rapids: Eerdmans, 1996, p. 114-116 (NIGTC). • STETTLER, H. "An Interpretation of Colossians 1:24 in the Framework of Paul's Mission Theology". In: ÅDNA & KVALBEIN. *Mission of the Early Church*, p. 185-208. • SUMNEY, J.L. "'I Fill Up What Is Lacking in the Afflictions of Christ': Paul's Vicarious Suffering in Colossians". CBQ, v. 68, 2006, p. 664-680.

[33]. "Uma glorificação teologicamente insustentável do apóstolo por um de seus seguidores" (HÜBNER, H. *EDNT,* 3.110). Cf. outros textos em meu livro *Colossians*, p. 116.

[34]. DUNN. *Theology of Paul*, p. 465.

[35]. Cf., porém, acima o cap. 5.

8

O Evangelho

Para todos os que creem

O que provocou a diferença?

À luz do que vimos até este ponto, podemos e devemos dizer que Paulo mudou. Ele mudou sua existência como judeu tradicionalista para a de judeu "em Cristo". Ele mudou sua existência como fariseu para se tornar, pelo menos aos seus próprios olhos, um apóstolo, mais precisamente, o apóstolo dos pagãos. O que provocou essa diferença? Para responder essa questão temos de considerar, acima de tudo, a mudança que ocorreu em Paulo, isto é, aquilo que, no consenso comum, é chamado de a *conversão* de Paulo. Assim, nossa pergunta "O que causou a diferença?" se torna uma pergunta dupla: Ele se converteu *do quê*? E ele se converteu *para quê*? Já tecemos considerações sobre grande parte da resposta à segunda pergunta. Ele se converteu para tornar-se um apóstolo dos pagãos. Porém, ainda temos de sondar as profundezas dessa questão. Temos de explorar a maneira como as duas perguntas se interconectam, o modo como a resposta à pergunta "Paulo se converteu *para quê*?" depende da resposta à primeira pergunta "Ele se converteu *do quê*?"

A convicção anterior de Paulo

O traço mais notável do passado pré-cristão de Paulo, como ele próprio o recorda, foi seu papel como *perseguidor* da Igreja, isto é, de seus conterrâneos judeus que creram que Jesus é o Messias. Ele se refere várias vezes a esse passado pré-cristão: "Persegui a Igreja de Deus" (1 Coríntios

15,9); "eu perseguia ferrenhamente a Igreja de Deus e procurava exterminá-la" (Gálatas 1,13); "no zelo, perseguidor da Igreja" (Filipenses 3,6). Em Gálatas 1,23, ele relembra que era conhecido de modo geral nas igrejas da Judeia como "aquele que antes nos perseguia", "o perseguidor".

Por que Paulo assumiu o papel de perseguidor? Ele próprio dá a resposta, como recém foi mencionado: ele fez isso como expressão do seu "zelo" – "no zelo, perseguidor da Igreja" (Filipenses 3,6). O relato sobre Paulo nos Atos concorda com isso. De acordo com Atos, Paulo testemunha que foi instruído como fariseu "aos pés de Gamaliel, segundo o rigor da lei de nossos pais, zeloso pela causa de Deus [...]. Persegui até à morte este Caminho" (Atos 22,3-4). Por que o fato de Paulo ser "zeloso pela causa de Deus" o levou a perseguir os seguidores do Caminho, a seita dos nazarenos? Por que o zelo o motivou a perseguir aqueles que ele subsequentemente identificou como "a Igreja de Deus"? É um tanto surpreendente que a resposta à nossa pergunta "Por que Paulo perseguiu seus conterrâneos judeus?" não recebeu a atenção que ela merece, embora seja a resposta que o próprio Paulo deu à pergunta. Assim, ela exige mais atenção do que recebeu.

a) Um fariseu. A resposta reside em parte na instrução de Paulo como fariseu, mais precisamente como um fariseu que superou no judaísmo muitos dos seus contemporâneos, sendo excepcionalmente zeloso das tradições ancestrais (Gálatas 1,14). Ora, sabemos que o nome "fariseus" provavelmente era algo como um apelido – os *perushim*, os "separados" (do hebraico *parash*, "separar")[1]. Isso indica a convicção dos fariseus de que, para manterem seu nível de pureza ou santidade, eles precisavam manter uma estrita separação das fontes de impureza e contaminação. Visto que para os fariseus essas fontes eram outras pessoas que não mantinham um nível tão estrito de observância da lei, isso significava separação de outros judeus. Assim, os fariseus eram conhecidos por sua prática de fazer suas refeições entre si, separados de outros judeus, provavelmente mantendo o nível de pureza exigido dos sacerdotes enquanto estavam servindo no Templo[2]. Vemos indícios disso na crítica à comunhão da mesa de Jesus com

cobradores de impostos e pecadores que os evangelhos atribuem aos fariseus[3]. Os "pecadores" eram aqueles que transgrediram a lei. Assim, para os fariseus, que interpretavam a lei com acurácia e exatidão escrupulosas (*akribeîa*)[4], a fim de observá-la mais fielmente, os demais judeus que não compartilhavam ou não seguiam a interpretação dos fariseus, que não seguiam suas *halakhoth*, eram transgressores da lei, "pecadores"[5].

Visto que Paulo era um desses fariseus zelosos, podemos assumir que o mesmo raciocínio determinou sua própria conduta. Em sua condição pré-cristã, ele teria considerado de suma importância manter sua separação em relação ao pecado e aos "pecadores". Ele teria se conduzido como alguém que via como prioridade observar as tradições patriarcais (Gálatas 1,14). É quase certo que ele teria condenado e desprezado outros judeus que não compartilhavam tal prioridade. Era isso que exigia "a justiça da lei" e Paulo podia afirmar que, nos termos dessa justiça, ele havia sido "irrepreensível" (Filipenses 3,6). Ele não disse que jamais havia cometido pecado, mas que viveu completamente nos termos da lei, incluindo a fidelidade às suas exigências e a expiação por suas falhas.

Porém, há mais a dizer sobre isso. A linguagem do "zelo" nos leva a um nível mais profundo.

b) Um zelote. Não é difícil seguir o rastro da teologia do zelo no âmbito da religião e das tradições de Israel. A concepção do "zelo" ou "ciúme" (em hebraico é a mesma palavra *qn'*) integrava a convicção fundamental de que YHVH é um Deus ciumento/zeloso. O zelo de YHVH estava expresso em sua insistência em que Israel não devia adorar nenhum outro deus, mas manter-se devotado unicamente a ele. "Não te prostrarás diante deles, nem lhes prestarás culto, pois eu sou o SENHOR teu Deus, um Deus ciumento" (Êxodo 20,5)[6]. E. Reuter observa que a relação entre YHVH e seus adoradores "é caracterizada por uma exigência intolerante de exclusividade: é a vontade de Yahveh 'ser o único Deus para Israel e [...] ele não está disposto a compartilhar sua exigência de adoração e amor com nenhum outro poder divino'"[7]. Na LXX, o próprio Deus é descrito como "zelote"[8].

Pelo visto, esse "zelo" de YHVH exigia o "zelo" do próprio Israel e fornecia o padrão para ele – um "zelo" por santidade, porque YHVH é santo (Levítico 19,2). A santidade foi entendida aqui como ser separado exclusivamente para Deus. Porém, era líquido e certo que ser separado dessa maneira *para* Deus inevitavelmente significava também ser separado *das* outras nações. Consequentemente, o "zelo" era uma preocupação fervorosa com manter a identidade de Israel como um povo separado para Deus, uma preocupação passional com proteger a santidade de Israel contra as demais nações. Isso nos indica a razão pela qual o zelo de Paulo o levou a perseguir seus conterrâneos judeus.

O mais famoso dos "heróis do zelo" em Israel foi Fineias; sucedeu que, quando um israelita trouxe uma mulher madianita para sua tenda (na congregação de YHVH), ele imediatamente os matou "por ter zelado por seu Deus" (Números 25,6-13). Em Números 25,11, o zelo de Fineias é entendido como um reflexo direto do zelo de YHVH[9]. Por esse feito singular ele foi lembrado muitas vezes e seu zelo foi enaltecido[10] e se tornou modelo e inspiração para os posteriores zelotes que lideraram a revolta de Israel contra Roma[11].

Facilmente se pode catalogar outros exemplos do rol de heróis zelosos de Israel:

- Simeão e Levi, que "ardiam de zelo" e vingaram a sedução de sua irmã Diná, "a contaminação do seu sangue" (Judite 9,2-4), matando os habitantes do lugar em que ela havia sido seduzida (Gênesis 34).

- A revolta macabeia contra os seus dominadores sírios foi detonada por Matatias de Modin, quando, "no ardor do seu zelo", ardendo "em zelo pela lei", exatamente como Fineias, ele executou o oficial sírio e o conterrâneo judeu que estava sendo levado a apostatar ao oferecer sacrifício proibido (1 Macabeus 2,23-26). Matatias incitou à rebelião, gritando: "Quem tem zelo pela lei e conserva a aliança venha e siga-me" (2,27; Josefo, *Antiguidades* 12,271), e seu testemunho no leito de morte é

um panegírico em louvor do zelo mostrado pelos heróis de Israel (1 Macabeus 2,51-60).

• Fílon dá testemunho da mesma atitude quando, escrevendo possivelmente apenas cerca de uma década antes da época em que Paulo foi perseguidor, ele advertiu que "há milhares [...] que são zelotes pela lei, guardiães dos mais estritos dos costumes ancestrais, impiedosos com aqueles que fazem alguma coisa para subvertê-los" (*Sobre as leis especiais* 2,253).

• O mesmo espírito inspira as normas conservadas na Mixná: "Se um homem [...] tomou uma mulher arameia como amante, os zelotes se lancem contra ele. Se um sacerdote serviu (no altar) em estado de impureza, os seus irmãos, os sacerdotes, não o levem ao tribunal, mas os homens jovens dentre os sacerdotes o conduzam para fora do pátio do Templo e abram sua cabeça a pauladas" (*m. Sanhedrin* 9,6).

À luz dessa evidência, podemos ver que a tradição do "zelo pelo Senhor/Torá" foi marcada por três traços em particular:

1) Ela foi detonada pelo espetáculo de conterrâneos judeus desrespeitando a lei, particularmente quando isso significava que *a separação de Israel para Deus e da contaminação de outras nações e seus deuses estava sendo ameaçada ou comprometida.*

2) Ela podia ser *direcionada tanto contra conterrâneos judeus (comprometidos)* quanto contra os "outros" estrangeiros, cujo envolvimento marcou a violação das fronteiras de Israel[12].

3) Ela regularmente *implicava violência e derramamento de sangue* como algo exigido (na visão dos zelotes) pela severidade do perigo representado para a separação exclusiva de Israel para Deus e sua santidade diante de Deus.

Tudo isso obviamente explica por que "zelotes" foi o nome usado por aqueles que lideraram a revolta contra Roma nos anos 60. Sua revolta foi a tentativa derradeira do judaísmo do Segundo Templo de manter sua

lealdade exclusivamente para com Deus e de preservar sua separação para Deus e de outras nações.

O que de imediato cai na vista, naturalmente, é que os três traços fornecem uma descrição notavelmente acurada da perseguição que Paulo moveu aos judeus que creram no Messias Jesus. Porque a perseguição de Paulo foi direcionada contra conterrâneos judeus (os helenistas) e evidentemente foi tão feroz quanto documentada pela tradição do zelo – "eu perseguia ferrenhamente a Igreja de Deus e procurava exterminá-la" (Gálatas 1,13). Visto que dos três traços da tradição israelita do zelo os últimos dois correspondem ao zelo persecutório do próprio Paulo (*violência* direcionada contra *conterrâneos judeus*), isso dá a entender que o primeiro traço também se aplicava ao zelo de Paulo. Isto é, Paulo provavelmente perseguiu os primeiros cristãos porque considerou os helenistas, aqueles que se identificavam com as visões de Estêvão, uma espécie de *ameaça à separação de Israel para Deus*. Por razões que não conseguimos explicar inteiramente, Paulo parece ter considerado as atitudes e ações de alguns helenistas (representativos) como um perigo para a santidade e a separação de Israel. Presumivelmente Paulo viu a ameaça posta pelos helenistas como quebra potencial da fronteira de proteção representada pela lei e mantida pela prática da lei. Isso também poderia ser descrito como "zelo pela lei"; mas, nesse caso, foi a lei em seu papel de baluarte contra a degeneração e contaminação de outras nações. A expressão clássica dessa compreensão do papel da lei consta na *Carta de Aristeu* 139-142:

> Em sua sabedoria, o legislador [i.é, Moisés] [...] nos cercou com paliçadas sólidas e muros de ferro para evitar que nos misturássemos com quaisquer outros povos em qualquer assunto, conservando-nos, em consequência, puros de corpo e alma. [...] Para evitar que sejamos corrompidos pelo contato com outros ou pela mistura com más influências, ele nos cercou por todos os lados com observâncias estritas relativas a carne, bebida, tato, audição e visão, à maneira da lei (Charlesworth).

Se essa função da lei, se a preocupação de Paulo em proteger-se atrás da fronteira protetora da lei e seu zelo em manter a santidade de Israel na

separação em relação aos pagãos explicam do que Paulo se converteu, então para o que ele se converteu?

Para o que Paulo se converteu?

a) Uma resposta deve ser esta: Paulo chegou à conclusão de que Jesus de fato era o Messias de Deus. Na verdade, essa crença em Jesus como Messias parece não ter sido o motivo do prolongado zelo persecutório contra os judeus de Jerusalém. Mas com certeza Paulo "o perseguidor" devia estar convencido de que aquele Jesus *não* era o Messias de Israel. Como criminoso crucificado, Jesus estava sob a maldição de Deus (Gálatas 3,13). Um Messias crucificado não fazia sentido, era de fato uma "pedra de tropeço" para os judeus em geral (1 Coríntios 1,23). Porém, na estrada de Damasco, Paulo teve um encontro com Cristo, viu Cristo vivo e exaltado ao céu (1 Coríntios 9,1; 15,8). Em Gálatas 1,15-16, ele descreve sua conversão como Deus revelando seu Filho "nele". E, em Filipenses 3,7-11, está claro que foi o milagre de ganhar Cristo e a esperança de estar nele e de compartilhar plenamente sua morte e ressurreição que transformou em puro lixo tudo o que ele anteriormente tinha considerado digno de confiança. De acordo com Atos, o Cristo celestial enfrentou Paulo, derrubou-o no chão da estrada de Damasco: "Saulo, Saulo, por que me persegues? [...] Eu sou Jesus, a quem persegues"[13]. Como quer que tenha sido o evento em seus pormenores, Paulo deve ter sofrido um golpe que o abalou e o convenceu de que estava totalmente errado a respeito de Jesus. Ele se converteu para o que anteriormente havia negado.

b) Em conexão com isso, teria havido a percepção reveladora de que aqueles que ele estivera perseguindo estavam *certos, afinal*. Ele os estivera perseguindo por sua disposição de pôr de lado a política anterior de Israel de manter a separação em relação aos pagãos, pela ameaça de estarem mais abertos aos pagãos do que a lei permitia. Assim, presumivelmente a conversão de Paulo também incluiu a conversão para essa abertura. É isso que Paulo afirma expressamente em Gálatas 1,15-16, que Deus tinha

revelado seu Filho nele "para que eu anunciasse a boa-nova a respeito dele entre os pagãos". É por isso que vários pesquisadores argumentaram que o que aconteceu na estrada de Damasco foi a atribuição de uma *incumbência* mais do que uma *conversão*. Não é absolutamente necessário considerar os dois aspectos como mutuamente excludentes. Vimos com suficiente clareza que a conversão de Paulo de fato foi um voltar-se de algo. Porém, é bastante notável que Paulo dê tanta ênfase ao caráter de incumbência de sua conversão. Era isso que estava em jogo para Paulo com sua insistência em que ele era um apóstolo (Gálatas 1,1.11-12). Ele era um apóstolo porque tinha visto o Senhor (1 Coríntios 9,1). Seu apostolado era o de "apóstolo dos pagãos" (Romanos 11,13) – uma incumbência que os apóstolos líderes de Jerusalém prontamente lhe concederam quando se encontraram em Jerusalém (Gálatas 2,7-9). E também é digno de nota que nesse ponto Atos também concorda com as cartas paulinas. Cada um dos três relatos da conversão de Paulo em Atos inclui o elemento da incumbência de Paulo para levar o evangelho às nações[14]. Em outras palavras, foi *o convertido Paulo que assumiu as mesmas tendências às quais ele havia se oposto de modo tão violento e as transformou em missão ativa*; a abertura dos helenistas para os pagãos tornou-se a missão do apóstolo Paulo aos pagãos.

c) Como vimos no cap. 7, Paulo não considerou isso uma traição à sua herança judaica. Muito pelo contrário, como apóstolo de Jesus Cristo, ele também foi apóstolo de Israel e não um apóstata de Israel. Sua incumbência visou cumprir a incumbência de Israel de ser luz para os pagãos. Em outra passagem, a fim de apresentar essa ideia, sua afirmação é reforçada pela exposição do credo fundamental do próprio Israel. Em consequência, em Romanos 3,29-30 ele insiste exatamente nisto: se Deus é um só, como de fato é (Deuteronômio 6,4), então ele não é simplesmente Deus dos judeus, mas também Deus dos pagãos. E como tal ele justificará os incircuncisos pela fé exatamente do mesmo modo que justifica pela fé os circuncisos.

A mesma lógica básica do evangelho de Paulo é indicada pelo uso que ele faz do motivo-chave "*a justiça de Deus*". Lembramos que essa locução

está no centro do enunciado temático do principal escrito teológico de Paulo, sua carta a Roma:

> Com efeito, não me envergonho do evangelho. Ele é uma força de Deus para salvação de todo aquele que crê, em primeiro lugar do judeu, mas também do pagão[*]. Pois nele a justiça de Deus se revela de fé a fé – como está escrito: "O justo vive da fé" (Romanos 1,16-17).

Ninguém com conhecimento das Escrituras de Israel deixaria de reconhecer aqui um dos motivos principais da teologia de Israel e a compreensão de como Deus interage com sua criação e o povo eleito por ele (Israel). Porque, no pensamento hebraico, "justiça" se refere ao *cumprimento de obrigações* decorrentes de um relacionamento. Assim, a locução "a justiça de Deus" se refere à *ratificação por Deus da obrigação que ele aceitou ao criar o mundo da maneira que o fez e ao escolher Israel para ser seu povo da maneira que o fez*[15]. Sua justiça foi a obrigação que ele assumiu para sustentar e salvar tanto a criação quanto o povo. Para os judeus, a locução possui a conotação inescapável da aliança: ela denota a justiça *salvadora* de Deus – é por isso que muitas vezes a melhor tradução para o termo hebraico *tsedhaqah* (justiça) é "libertação" ou "justificação", como vemos em traduções modernas[16]. Visto que a justiça de Deus foi revelada pelo evangelho, "o poder de Deus para *salvação*", Paulo certamente fez o que tinha de ser feito para assegurar que os destinatários de sua carta entendessem essa "justiça" como justiça *salvadora*. Foi de Martinho Lutero a percepção de que era isso que Paulo tinha em mente – "justiça de Deus" como justiça salvadora ("a justiça pela qual Deus nos justifica por meio da graça e da pura misericórdia em virtude da fé") e *não* justiça de Deus como sua "justiça" ("aquela justiça pela qual Deus é justo e age de modo justo punindo o injusto")[17] –, que deu origem à Reforma e à doutrina da "justificação pela fé" como doutrina-chave da Reforma.

É claro que, para Paulo, o ponto-chave foi que esse evangelho era "*para todo aquele que crê, em primeiro lugar o judeu, mas também o pagão*". Esse não é o simples enunciado de um universalismo (ingênuo) ("para todo aquele que crê"). O "todo aquele" que Paulo tinha em mente aqui, bem como

de resto em Romanos[18], era o "todo" que transcende e derruba a barreira entre judeu e grego[19], entre judeus e pagãos[20]. Assim, para Paulo, o evangelho que ele tinha sido incumbido de proclamar foi precisamente a boa-nova da justiça salvadora de Deus, a graça da aliança de Deus, agora estendida para além do judeu para abarcar também o pagão. Foi disso que Paulo foi convencido em sua conversão na estrada de Damasco. Isso estava no coração do evangelho para Paulo – a boa-nova de Israel para judeu e grego, tanto para o pagão quanto para o judeu.

A confirmação do Espírito/da graça de Deus

Sem diminuir de modo nenhum a importância da conversão de Paulo para a transformação de sua compreensão do desígnio salvador de Deus para a humanidade, é preciso observar outro fator. Trata-se do fato de que a convicção que sobreveio a Paulo a respeito da abertura da graça salvadora de Deus para os pagãos *foi confirmada pela efetividade dessa graça concedida aos pagãos*. Isso inclui o fato de que a mesma graça foi concedida aos pagãos unicamente em virtude de crerem no evangelho de Jesus Cristo e sem serem circuncidados. A força decisiva desse tópico foi sentida em dois pontos da fase inicial da missão cristã.

Atos 10–11

O primeiro, de acordo com Atos, foi a missão de Pedro ao centurião romano Cornélio, que vivia em Cesareia (Atos 10–11). Um dos traços mais notáveis desse relato é que, antes de Cornélio poder se converter, *o próprio Pedro teve de converter-se*, isto é, mudar sua opinião sobre a aceitabilidade dos pagãos. O episódio é narrado vividamente e mencionado pelo menos três vezes por Lucas, visto que ele evidentemente foi tão importante para determinar o desenvolvimento e a transformação do cristianismo mais antigo.

A conversão de Pedro foi a respeito da questão da *impureza inerente dos pagãos*. Era essa convicção da impureza do pagão que estava por trás da

necessidade de Israel de manter-se separado das outras nações e que estava na raiz do zelo persecutório de Paulo. Não tão bem entendido é o fato de que as leis da Torá referentes aos alimentos puros e impuros são expressão da mesma convicção. As leis do puro e do impuro baseavam-se na premissa da impureza pagã e reforçavam a separação exigida de Israel. Em lugar nenhum isso fica mais claro do que em Levítico 20,23-26:

> Não imiteis os costumes das nações que eu vou expulsar diante de vós. Eles fizeram todas essas maldades, e eu me aborreci com eles […]. Eu sou o SENHOR vosso Deus *que vos separou dentre os povos*. Separai, *pois*, entre animais puros e impuros, entre aves puras e impuras. Não vos contamineis com animais, aves ou répteis que eu separei como impuros para vós. *Sede santos para mim, porque eu, o* SENHOR*, sou santo. Eu vos separei dos outros povos para serdes meus.*

Em outras palavras, *as leis do puro e impuro são importantes porque indicam a importância da separação de Israel da impureza das demais nações.*

Reconhecer isso ajuda a entender a reação de Pedro quando, no terraço em Jope, ele teve uma visão. A visão foi de uma grande toalha que desceu do céu e estava repleta de animais puros e impuros. Quando a voz celestial ordenou a Pedro "mata e come", sua reação imediata foi recusar-se: "De modo nenhum, Senhor, porque jamais comi coisa profana e impura" (Atos 10,13-14). Pedro é apresentado como um tradicionalista judeu leal, que nunca havia transgredido as leis do puro e impuro. Porém, a voz celestial imediatamente reprova essa atitude: "Não chames de impuro o que Deus purificou" (10,15). Lucas diz que isso aconteceu três vezes. E o que foi que Pedro aprendeu com isso? Quando os mensageiros de Cornélio o convidaram para ir até Cornélio, ele foi sem questionar à casa desse pagão. E quando chegou lá, qual foi a primeira coisa que disse? Ele não disse que Deus lhe havia mostrado que para ele não tinha nada demais em comer alimentos impuros, ter comunhão de mesa com seu anfitrião pagão. Não, o que ele diz é isto: "Deus mostrou-me que *ninguém* deve ser considerado profano ou impuro" (10,28). Podemos dizer que isso foi o equivalente cabal da conversão de Paulo. Do mesmo modo que *Paulo* mudara de alguém que considerava a abertura para os pagãos como uma ameaça à santidade de

Israel, também *Pedro* mudou de alguém que considerava os pagãos como tais impuros e uma ameaça à pureza de Israel.

Mas isso não é tudo. Pois do mesmo modo que começou com a conversão de Pedro, culminou na conversão de Cornélio. Logo depois das boas-vindas de Cornélio, Pedro começou a pregar o evangelho para Cornélio e seus amigos. Atos relata (11,15) que, mal ele havia começado a falar, e já o Espírito baixou sobre seus ouvintes de um modo visível e indiscutível (10,44; 11,15). O que aconteceu com Cornélio foi algo muito similar ao que acontecera com Pedro e os primeiros discípulos no Pentecostes, de modo que eles simplesmente não puderam deixar de reconhecer que Deus havia aceito Cornélio e seus amigos – e fizera isso sem nenhuma expectativa de que eles primeiro teriam de ser circuncidados ou que teriam de ser circuncidados em consequência disso[21]. *Nesse caso, o Espírito de Deus agiu desconsiderando as tradições sagradas que até ali governaram a fé e a práxis judaicas*. O Espírito havia invalidado uma das mais definidoras *Escrituras* de Israel. Tanto é que até os crentes judeus mais tradicionais, tanto os que acompanharam Pedro quanto aqueles a quem ele relatou o episódio em Jerusalém, não puderam negar o que acontecera nem seu significado[22].

Gálatas 2,6-9

No relato de Atos, é esse episódio que se mostra decisivo quando os primeiros cristãos se reuniram no concílio de Jerusalém para decidir se a circuncisão deveria ser exigida dos crentes pagãos (Atos 15,5-29). A decisão crucial equivalente é lembrada de modo um tanto diferente por Paulo. Em Gálatas 2,1-10, ele conta como, no que provavelmente foi o mesmo encontro em Jerusalém[23], alguns "falsos irmãos" tentaram insistir em que Tito, o crente pagão que acompanhou Paulo e Barnabé, fosse circuncidado. Paulo lembra como ele resistiu bravamente a isso. A questão foi essencialmente a mesma do relato de Atos: se os pagãos que creram no evangelho devem ser circuncidados antes de poderem ser considerados membros plenos da seita judaica dos messianistas de Jesus. E o desfecho foi essencialmente o mesmo.

Porque, pelo que Paulo diz, os cristãos reunidos ficaram tão impressionados com o relato de Paulo a respeito do êxito da missão de Paulo e Barnabé que não tiveram como não aceitar as conclusões tiradas por Paulo. *Eles reconheceram a graça* que de modo tão evidente havia sido dada a e através de Paulo e Barnabé. Eles reconheceram que Deus estava manifestamente operando por meio da missão aos incircuncisos do mesmo modo que estava operando por meio da missão de Pedro aos circuncisos (Gálatas 2,7-9). Visto que Paulo viu graça e "Espírito" como termos coincidentes[24], é de se presumir que ele pensou a graça de Deus manifestada aos seus convertidos no termos que ele usa poucos versículos mais tarde, quando lembra aos gálatas o modo como receberam o Espírito (3,2-5).

Este é um ponto muito importante a ser levado em conta: que *o desenvolvimento do cristianismo foi deslocado para um novo trilho pela obra manifesta do Espírito*. O cristianismo poderia ter permanecido uma seita messiânica judaica, se não tivesse havido *a iniciativa inesperada do Espírito que violou a Escritura e a tradição*. O Espírito descortinou uma perspectiva completamente nova para os primeiros cristãos, e eles foram suficientemente bravos e ousados para seguir o caminho apontado pelo Espírito. Se quisermos apreciar plenamente Paulo o apóstolo, Paulo o teólogo, Paulo o fundador da Igreja, temos de levar muito em conta esse aspecto vital do seu evangelho. Convertido pelo Cristo a reconhecer que a justiça salvadora de Deus estendeu-se para abraçar tanto o pagão como o judeu, Paulo também reconheceu rapidamente que o Espírito de Deus estava deixando para trás os padrões antigos estabelecidos pela Escritura e santificados pela tradição. *É por isso que os cristãos precisam redescobrir Paulo e deixá-lo proporcionar um desafio renovado às nossas próprias tradições onde elas não mais expressam a vida do Espírito e restaurar para nós uma perspectiva renovada de como a iniciativa do Espírito uma vez mais pode nos levar para direções inesperadas.*

A dimensão dupla da justificação

Um dos corolários que forçosamente se depreende de tudo isso é que há uma dimensão *social* do evangelho que é parte integrante dele e fundamental para ele.

a) Como todos sabemos, a doutrina paulina da justificação pela fé constituiu o coração da Reforma ocidental. Porém, tipicamente no interior da teologia reformada, a doutrina da justificação foi entendida em termos muito individualistas: como o indivíduo é aceito por Deus, como o indivíduo pode obter paz com Deus. Como parte disso, o *slogan* de Paulo "a pessoa não é justificada pelas obras da lei, mas pela fé em Jesus Cristo" (Gálatas 2,16) foi tradicionalmente entendida em termos de uma antítese entre fé e boas obras. O indivíduo não consegue ganhar seu passe para o céu mediante realização de boas obras; a justificação diante de Deus não pode ser conseguida pelo mérito nem pela autorrealização.

Isso tudo é verdade e Paulo afirma claramente que Deus "justifica o ímpio" (Romanos 4,5), que Deus opera pela graça (11,6). Porém, a exposição reformada típica da justificação deixou de lado uma dimensão importante do ensinamento paulino sobre a justificação, uma dimensão que era realmente central ao evangelho e ensinamento do próprio Paulo[25]. Pois, quando falou de "obras da lei", Paulo não estava pensando primordialmente em "boas obras". Ele estava pensando em fazer o que a lei exige. Por "obras da lei" ele estava pensando primordialmente nas obrigações que os judeus assumiram – de fazer o que a Torá formula, de viver de acordo com a lei. É por isso que a questão para Paulo era se deveria ser esperado dos *pagãos* que observem as obras da lei. É por isso que seu grande enunciado em Gálatas 2,16 é o ponto alto de sua rejeição da tentativa de Pedro de efetivamente obrigar os crentes pagãos em Antioquia a "judaizar", isto é, a viver como judeus (2,15). Fazer as obras da lei é judaizar, viver como judeu. Foi por isso que toda a questão surgiu a partir dos dois episódios lembrados em Gálatas 2: a tentativa feita em Jerusalém de exigir que os crentes pagãos fossem circuncidados; e a tentativa feita em Antioquia de exigir que os crentes pagãos observassem as leis do puro e impuro. Essas eram as obras da lei que

os falsos irmãos e Pedro tentaram impor aos crentes pagãos. E foi a essas tentativas de comprometer e constranger o evangelho que Paulo resistiu tão energicamente[26].

Então, para Paulo, o ponto era, como vimos, que o evangelho de Jesus Cristo é boa-nova para *todo* aquele que crê, tanto para o pagão quanto para o judeu. Expresso em outros termos, o evangelho é o cumprimento do desígnio de Deus de fazer com que o judeu e o pagão adorem a Deus juntos. Esse ponto é explicitado ainda mais em duas outras passagens do *corpus* paulino.

b) Na conclusão de sua grande carta a Roma (Romanos 15,7-12), Paulo resume e arredonda o tema dessa grande carta e o que ele considera como a paixão central de sua própria vida e missão. Ele lembra seus ouvintes romanos de que Cristo "tornou-se servidor dos circuncisos" (15,8). Por quê? "Por causa da *verdade* de Deus" – a saber, por causa da confiabilidade e integridade de Deus e da constância de seu desígnio[27]. Esse desígnio de Deus é – e Paulo diria que sempre foi – duplo (15,8-9). Primeiro é confirmar as promessas feitas aos patriarcas; como em 11,29, Paulo reafirma a natureza irrevogável da vocação de Israel por Deus. E, em segundo lugar, que "os pagãos glorifiquem a Deus por sua misericórdia" ("misericórdia" é termo-chave da compreensão que tanto Israel quanto Paulo têm do desígnio de Deus)[28]. Aqui há principalmente a confirmação, como se fosse necessária, de que *precisamente a realização dessa visão, ou seja, o cumprimento das promessas de Deus a Israel e a glorificação de Deus pelos pagãos por sua misericórdia eram centrais para o evangelho de Paulo e constituíram a motivação primordial do seu apostolado e sua missão*. Aqui, constituindo o clímax dessa carta, a carta em que ele expôs da maneira mais cuidadosa e mais completa sua compreensão do evangelho e da justiça salvadora de Deus, Paulo resume sua esperança e sua oração em Escrituras tiradas de todas as seções do *Tanach*, da lei (Deuteronômio 32,43), dos profetas (Isaías 11,10) e dos Salmos (Salmos 18,49; 117,1). A meta suprema e a esperança sublime de Paulo era que judeus e pagãos juntos se rejubilassem e louvassem

a Deus (Romanos 15,9-11); e que a visão de Isaías a respeito do governo do Messias abarcando as nações (os pagãos) e dos pagãos encontrando nele sua esperança (Isaías 11,10), seria, enfim, realizada (Romanos 15,12).

c) A outra passagem é a aclaração que a Carta aos Efésios faz da missão e da teologia de Paulo. Pois ela insiste em que *toda a missão salvadora de Cristo se resume em incluir os pagãos*. Eles estiveram "sem Cristo, afastados da cidadania de Israel, estranhos às alianças da promessa, sem esperança e sem Deus no mundo. Ao passo que, agora, em Cristo Jesus, vós, que antes estáveis longe, fostes aproximados pelo sangue de Cristo" (Efésios 2,12-13). Em sua carne, Cristo converteu os dois grupos em um só e derrubou o muro da hostilidade que divide judeu e pagão, a divisória que, no Templo de Jerusalém, impedia os pagãos de se aproximarem da presença divina (2,14). Cristo aboliu a lei, a lei que exigia e sustentava a separação entre judeu e pagão, "para fazer em si mesmo, dos dois, um só homem novo. Estabeleceu, assim, a paz, reconciliou ambos com Deus num só corpo pela cruz e matou em si mesmo a inimizade" (2,15-16). Consequentemente, os crentes pagãos já não são "estrangeiros e hóspedes, mas concidadãos dos santos e membros da família de Deus", crescendo "até formar um templo santo no Senhor", "integrados na construção para tornar-se morada de Deus no Espírito" (2,19-22). O capítulo seguinte sublinha o papel do próprio Paulo nesse grande empreendimento. O mistério do desígnio de Deus de incluir os pagãos em seu povo foi revelado especialmente a Paulo, que foi especialmente incumbido de levar aos pagãos esse evangelho das riquezas de Deus em Cristo (3,1-10).

Implicações para o diálogo judaico-cristão e para as dimensões sociais e ecumênicas do Evangelho

Para concluir vale a pena refletir sobre as implicações da compreensão paulina do evangelho/da boa-nova. E não só vale a pena fazer isso, como também se trata de algo essencial, caso não se queira perder de vista o desafio representado pela compreensão paulina do evangelho como

cumprimento do desígnio milenar de Deus. Concentro-me em três dimensões.

a) O diálogo judaico-cristão. Aos seus *leitores judeus* que não aceitam Jesus como o Messias, Paulo ainda representa um desafio e continua a representar um desafio. Quando a santidade é entendida como algo que exige separação de outros, talvez até dos tementes a Deus e dos pagãos justos, a ênfase não terá se tornado inapropriada? Quando o zelo por Deus é entendido como algo que exige o uso da força para passar a vigorar, não terá havido algo errado? Ou então, o circunciso é capaz de reconhecer suficientemente a circuncisão do coração no dom do Espírito ao incircunciso? Quão excludente é para Israel o chamado de Deus, o alcance da justiça salvadora de Deus? Ou então, como pode ou deve Israel implementar na prática a promessa de que Abraão seria uma bênção para as nações? E seria possível que a boa-nova a respeito e através de Jesus venha a ser um dos modos em que essa bênção se efetivou?

Ao mesmo tempo, esses leitores podem muito bem devolver algumas perguntas a Paulo, perguntas que ele nunca respondeu inteiramente e talvez não tenha podido responder satisfatoriamente. Como Paulo pode afirmar que a eleição de Israel por Deus foi "irrevogável" (Romanos 11,29) enquanto sustenta que Deus chama o pagão do mesmo modo que o judeu? (9,24). Paulo podia realmente esperar que judeus e pagãos formassem uma comunidade enquanto as leis de *kashrut* [leis referentes aos alimentos] e pureza não fossem inteiramente respeitadas e honradas, isto é, enquanto a identidade judaica fosse tratada de maneira tão casual que pode ser dispensada quando tida como inapropriada? Não haveria uma diferença vital entre priorizar no âmbito da Torá e dispensar a Torá? Paulo não teria exaltado Jesus mais do que o próprio Jesus teria aprovado? Qualquer diálogo judaico-cristão que reintroduz Paulo no diálogo deve esperar não poucas perguntas duras e incômodas, nos e dos dois lados. Mas talvez isso já seja razão suficiente para trazer Paulo de volta ao diálogo.

b) A dimensão social do evangelho de Paulo. A ênfase acima no *apostolado de Paulo aos pagãos* não é apenas um acréscimo incidental ao que ademais pode ser dito sobre o seu apostolado. Não se trata de descrever o papel de Paulo e seu *status* como apóstolo e então acrescentar: "Ah sim, e ele também foi apóstolo dos pagãos". Não, isso estava *no centro* do apostolado de Paulo. É nisso que se resumia o apostolado de Paulo. Foi isso que o dispôs para deixar que crescesse a ruptura com Tiago, o irmão de Jesus. Foi isso que o dispôs para repreender Pedro em público. Para levar isso a termo ele redirecionou todas as suas energias e até sua vida.

Dito de outro modo, os cristãos de hoje não deveriam se contentar com dizer que, para Paulo, o evangelho tratava de como os indivíduos são aceitos por Deus – pela fé. E só então acrescentar: "Ah sim, e isso também quer dizer que judeu e pagão podem estar juntos na mesma comunidade, podem comer juntos e ser plenamente aceitos um pelo outro". Porque, para Paulo, isso estava *no coração* do evangelho. *Não* era evangelho a não ser que significasse isto: judeu e pagão podem adorar juntos, podem sentar-se à mesma mesa, formar juntos um só corpo, uma só congregação cúltica.

Outra maneira de formular isso é que, para Paulo, o evangelho tem uma dimensão vertical tanto quanto uma dimensão social. Ele não poderia atuar numa dimensão sem que também atuasse na outra dimensão. Paulo não operou com uma distinção fácil entre o evangelho como fenômeno puramente *espiritual* que torna as pessoas receptivas para a graça de Deus e que traz a graça de Deus até elas, e os corolários *sociais* desse evangelho com algo totalmente diferente. Por tempo demais os cristãos evangélicos, cujo nome é um lembrete de que sua posição é determinada pelo evangelho, operaram com uma distinção entre o (verdadeiro) evangelho e o evangelho social – onde se pressupunha que o evangelho social fosse um afastamento e uma deturpação do verdadeiro evangelho. Porém, Paulo jamais teria concordado com isso. Para Paulo, *se o evangelho não tivesse um efeito social, se não produzisse a eliminação de antagonismos e desarmonias raciais e nacionalistas, não seria o evangelho*. Se o evangelho não congregasse diferentes raças, nações e classes em um só culto divino, ao redor de uma só

mesa, não seria o evangelho. Se ele não ganhasse expressão nos crentes amando de verdade seus próximos como a si mesmos, não seria o evangelho. É simplesmente impossível que eu seja aceito por Deus se não acolher e respeitar plenamente aqueles que também são aceitos por Deus.

Em suma, Paulo ensina aos cristãos que, se esquecerem a dimensão horizontal do evangelho, eles perdem o evangelho pelo qual Paulo deu sua vida.

c) A dimensão ecumênica do evangelho de Paulo. Qual é o peso permanente que os cristãos deveriam dar a um dos enunciados mais fundamentais de Paulo: Que "a pessoa não se justifica pelas obras da lei, mas pela fé em Jesus Cristo"? (Gálatas 2,16). Parece suficientemente cristalino que a fé em Cristo é aquela *uma* coisa que importa, de fato, é a *única* coisa que importa para Deus; que exigir *algo mais* do que fé, algum requisito legal ou alguma obrigação ritual ou alguma demanda da tradição, é solapar o evangelho, destruir o que Paulo chama de "a verdade do evangelho". A questão ficou clara para Paulo em toda a sua plasticidade e nitidez no incidente em Antioquia. Ali Pedro e os demais cristãos judeus retiraram-se da comunhão de mesa, que sem dúvida incluía a comunhão eucarística, com os cristãos pagãos. Paulo diz que eles estavam efetivamente tentando obrigar os crentes pagãos a viver como judeus, a observar as leis sagradas de Israel referentes ao puro e impuro. Eles estavam efetivamente tentando acrescentar obras da lei ao convite do evangelho à fé somente.

Como o evangelho de Paulo fala ao cenário ecumênico cristão de hoje? Fato é que os cristãos de hoje encontram-se em maior ou menor intensidade em uma posição similar à de Pedro e dos demais cristãos judeus. Eles efetivamente dizem aos conterrâneos crentes: "Não podemos nos sentar à mesma mesa que vocês; há certas coisas que não podemos fazer com vocês, porque vocês não reconhecem tradições e rituais que consideramos centrais à nossa própria identidade como cristãos". E eles efetivamente atribuem às suas tradições e crenças distintivas *a mesma importância que ao próprio evangelho*, a mesma importância que a fé em Cristo, a mesma importância

que ao estar em Cristo. Eles negam Paulo frontalmente: eles afirmam com suas ações que a pessoa *não* é justificada somente pela fé, mas tem de observar também certas obras da tradição. Eles tomam partido por Pedro e, como Pedro, deturpam e abandonam a verdade do evangelho. Eles realmente pensam que Paulo os elogiaria por sua relutância em sentar à mesma mesa que seus conterrâneos cristãos, à mesa do nosso Senhor, à *Sua* mesa? Penso que não. Penso, antes, que ele diria com as palavras de João Wesley: "Se teu coração bate como o meu de amor por nosso único Senhor, então dá-me tua mão", sentemo-nos e comamos juntos, levantemo-nos e adoremos juntos, partamos juntos e juntos difundamos a boa-nova de Jesus Cristo.

---

[1]. Cf. acima, cap. 5n. 25.

[2]. Cf. acima, cap. 5n. 26; e mais, p. ex., SALDARINI, A.J. *Pharisees, Scribes, and Sadducees in Palestinian Society.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1988, p. 212-216, 233-234, 285-287, 290-291. • HENGEL, M. & DEINES, R. "E.P. Sanders' 'Common Judaism', Jesus, and the Pharisees". *JTS*, v. 46, 1995, p. 1-70; aqui p. 41-51. • HARRINGTON, H.K. "Did the Pharisees Eat Ordinary Food in a State of Ritual Purity?" *JSJ*, v. 26, 1995, p. 42-54. • SCHAPER, J. "Pharisees". In: HORBURY, W. et al. (eds.). *Judaism* – V. 3: The Early Roman Period. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 402-427; aqui p. 420-421. A velha visão de que os fariseus procuraram estender a santidade do Templo por toda a terra de Israel com base em Êxodo 19,5-6 provavelmente ainda é justificada (SCHÜRER, E. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. 4 v. Edimburgo: T. & T. Clark, 1973-1987, p. 2.396-2.400 [Ed. rev. por G. Vermes e K. Millar]. •SEGAL, A.R. *Rebecca's Children:* Judaism and Christianity in the Roman World. Cambridge: Harvard University Press, 1986, p. 124-128).

[3]. Mateus 11,19/Lucas 7,34; Marcos 2,16-17; Lucas 15,2.

[4]. JOSEFO. *Guerra judaica*, 1,110; 2,162. • *Antiguidades*, 17,41. • *Vida*, 191; Atos 22,3; 26,5. Cf. esp. BAUMGARTEN, A.I. "The Name of the Pharisees". *JBL*, v. 102, 1983, p. 413-417.

[5]. Cf. tb., acima, cap. 5.

[6]. Assim também em Êxodo 34,14; Deuteronômio 4,23-24; 5,9; 6,14-15; 32,21; 11QT 2,12-13.

[7]. E. Reuter, *qn'*, *TDOT*, 13.54, citando VON RAD, G. *Old Testament Theology.* 2 v. Edimburgo: Oliver and Boyd, 1962, p. 1.208. O apelo de Paulo aos coríntios: "Sinto por vós o ciúme de Deus" (2

Coríntios 11,2) é um eco direto desse zelo/ciúme divino.

[8]. Êxodo 20,5; 34,14; Deuteronômio 4,24; 5,9; 6,15.

[9]. "A exemplo do zelo de Josué por Moisés (Números 11,29), o zelo de Fineias por Yahveh concretiza o ciúme do próprio Yahveh [...] que, se não fosse isso, teria consumido todo Israel" (REUTER. qn'. *TDOT*, 13.56). Como observou A. Stumpff (*TDNT*, v. 2, p. 879), o termo ("zelo") tem ligação com "cólera" (Deuteronômio 29,19) e "furor" (Números 25,11; Ezequiel 16,38.42; 36,6; 38,19); cf. tb. 1QH 17 [= 9],3; 4Q400 1,1,18; 4Q504 frag. 1–2; 3,10-11; 5,5; de modo similar HENGEL, M. *The Zealots.* 1961, p. 146-147 [2. ed., 1976] [ET Edimburgo: T. & T. Clark, 1989].

[10]. Salmo 106,28-31 (o feito lhe foi "creditado como um ato justo"); Sirácida 45,23-24 ("terceiro em glória por ter se mostrado zeloso no temor do Senhor"); 1 Macabeus 2,26.54 ("Fineias, nosso antepassado, pelo ardor do seu zelo, recebeu a promessa de um sacerdócio eterno"); 4 Macabeus 18,12.

[11]. HENGEL. *The Zealots,* cap. 4.

[12]. "Pecadores e homens sem lei", em 1 Macabeus 1,34 e 2,44.48, com certeza incluem aqueles que os macabeus consideraram como judeus apóstatas, israelitas que abandonaram a lei; cf. ainda meu texto "Pharisees, Sinners and Jesus". In: *Jesus, Paul, and the Law.* Londres/Louisville: SPCK/Westminster John Knox, 1990, p. 61-86; aqui p. 74.

[13]. Atos 9,4-5; 22,7-8; 26,14-15.

[14]. Atos 9,15; 22,15.21; 26,16-18.

[*]. O original grego e a tradução em português trazem "grego" em vez de "pagão" [N.T.].

[15]. A respeito de "justiça" como um termo relacional, denotando aquilo que cumpre as obrigações que pesam sobre o indivíduo em virtude da relação da qual ele/ela faz parte, cf. meu livro *The Theology of Paul the Apostle.* Grand Rapids/Edimburgo: Eerdmans/T. & T. Clark, 1998, p. 341-344, e a bibliografia nele contida. Observo também que o caráter relacional da justiça de Deus solapa os tradicionais debates da teologia pós-Reforma sobre se "a justiça de Deus" é um genitivo subjetivo ou um genitivo objetivo, "uma atividade de Deus" ou "uma dádiva conferida por Deus" – um caso de exegese "ou isto ou aquilo" desnecessária e injustificada (p. 344).

[16]. P. ex., Salmos 51,14; 65,5; 71,15; Isaías 46,13; 51,5-8; 62,1-2; Miqueias 6,5; 7,9.

[17]. PELIKAN, J. (ed.). *Luther's Works*. V. 34. St Louis: Concordia, 1960, p. 336-337, apud BAINTON, R. *Here I Stand.* Londres: Hodder e Stoughton, 1951, p. 65 [citação completa em meu livro *New Perspective on Paul:* Collected Essays. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005 [2. ed., Grand Rapids: Eerdmans, 2008, p. 187]. Cf. tb. LOHSE, E. "Martin Luther und der Römerbrief des Apostels Paulus – Biblische Entdeckungen". *KD*, v. 52, 2006, p. 106-125.

[18]. “Em todas as nações” (1,5); “de todo aquele que crê” (1,16); “para todos os que creem” (3,22); “o pai de todos os que creram” (4,11); “a toda a descendência” (4,16); “a todos” (5,18); “entregou seu Filho por todos nós” (8,32); “de todo aquele que tem fé” (10,4); “todo aquele que nele crer” (10,11); “um mesmo é o Senhor de todos, rico para com todos os que o invocam” (10,12); “todo aquele que invocar o nome do Senhor” (10,13); “Deus encerrou a todos na desobediência para usar com todos de misericórdia” (11,32); “todas as nações”, “todos os povos” (15,11); repercutindo nos “todo/s” de 1,18.29; 2,1.9.10; 3,9.12.19.20.23; 5,12.

[19]. Romanos 1,16; 2,9-10; 3,9; 10,12.

[20]. Romanos 3,29; 9,24.

[21]. Atos 10,47; 11,15-17; 15,8-9.

[22]. Atos 10,45-48; 11,18; 15,14.

[23]. No entanto, esse ponto é controvertido. Cf. meu livro *Christianity in the Making* – V. 2: Beginning from Jerusalem. Grand Rapids: Eerdmans, 2009, # 27.3.

[24]. Cf. meu livro *Theology of Paul*, p. 322 e n. 28.

[25]. Sobre minha compreensão da teologia paulina da justificação, cf. meu livro *Theology of Paul, #* 14.

[26]. Discuto todas as questões implicadas nesta exegese em meu livro *New Perspective on Paul*. As disputas e mal-entendidos mais antigos entre católicos e protestantes foram quase inteiramente removidos pela *Declaração conjunta sobre a doutrina da justificação* feita pela Federação Luterana Mundial e a Igreja Católico-Romana (Grand Rapids: Eerdmans, 2000). Cf., p. ex., AUNE, D.E. (ed.). *Reading Paul Together:* Protestant and Catholic Perspectives on Justification. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.

[27]. É útil e importante valorizar o fato de que aqui, como em Romanos 3,4 e 7, Paulo joga com os termos hebraicos “*ĕmunah*” e “*ĕmeth*” (ambos denotam “confiabilidade” e, portanto, também “fé” e “fidelidade”). Cf. meu livro *Romans*. Dallas: Word, 1988, p. 133,135-136, 847 (WBC, 34A). Cf. tb. *NIDB*, v. 2, 2007, p. 407-423.

[28]. Êxodo 34,6-7, uma noção e asserção teológicas frequentemente reverberadas nas Escrituras de Israel (cf. meu livro *Romans*, p. 552). O tema é proeminente em Romanos 9–11: Romanos 9,15.18; 11,30-32 (*eleéo*); 9,23; 11,31; 15,9 (*éleos*).

9

A Igreja

A eclesiologia trinitária de Paulo

Ao voltar-nos para compreensão paulina de igreja, muita coisa já examinada por nós se torna ainda mais relevante. Não menos importante, o que já vimos nos prepara para o que pode ser chamado de caráter trinitário da compreensão paulina de igreja. Assim, examino primeiramente a concepção mesma de "igreja" como "a Igreja de *Deus*", incluindo um parêntese sobre o que podemos dizer da realidade histórica das igrejas paulinas no século I. Depois volto-me para o outro modo principal que Paulo usa para falar da Igreja, a saber, a Igreja como "o corpo de *Cristo*", incluindo uma tentativa de aclarar a concepção paulina de apóstolos como fundadores de igrejas. Por fim, dedico-me à Igreja como "a comunhão do *Espírito*" ou experiência compartilhada do Espírito, o que inevitavelmente incluirá um maior esclarecimento da concepção paulina do corpo de Cristo como comunidade carismática.

A Igreja de Deus

Se há um termo singular nos escritos do NT que denota a existência e o caráter do movimento cristão embrionário nos vários centros em que se estabeleceu, esse termo é *ekklēsía*, "igreja". A palavra ocorre 114 vezes no NT: 23 nos Atos; 62 no *corpus* paulino e 20 no Apocalipse[1]. A opção pelo termo *ekklēsía* é interessante por si só. No uso comum, ele denota simplesmente uma "assembleia ou reunião" do povo para algum propósito compartilhado. Ele ocorre nesse sentido duas vezes no relato de Lucas a respeito da assembleia da cidade em Éfeso (Atos 19,32.41). Ele também foi

encontrado ocasionalmente com referência a algumas associações ou às reuniões de negócio de alguns clubes (*collegia*)[2]. Porém, seu uso predominante se referia ao organismo composto por cidadãos que se reuniam regularmente como assembleia legislativa[3]. Assim, o uso cristão mais antigo pode ter sido simplesmente o de denotar a "reunião" constituída por seu encontro em um só lugar. O termo alternativo *synagōgē* era igualmente apropriado para significar a "reunião ou o encontro", mas provavelmente ele já estava por demais identificado com a "assembleia de judeus, a sinagoga"[4]. Não é muito provável, no entanto, que Paulo tenha usado o termo com a implicação de que os cristãos em uma cidade do Mediterrâneo tenham visto a si próprios como alternativa para a assembleia de cidadãos ou em concorrência com ela. O fato de Paulo falar tanto de *ekklēsiaí* (plural) em uma região[5] quanto de *ekklēsiaí* individuais (igrejas domésticas, provavelmente mais de uma) que se reuniam na mesma cidade[6] dá a entender que ele tinha em mente o sentido comum de "reunião", e era entendido desse modo pelas outras pessoas que ouviam o termo sendo usado.

No entanto, é quase certo que o fator determinante para Paulo foi o uso que a LXX fez do termo *ekklēsía* para traduzir a "assembleia de YHVH/Israel" (*qahal YHVH*/Israel). Isso é indicado pela referência frequente de Paulo a "a Igreja de Deus" ou "as igrejas de Deus"[7]. Deve-se observar o fato de que esse uso também aponta para um pano de fundo nas congregações de fala aramaica e que *ekklēsía* provavelmente emergiu como tradução de *qahal*, novamente sendo preferido ao termo "*synagōgē*"[8]. É claro que o ponto a ser ressaltado é que a inspiração para o uso do termo "*ekklēsía*" quase com certeza foi mais *teológica* do que política[9]. O uso de Paulo não era original dele ou de sua missão, o que também está implícito em sua referência às "igrejas da Judeia" (Gálatas 1,22). Ele corporificava não tanto a pretensão de ser uma nova entidade política, mas a pretensão de estar *em continuidade direta com Israel*, o Israel chamado (*ek-kalein*) por Deus para ser seu povo no mundo. Ser "a Igreja de Deus" significava estar em sintonia com o desígnio de Deus para o seu povo desde o tempo em que

ele o chamou pela primeira vez para ser seu povo. Aqui novamente a regularidade do uso do plural ("igrejas") por Paulo é digno de nota: Paulo evidentemente pensou em reuniões separadas, em casas ou cidades, várias em uma cidade ou região, como "igrejas" individualmente. A ideia "da Igreja" como entidade nacional ou universal ainda não ganhara expressão[10]. Onde quer que um grupo de crentes em Jesus como Senhor se congregava (*syn-ágomai*), ali estava "a Igreja de Deus".

Certamente não devemos ignorar a visão mais rica da Igreja universal que encontramos nas Cartas Paulinas posteriores. Particularmente notável é o modo como as Cartas aos Colossenses e aos Efésios visualizam a Igreja como o lugar da reconciliação, onde tem lugar a reconciliação entre diferentes nações e partidos beligerantes (Efésios 2,13-22; Colossenses 1,18-20). Mas eu gostaria de dirigir o foco aqui mais para as igrejas domésticas tão típicas da missão de Paulo, visto que temos de estar conscientes das realidades históricas que Paulo tinha em mente quando falou de igreja e de seu funcionamento e de sua organização.

Igrejas domésticas

Provavelmente é desnecessário salientar que, quando Paulo fala que os crentes coríntios "se reúnem na igreja" (1 Coríntios 11,18), ele não pensou em "igreja" como lugar ("em um edifício"). Ele pensou, antes, *nos próprios indivíduos se reunindo* para *ser* igreja, *como* igreja. "Igreja" denotava *pessoas,* não lugar. Tendo em vista as conotações posteriores que se ligaram ao termo "igreja" (= "edifício"), pode ser menos confuso usar termos como "congregação", "reunião", "encontro", "assembleia". Dito isso, uma importante questão naturalmente é: onde os primeiros crentes se reuniram nas cidades da missão do Egeu? Que acomodação eles usaram para seus encontros? Isso implica algo como um parêntese, mas um que espero valha a pena.

A evidência arqueológica

Como é quase certo que a missão de Paulo começou em uma ou outra das sinagogas da cidade a que ele chegou[11], é útil começar registrando o que sabemos das sinagogas do século I na diáspora ocidental. A arqueologia trouxe à tona vários edifícios sinagogais que é quase certo que já estavam estabelecidos no século I na Itália, Grécia e Ásia Menor – por exemplo, em Óstia, o portal de Roma; em Stobi, na Macedônia; na Ilha de Delos, no Mar Egeu; e em Priene, entre Éfeso e Mileto[12]. Em muitos casos, provavelmente na maioria deles, no entanto, a comunidade judaica utilizou *casas privadas* como sinagogas, onde quer que houvesse uma comunidade judaica significativa[13].

O que dizer, então, dos locais de encontro dos primeiros crentes, quando estes se retiraram do contexto imediato da sinagoga? A arqueologia não descobriu nenhuma estrutura que poderia ser identificada como uma "igreja" e datada com segurança em algum momento anterior a um século ou mais depois de Paulo. Assim, temos de pressupor que esses encontros tiveram lugar ou em lares privados ou em dependências mais espaçosas alugadas para a ocasião. Nenhuma de nossas fontes indica que as últimas (dependências mais espaçosas) constituíram uma solução realista na grande maioria dos casos. O custo de reservas regulares provavelmente teria extrapolado os meios de que dispunham os primeiros pequenos grupos e, de qualquer modo, associações locais dificilmente acolheriam em suas dependências sociedades concorrentes. E a propriedade de templos dificilmente facilitaria uma reunião cristã. A única conclusão óbvia é que os primeiros crentes se encontraram como "igreja" *nas casas uns dos outros*, em que o membro mais abastado e a casa mais espaçosa proporcionavam um ponto de encontro para "toda a igreja" em diferentes centros. Essa dedução é reforçada pelas várias referências a igrejas domésticas nas cartas de Paulo e pela referência de Paulo a Gaio como "hospedeiro de toda a igreja" no final de sua carta a Roma (Romanos 16,23), que foi escrita de Corinto. De modo similar, Paulo fala da "igreja toda" se reunindo em Corinto para adoração (1 Coríntios 14,23), de modo que presumivelmente, nos dois casos, ele estava pensando naquelas ocasiões em que todos os crentes locais podiam

encontrar-se no mesmo lugar em distinção às várias (e mais frequentes?) reuniões menores em lares menos espaçosos.

O que nos conta, pois, a arqueologia sobre tais lares nas cidades maiores situadas na orla do Mar Egeu? Alguns lugares não ajudam em nada. Por exemplo, Tessalônica, na Macedônia e Esmirna, Ásia Menor, bem como de fato também Roma, foram tantas vezes reconstruídas que resta pouca coisa para ser vista. Felizmente, no entanto, a geografia mutante e os destinos econômicos de lugares como Óstia, Corinto e Éfeso deixaram restos substanciais que ainda estão sendo examinados e a partir dos quais podemos obter uma boa noção do tamanho do parque habitacional nessas cidades durante ou em torno do nosso período. O que usualmente tem chamado a atenção são as propriedades mais substanciais que ocupam a maior parte de um pequeno bloco dentro de uma rede de ruas. Porém, em certos lugares as ruínas se estendem acima do nível do primeiro andar (Óstia em particular) e nos dão uma ideia melhor do que devem ter sido apartamentos de um quarto ou pequenos apartamentos em blocos residenciais.

Em seu artigo em *The Oxford Classical Dictionary* [O Dicionário Clássico Oxford], Nicholas Purcell resume bem a situação:

> No período imperial, blocos residenciais multipavimentos, que são usualmente conhecidos como *insulae*, abrigavam toda a população de Roma e outras grandes cidades, exceto uma pequena fração dela. Nem todas essas acomodações eram de baixa qualidade; algumas estavam situadas em áreas atraentes, alguns *cenacula* (apartamentos) eram suficientemente espaçosos, os dos andares mais baixos não eram impróprios [...] e havia muitas pessoas de *status* bastante elevado que não podiam arcar com algo melhor[14].

Em suas *Sátiras* (3,193-202), Juvenal fornece um quadro vívido das construções de baixa qualidade que, durante a segunda metade do século I, devem muitas vezes ter sido edificadas com muita pressa e com muita altura por proprietários de terras ansiosos por maximizar as receitas do aluguel:

> Vivemos em uma cidade apoiada, em grande medida, em esteios e estacas de qualidade inferior: é assim que nossos senhorios impedem o colapso de sua propriedade: camuflando as rachaduras maiores na construção caindo aos

> pedaços, assegurando aos inquilinos que podem dormir tranquilos, quando o tempo todo o edifício se equilibra como um castelo de cartas. Prefiro viver onde incêndios e casos de pânico durante a noite não são eventos tão comuns. Na hora em que a fumaça chega até o seu apartamento no terceiro andar (e você ainda está dormindo), seu heroico vizinho do andar de baixo está berrando por água e colocando suas quinquilharias em segurança. Se o alarme dispara no térreo, o último a fritar será o inquilino do sótão, bem lá no alto entre os ninhos de pombos e onde apenas as telhas o separam do mau tempo[15].

O tamanho das igrejas do século I

A que conclusões podemos chegar no que se refere às igrejas que se coadunam com o tamanho da propriedade que a literatura e a arqueologia revelaram a nós? Como é provável que a maioria de qualquer grupo de convertidos em qualquer cidade era composta de iletrados, sem influência e de origem humilde (1 Coríntios 1,26), com certeza temos de pressupor que teriam as acomodações de nível mais baixo da escala. Isso quer dizer, se Purcell estiver correto, que a maioria deles teria vivido em blocos residenciais multipavimentos, talvez vários pavimentos acima do chão. Presumivelmente pelo menos algumas reuniões tiveram lugar em tais apartamentos ou pelo menos nos maiores perto do térreo. A igreja nesse tipo de "casa" teria consistido apenas de um grupo pequeno de, digamos, até doze pessoas. Todavia, já que a palavra "casa" inevitavelmente traz conotações de uma propriedade mais ampla, a melhor maneira de se referir a essas células talvez seja como "igrejas de blocos residenciais"[16]. De novo, se Purcell estiver correto, é quase certo que inclusive os relativamente prósperos Áquila e Priscila não teriam tido condições de arcar com mais do que um amplo apartamento térreo de um conjunto habitacional de grande porte, de modo que as igrejas que se reuniram em suas casas (Romanos 16,5; 1 Coríntios 16,19) podem ter se constituído de não mais de quinze ou vinte e cinco pessoas.

No entanto, está suficientemente claro que a maioria dos grupos citadinos de discípulos antigos incluíram pelo menos alguns membros de *status* mais alto. E é provável que estes últimos convidaram os crentes locais

para se reunirem como igreja em sua propriedade mais ampla. Gaio já foi mencionado como alguém que hospedou "toda a igreja" em Corinto (Romanos 16,23), tornando possível que "a comunidade toda" se reunisse (*synérchesthai*) "num só lugar (*epì tò autó*)" (1 Coríntios 11,20; 14,23). E a casa de Filêmon em Colossos podia acomodar vários convidados[17] e alguns escravos[18]. Portanto, se devemos visualizar os cristãos se reunindo como igrejas em casas de maior porte, casas dotadas de um *atrium* e uma sala de jantar (*triclinium*), certamente podemos também assumir que nelas foram acomodadas reuniões mais amplas. Quanto mais amplas é assunto ainda em discussão. As estimativas generosas chegam a cinquenta pessoas[19], mas não está muito claro como um grupo tão grande poderia se encontrar em uma única reunião conjunta. Ele estava repartido em dois ou mais cômodos? Quando a igreja se reunia para a refeição em conjunto, presumivelmente nem todos podiam ser acomodados no *triclinium*, um fato que provavelmente ajuda a entender a organização insatisfatória na única igreja sobre cujas reuniões Paulo fala (Corinto)[20]. É certo que a capacidade de acomodação não deveria ser calculada apenas com base no dado bruto de pés quadrados ou metros quadrados, já que algum espaço presumivelmente era ocupado pelos móveis e possivelmente também por estátuas ou ornamentos.

O ponto básico que emerge é que as igrejas domésticas mais antigas, na maioria dos casos, devem ter sido bastante pequenas, uma dúzia de pessoas ou vinte pessoas ao todo. E mesmo que "toda a Igreja" de uma cidade ou parte de uma cidade tenha podido se encontrar em um só lugar como igreja, podemos muito bem estar falando de apenas quarenta ou cinquenta pessoas, que não se reuniram necessariamente em um só recinto. A dinâmica da vida da igreja, da vida compartilhada dos crentes na maioria das cidades, deve ter dependido do espaço físico e até certo ponto ter sido determinada pelo espaço físico em que ela era capaz de funcionar como igreja. Nós naturalmente estamos acostumados a visualizar enormes edifícios e congregações da igreja que podem chegar ao número de centenas e até de milhares de pessoas. Assim, é importante que lembremos que *a igreja típica*

do século I ou seguintes da história cristã foi a reunião da pequena célula que compreendeu em torno de vinte pessoas, e menos regularmente até cerca de cinquenta pessoas. Isso é importante, já que agora estamos bem conscientes de que a dinâmica social de pequenos grupos é bem diferente da dinâmica de grupos grandes. A teologia concomitante precisa levar esses fatores mais em conta do que costuma fazer. Em muitos casos, não deveríamos estar preocupados com o fato de nossas igrejas serem pequenas demais, mas com o fato de serem grandes demais!

O mesmo se aplica quando nos voltamos para o segundo aspecto da eclesiologia trinitária de Paulo – o corpo de Cristo.

O corpo de Cristo

Nos cap. 6 e 7, enfatizei a forte continuidade entre Paulo e sua herança judaica. Particularmente em Romanos 9–11 Paulo insistiu em que Deus permanece fiel à sua aliança com Israel e às suas promessas a ele. Esse forte senso de continuidade é sublinhado pelo uso que ele faz de *ekklēsía* para denotar as reuniões de crentes no Messias Jesus – os cristãos se reúnem como o *qahal YHVH*. É notável, no entanto, que, quando Paulo concluiu o tema de Israel e seu futuro, ele recorreu, em Romanos 12, a uma imagem ou metáfora diferente para a assembleia dos cristãos – o corpo de Cristo. No cap. 6, também enfatizei que o principal fator de identidade para o próprio Paulo não era tanto seu *status* de israelita, mas seu estar "em Cristo". Aqui, o ponto que precisa ser enfatizado é que o equivalente comunitário ao indivíduo crente "em Cristo", o equivalente corporativo ao estar "em Cristo", é "o *corpo de Cristo*". "Somos um só corpo em Cristo" (Romanos 12,5). "Porque assim como o corpo é um só apesar de ter muitos membros [...] assim também é Cristo" (1 Coríntios 12,12). "Vós [coríntios] sois o corpo de Cristo e cada um, por sua vez, é um membro" (12,27). Estar "em Cristo" é ser um membro do "corpo de Cristo". Por que essa imagem?

Um corpo, muitos membros

A fonte mais plausível da imagem é o uso da metáfora do corpo como expressão vital da *unidade* de uma comunidade a despeito da *diversidade* dos seus membros. A imagem da cidade ou do Estado como um corpo (nós ainda a usamos ao falar do "corpo político") já era familiar na filosofia política. A famosa fábula de Menênio Agripa, narrada por Lívio e Epicteto, é o exemplo mais conhecido[21]. A ideia apresentada por Menênio Agripa foi que a plebe e os patrícios não poderiam deixar de cooperar uns com os outros. Isso seria como se os membros do corpo se recusassem a cooperar com os órgãos do mesmo corpo com resultados desastrosos para o corpo inteiro. A exposição de Paulo em 1 Coríntios 12,14-26 repercute exatamente as preocupações da fábula: que a unidade e o bem-estar do Estado dependem da *interdependência mútua* dos seus diversos membros, em que as guildas comerciais e os grupos nacionais são plenamente reconhecidos e vivem em interação mutuamente benéfica. Paulo parece ter adaptado essa metáfora familiar de comunidade e tirou dela as mesmas consequências para o reconhecimento e a cooperação mútuos. A assembleia cristã é um corpo, como o corpo político. Ele funciona como uma unidade *somente* pela ação dos diferentes membros em interdependência harmoniosa. No entanto, ele é diferente do corpo político precisamente porque seu traço distintivo e identificador é o de ser o corpo de Cristo.

O significado disso deveria ser ponderado. Pois Paulo com efeito desloca a imagem corporativa da comunidade cristã da imagem de um Estado-nação (Israel histórico) para a de uma assembleia de cidadãos. Isto é, ele desloca a imagem de uma comunidade identificada pelas demarcações étnicas e tradicionais para uma comunidade cujos membros são oriundos de diferentes nacionalidades e estratos sociais e cuja prosperidade depende da cooperação mútua entre eles e de trabalharem juntos em harmonia. A identidade da assembleia *cristã* como "corpo", no entanto, não está dada pela localização geográfica nem pela lealdade política nem por raça, *status* social ou gênero. Ela é dada pela sua fidelidade comum a Cristo, visivelmente expressa principalmente no batismo em seu nome e na partilha sacramental do seu corpo. A implicação é clara. Somente quando se dá primazia a essa

fidelidade comum nas relações mútuas as potenciais diferenças facciosas podem ser transformadas na necessária cooperação mútua pelo bem comum. *É o compromisso comum com Cristo*, o estar "em Cristo", *que determina o caráter comunal dos cristãos como o corpo de Cristo*. Qualquer coisa que diminua ou obscureça esse fato central diminui e obscurece a realidade do corpo de Cristo. E se Cristo está presente na terra em seu corpo, através do seu corpo, como seu corpo, o fracasso cristão em corporificar esse fato central realmente obstaculiza e impede a presença e o ministério de Cristo em favor do mundo. Essa consequência dá o que pensar. Para Paulo, o termo "judeu" tinha de ser redefinido não pela circuncisão, mas como referência a quem recebe o louvor de Deus (Romanos 2,28-29). E o termo "Israel" tinha de ser redefinido não em termos étnicos ou nacionais, mas como referência àqueles que são "chamados por Deus" (Romanos 9,6-12). Assim, os cristãos também deveriam tentar assegurar que a definição do corpo de Cristo não seja confundida pelo *status* político ou por rituais tradicionais, mas permaneça determinado *em primeiro lugar e em todo tempo pelo apego de cada um dos seus membros a Cristo.*

A Igreja apostólica

Quando examinamos os ministérios na compreensão paulina da Igreja como o corpo de Cristo, o mais proeminente é o de apóstolo: "Deus colocou na Igreja, em primeiro lugar, alguns como apóstolos" (1 Coríntios 12,28). Isso nos autoriza a conectar a concepção que Paulo tinha do seu papel como apóstolo com sua compreensão da Igreja apostólica. Porque um dos aspectos fundamentais da missão apostólica de Paulo era fundar (ou implantar) igrejas. Para Paulo, um apóstolo tinha sido incumbido, enviado, *para fundar igrejas*. A passagem mais clara a esse respeito é a de 1 Coríntios 9,1-2: "Não sou apóstolo? Não vi Jesus, nosso Senhor? [...] Se para outros não sou apóstolo, ao menos para vós o sou, pois sois o selo do meu apostolado no Senhor". Aqui a autoridade do "apóstolo" está estreitamente ligada ao papel do apóstolo de estabelecer uma igreja: Paulo *não* era apóstolo para outros,

porque não os havia convertido, não havia fundado suas igrejas; mas ele o *era* para os coríntios, porque foi por meio do seu evangelismo que a Igreja de Corinto ganhou existência. Em outras passagens das cartas aos coríntios, a convicção de Paulo de que ele fora incumbido de ser um missionário implantador de igrejas é repetidamente expressa:

- 1 Coríntios 3,5-15 – "como um mestre de obras experiente" ele lançou as bases.
- 1 Coríntios 15,10-11 – ele trabalhou mais do que os outros apóstolos para trazer seus ouvintes à fé.
- 2 Coríntios 5,20 – ele viu seu papel como o de um "embaixador em nome de Cristo".

Isso estabelece a conexão com o acordo feito em Jerusalém, do qual Paulo era uma das partes: que ele (e Barnabé) seriam responsáveis pelos pagãos (crentes pagãos) e pela missão aos pagãos (Gálatas 2,9). É importante observar que *Paulo não considerou sua incumbência apostólica como algo bem geral, como ser apóstolo para todos os crentes*. Pelo contrário, ela era específica – *para os pagãos*. Ela era, pois, limitada a esse ponto, limitada às igrejas pelas quais ele era responsável, e Paulo parece ter aceito essa delimitação. É por isso que ficava tão furioso quando outros invadiam o seu território e ficava tão hesitante quando se tratava de ultrapassar os limites de sua própria incumbência (2 Coríntios 10,13-16)[22]. Aqui deveríamos observar a relação simbiótica entre apóstolo e Igreja com a qual Paulo, portanto, operava. Assim, quando ele disse que "Deus colocou na Igreja em primeiro lugar alguns como apóstolos" (1 Coríntios 12,28), é muito provável que ele *não* estivesse pensando na Igreja *universal* e em apóstolos com autoridade universal[23]. É muito mais provável que ele estivesse pensando "a igreja" no sentido de que os crentes coríntios se reuniam para ser a Igreja em Corinto (11,18; 12,27). Os "apóstolos" de 12,28 eram *os apóstolos que estabeleceram os coríntios como crentes*, que os juntaram para serem o corpo de Cristo em Corinto. Os apóstolos designados para a Igreja em Corinto foram, em primeiro lugar, o próprio Paulo e possivelmente também Apolo

(4,9). Provavelmente podemos tirar conclusões similares da descrição que Paulo faz de Andrônico e (sua esposa?) Júnia como "proeminentes entre os apóstolos" (Romanos 16,7). Aqui deveríamos observar que Andrônico e Júnia são os únicos apóstolos que Paulo menciona com referência aos cristãos de Roma. Assim, a explicação mais provável é que Andrônico e Júnia foram os apóstolos que fundaram (uma ou mais) igreja(s) doméstica(s) em Roma[24]. Deveríamos ficar embaraçados ao pensar que um dos apóstolos fundadores da Igreja em Roma foi uma mulher? Em caso afirmativo, por que, já que o próprio Paulo parece ter tido em alta conta o papel apostólico de Júnia?

Assim, o segundo traço trinitário da eclesiologia de Paulo é sua compreensão da Igreja como o corpo de Cristo. E o terceiro traço?

A comunhão do Espírito

Paulo introduziu mais duas palavras em suas referências à Igreja. Uma foi *koinonía*, a outra foi *chárisma*. Cada uma delas requer atenção.

A experiência compartilhada do Espírito

A locução-chave aparece na bênção de despedida de 2 Coríntios: "A graça do Senhor Jesus Cristo, o amor de Deus e a *koinonía* do Espírito Santo estejam com todos vós" (2 Coríntios 13,13). A locução costuma ser traduzida por "a comunhão do Espírito". Isso induz a pensar errado, porque usualmente ela é entendida como referência à comunidade formada ou criada pelo Espírito – como em "*The Women's Fellowship* [A Comunhão das Mulheres]", uma organização dentro de uma igreja. Porém, reiterados estudos deixaram claro que a melhor maneira de traduzir o significado básico da locução é por meio da expressão "*participação* no Espírito"[25]. Isso equivale a dizer que se tem em vista não uma entidade física, como uma congregação, mas a *experiência subjetiva* do Espírito como algo compartilhado, da qual se participa mutuamente. A questão, então, é que, *para Paulo, o que une e mantém os crentes juntos* não foi simplesmente a

condição comum de membros da congregação, mas *a experiência comum do Espírito*. O que proporcionou o vínculo da compreensão e simpatia mútuas foi a consciência dos crentes de que a sua experiência com o Espírito também fora compartilhada por outros.

Como vimos, precisamente esse reconhecimento de que os pagãos incircuncisos estavam experimentando o Espírito de Deus exatamente do mesmo modo que os de Pentecostes tinham experimentado o Espírito, o mesmo Espírito, a mesma experiência de ser batizado no Espírito (Atos 10,47; 11,15-17; 15,8), assegurou que os crentes pagãos seriam aceitos como membros plenos da Igreja sem serem circuncidados. A unidade era o resultado direto da *koinonía* do Espírito, a experiência compartilhada do Espírito. Paulo frisou o mesmo ponto em 1 Coríntios 12,13: foi sua experiência comum de serem batizados em *um só* Espírito que os constituiu como *um só* corpo; foi sua experiência comum de ficarem imbuídos de *um só* Espírito que tornou irrelevantes suas diferenças de nacionalidade e seu *status* social. E, em Efésios 4,3-4, o mesmo ponto é reforçado. A unidade da Igreja é entendida como efetuação direta da unidade do Espírito. A escolha do verbo é instrutiva: "esforçai-vos por conservar (*tereîn*) a unidade do Espírito pelo vínculo da paz". A unidade do Espírito era algo dado, a base da unidade, não algo que eles pudessem criar ou projetar. Tudo o que os crentes podiam fazer, vinculados como estavam pela experiência compartilhada do Espírito, era conservar aquela unidade ou destruí-la.

A comunidade carismática

Talvez o traço mais notável da compreensão paulina do corpo de Cristo é que, em cada uma das passagens em que Paulo faz uma exposição um pouco mais extensa dessa concepção, ele visualiza o corpo de Cristo como comunidade *carismática*.

> Pois assim como num só corpo tem muitos membros e cada um dos nossos membros possui diferente função, também nós, sendo muitos, somos um só corpo em Cristo […]. Temos, porém, dons diferentes segundo a graça que nos foi dada (Romanos 12,4-6).

> Há diversidade de carismas, mas o Espírito é o mesmo. Há diversidade de ministérios, mas o Senhor é o mesmo. Há diferentes atividades, mas é o mesmo Deus que realiza todas as coisas em todos. [Observe-se de novo a eclesiologia trinitária.] A cada um é dada a manifestação do Espírito em vista do bem comum. […] Mas todas essas coisas as realiza o mesmo e único Espírito, que as distribui a cada um conforme quer. Porque assim como o corpo é um só apesar de ter muitos membros, e todos os membros do corpo, embora muitos, são um só corpo, assim também é Cristo. Pois todos nós fomos batizados num só Espírito para sermos um só corpo: judeus ou gregos, escravos ou livres: e todos bebemos do mesmo Espírito. Ora, o corpo não é um só membro, mas muitos (1 Coríntios 12,4-7.11-14).

> A cada um de nós foi dada a graça segundo a medida do dom de Cristo. [...] "Ele deu dons às pessoas". [...] Ele concedeu a alguns serem apóstolos, a outros, profetas, [...] (Efésios 4,7.8.11).

A palavra-chave nas passagens de Romanos e 1 Coríntios é *chárisma*, "carisma". É uma palavra, cujo *status* na teologia cristã devemos quase inteiramente a Paulo. Ela dizia pouco antes de ele a assumir. E, no NT, há apenas uma ocorrência da palavra fora do *corpus* paulino[26]. Obviamente a palavra "*chárisma*" é formada a partir de *cháris*, graça, e pode ser descrita em termos sucintos como resultado, efeito ou expressão da graça. Para Paulo, *chárisma é aquilo que faz com que a graça se expresse, que a torne realidade concreta*. Aqui novamente deveríamos recordar que a graça era de tal modo evidente nas vidas dos convertidos de Paulo que isso convenceu a liderança de Jerusalém, a saber, não só que Deus estava operando por meio de Paulo a favor dos pagãos, mas também que esses convertidos pagãos teriam de ser integralmente aceitos como parte da Igreja de Deus, sem que posteriormente se exigisse mais nenhuma obra da lei. Assim, para Paulo, carisma é a *graça divina tornando-se efetiva e expressando-se em palavra ou ação* – como fica claro nas listas de carismas de Romanos 12,6-8, 1 Coríntios 12,8-10 e 1 Pedro 4,11[27]. Consciente da imagem do corpo, Paulo define um carisma como a "função" (*práxis*) de um órgão ou membro do corpo. E, consciente do ponto alto da metáfora do corpo, Paulo de imediato insiste que o carisma não é destinado ao uso ou benefício pessoais, mas é uma função do corpo, e assim "para o bem comum" (1 Coríntios 12,7), para benefício dos outros, para benefício do todo.

Visando obter uma compreensão apropriada da concepção paulina do corpo de Cristo como comunidade carismática, necessitamos observar ainda outros pontos.

Em primeiro lugar, Paulo concebe uma rica diversidade de carismas. As listas que ele oferece nas três passagens recém-citadas com certeza não pretendem ser exaustivas ou completas. O que chama a atenção é o fato de que vários carismas que ele inclui nessas listas são antes vagos ou se sobrepõem – por exemplo, profecia e exortação, distribuir, cuidar e exercer a misericórdia na lista de Romanos. A lista em 1 Coríntios 12 obviamente tem em vista as experiências e fascinações particulares da assembleia coríntia, especialmente o falar em línguas e experiências de inspiração, curas e milagres. A questão é que, para Paulo, uma palavra ou uma ação *eram carisma sempre que expressavam a graça*. Um corolário disso merece se registrado de imediato: que deveríamos nos precaver de limitar a concepção de "meios da graça" aos sacramentos ou à pregação da Palavra. Para Paulo, qualquer palavra ou ação pela qual a graça de Deus ganha expressão para o benefício de outros é um carisma, um meio da graça.

Em segundo lugar, Paulo não pensou os carismas como limitados a poucos, a uma ordem especial dentro do corpo de Cristo. Em sua exposição mais completa do corpo de Cristo em 1 Coríntios 12, ele ressalta especificamente que o funcionamento do corpo não pode ser limitado aos dons ou ao ministério de um indivíduo. Com efeito, ele desenha uma caricatura para mostrar como isso poderia ser ridículo. Ele desenha, por assim dizer, um olho enorme com cabeça, braços e pernas pequenos ou um grande ouvido com cabeça, braços e pernas pequenos. Isso é um corpo? O indivíduo isolado, o ministério isolado poderiam funcionar como um corpo inteiro? "Se o todo fosse um só membro, onde estaria o corpo?" (1 Coríntios 12,19). Sim, onde? Uma igreja historicamente tão dependente de sua ordem de sacerdotes, cada congregação individual historicamente tão dependente do seu sacerdote ou ministro, precisa levar a pergunta de Paulo mais a sério do que fez até aqui. Os cristãos como um todo dificilmente já começaram a apreciar o que "o ministério de todo o povo de Deus" implica ou requer.

Quando o ministério é limitado a poucos, o resultado é uma paródia grotesca do corpo, um corpo 80 ou 90% paralisado, que tem apenas alguns órgãos funcionando, e funcionando para quase nada, já que a efetividade do corpo depende de sua diversidade funcionando em unidade.

Em terceiro lugar, as listas de carismas que Paulo fornece não incluem apenas os dons chamativos da profecia, do falar em línguas ou de milagres. Carismas também são "assistência aos pobres", "governo" (1 Coríntios 12,28), distribuir e fazer atos de misericórdia (Romanos 12,8). Em sua exposição mais completa em 1 Coríntios 12,14-26, Paulo insiste em que nenhum carisma, por mais modesto ou humilde que possa parecer, pode ser encarado com desdém ou como dispensável. Uma vez mais, é preciso que o ministério de todo o povo de Deus seja contemplado com mais do que apenas o elogio da boca para fora que lhe foi prestado tantas vezes. Paulo não dividiu sua concepção do corpo de Cristo entre aqueles que ministravam e aqueles a quem se ministrava. A *cada qual* foi dada a manifestação do Espírito. A variedade dos ministérios, da função carismática, estendia-se a *todos* os membros.

Em quarto lugar, Paulo também salienta que os carismas incluem um sistema de controles. O carisma do falar em línguas sempre deveria ser controlado e, em certo sentido, controlado pelo carisma da interpretação de línguas (1 Coríntios 14,13-19.27-28). O carisma da profecia deveria ser sempre julgado (1 Coríntios 14,29; 1 Tessalonicenses 5,20-22), checado pelo carisma do "discernimento dos espíritos" (1 Coríntios 12,10). E, não menos importante, todos os carismas devem ser considerados menos importantes do que as manifestações de amor (1 Coríntios 13).

Um último aspecto da concepção paulina dos crentes reunidos como o corpo de Cristo, como comunidade carismática, não deveria ser ignorado. Trata-se da compreensão paulina do que podemos chamar de equilíbrio da autoridade na congregação. É claro que havia os ministérios autoritativos do apóstolo, do profeta e do mestre. E Paulo não hesitou em exercer sua própria autoridade quando achou que era necessário, como em 1 Coríntios 11,16 e 14,37-38. Porém, ele também reconheceu *a responsabilidade e a autoridade*

da própria congregação. Em várias ocasiões ele exortou *todos* os membros de diferentes igrejas a ensinar, admoestar, julgar e confortar[28]. Quando exorta os coríntios, ele nunca pareceu visar a um grupo reconhecido de liderança, supervisores ou anciãos, aos quais ele poderia apelar para melhorar a ordem nas refeições em comum e nas reuniões cúlticas. Ele esperava, antes, que, quando eles se reuniam em um só lugar como igreja, alguém receberia uma palavra de sabedoria para conduzi-los (1 Coríntios 6,5). Do mesmo modo que Estéfanas e sua família "se consagraram" ao ministério em prol dos santos que eles viram que estava faltando (1 Coríntios 16,15), ele também presumivelmente esperava que outros responderiam ao incentivo do Espírito para falar ou agir. Assim, a congregação também era responsável por reconhecer tais carismas quando eram exibidos (16,18; 1 Tessalonicenses 5,12). E não apenas os profetas eram responsáveis por julgar profecias particulares (1 Coríntios 14,29), mas toda a congregação, todos os membros do corpo, eram responsáveis por "examinar tudo" (1 Tessalonicenses 5,21)[29].

Para aqueles que pensam a igreja funcionando primordialmente ou até unicamente pelas ordens do ministério, por meio da hierarquia eclesiástica, a necessidade de lidar com o fato de *Paulo ter pensado o corpo de Cristo funcionando carismaticamente*, isto é, pela função de diferentes carismas em interação harmoniosa, dá o que pensar. Porém, parece ter sido isso que Paulo tinha em mente – um interagir de autoridade, ou seja, de apóstolo, profeta e mestre de um lado e da comunidade carismática do outro. A descrição sumária que Hans von Campenhausen faz da "visão paulina da estrutura da comunidade como comunhão livre, que se desenvolve pela interação viva de dons e ministérios espirituais, sem o benefício da autoridade oficial nem de 'anciãos' responsáveis" ainda parece chegar mais perto da realidade visada nas cartas de Paulo do que a maioria das demais formulações[30].

O aspecto importante aqui é o pleno reconhecimento da terceira dimensão da eclesiologia trinitária de Paulo. "Cremos no Espírito Santo" não significa, com certeza não pode significar, fé no Espírito dada unicamente

através dos sacramentos, fé no Espírito silenciado na Bíblia, fé no Espírito efetivamente subordinado à hierarquia. O Espírito de Pentecostes, o Espírito que rompeu as fronteiras que cercavam Israel para abrir a graça de Deus tanto para o pagão quanto para o judeu, não é e não pode ser atado desse jeito. Como Hans Küng advertiu há quarenta anos: "Em uma Igreja ou comunidade em que somente as autoridades eclesiásticas oficiais estão ativas e não todos os membros da comunidade, há boas razões para perguntar se o Espírito não foi sacrificado junto com os dons espirituais"[31].

Conclusão

Em suma, então, se os cristãos pudessem voltar a captar todo o ímpeto da eclesiologia trinitária de Paulo, isso os salvaria de muitos de seus fracassos tradicionais. Como *Igreja de Deus*, a Igreja está em continuidade total com o *qahal YHVH*; reconhecer esse fato poderia ter poupado o cristianismo de sua odiosa tradição de antijudaísmo. Assim também a Igreja como o lugar em que acontece a reconciliação entre Deus e a humanidade, entre judeu e pagão, entre raças e culturas, poderia ter sido algo muito mais real do que de fato foi. Como *o corpo de Cristo*, a Igreja é a presença corporal de Cristo ainda no mundo de hoje. Porém, a falha dos cristãos em reconhecer que *todos* os que estão "em Cristo" *são* o corpo de Cristo certamente incapacitou e mutilou a presença corporal de Cristo no mundo por tempo demais. Por ser *a comunhão do Espírito*, a Igreja deveria atuar como comunidade carismática, como o corpo que funciona pela graça concedida pelo Espírito. Porém, os cristãos têm fugido do Espírito de Deus por tempo demais; eles se esconderam do Espírito. E quando a vida do Espírito ferve em excessos carismáticos sem aprender as lições ensinadas pela história, sem recorrer à sabedoria da tradição, eles não sabem realmente o que fazer. Porém, uma coisa que ajudaria os cristãos é resgatar em sua plenitude o ensinamento trinitário de Paulo sobre a Igreja. O desafio posto pelo Paulo bimilenar em relação a este assunto, tanto quanto em relação a outros, é um desafio que os cristãos de modo geral têm ignorado por tempo demais!

[1]. P. ex., Mateus 18,17; Atos 5,11; 8,1.3 etc.; Romanos 16,1.4-5.16.23; 1 Coríntios 1,2; 4,17 etc.; Tiago 5,14; Apocalipse 2–3; 1 Clemente, inscr. INÁCIO. *Aos efésios* inscr; Didaquê 4,14. PASTOR DE HERMAS. *Visões* 2,4,3.

[2]. Exemplos de *ekklēsía* usados por associações voluntárias e suas reuniões são fornecidos em KLOPPENBORG, J.S. "Edwin Hatch, Churches and Collegia". In: McLEAN, B.H. (ed.). *Origins and Method*. Sheffield: JSOT, 1993, p. 212-238; aqui p. 215-216n. 13, p. 231n. 65 (JSNTS, 86).

[3]. LSJ, p. 509. • SCHMIDT, K.L. *TDNT*, v. 3, p. 513-514.

[4]. Cf. LSJ, p. 1.692. • BDAG, p. 963. Cf. tb. SCHÜRER, E. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. 4 v. Edimburgo: T. & T. Clark, 1973-1987, v. 3, p. 90-91, 95-98 [Ed. rev. por G. Vermes e F. Millar].

[5]. 1 Coríntios 16,1 (as igrejas da Galácia); 16,19 (as igrejas da Ásia); 2 Coríntios 8,1 (as igrejas da Macedônia); Gálatas 1,22 (as igrejas da Judeia).

[6]. Romanos 16,5; 1 Coríntios 16,19; Colossenses 4,15; Filêmon 2. Há ampla concordância com que as saudações de Romanos 16,14-15 têm em vista outras igrejas domésticas em adição à reunião na casa de Priscila e Áquila (16,5).

[7]. "A igreja de Deus": 1 Coríntios 1,2; 10,32; 11,22; 15,9; 2 Coríntios 1,1; Gálatas 1,13. "As igrejas de Deus": 1 Coríntios 11,16; 1 Tessalonicenses 2,14; 2 Tessalonicenses 1,4.

[8]. Na LXX, *qahal* é traduzido sessenta e oito vezes por *ekklēsía* e trinta e seis vezes por *synagōgē*. Cf. FABRY, H.-J. *TDOT*, v. 12, p. 546-561; aqui p. 561; detalhes em HATCH & REDPATH, p. 433 e 1.309-1.310. Cf. Atos 7,38.

[9]. Cf. tb. ROLOFF, J. *Ekklēsía*. *RDNT*, v. 1, p. 412.

[10]. Cf. tb. meu livro *The Theology of Paul the Apostle.* Grand Rapids/Edimburgo: Eerdmans/T. & T. Clark, 1998, p. 537-540.

[11]. Atos 13,14; 14,1; 16,13; 17,1.10.17; 18,4.19; 19,8; 28,17.23. Cf. tb. meu livro *Christianity in the Making* – V. 2: Beginning from Jerusalem. Grand Rapids: Eerdmans, 2009, # 29.5b.

[12]. Detalhes em CLAUSSEN, C. *Versammlung, Gemeinde, Synagoge:* das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, p. 191-206.

[13]. WHITE, L.M. "Synagogue and Society in Imperial Ostia: Archaeological and Epigraphic Evidence". In: DONFRIED, K.P. & RICHARDSON, P. (eds.). *Judaism and Christianity in First-Century Rome.* Grand Rapids: Eerdmans, 1998, p. 30-68: "A evidência indica que a maioria, se não todas, as sinagogas mais antigas foram reformadas a partir de edifícios existentes, usualmente casas" (p. 34). Cf.

tb. seu livro *Social Origins of Christian Architecture.* 2 v. Harrisburg, PA: Trinity, 1996-1997, v. 1, p. 60-101 [Harvard Theological Studies 42]. Os edifícios das sinagogas de Priene, Stobi e Dura Europos foram originalmente casas privadas (SCHÜRER. *History*, v. 3, p. 24 e 67. CLAUSSEN. *Versammlung*, p. 208).

[14]. *OCD*, p. 731-732.

[15]. Como citado em GOODENOUGH, S. *Citizens of Rome.* Londres: Hamlyn, 1979, p. 62.

[16]. Por alguns anos, R. Jewett insistiu no termo mais realista "igrejas de blocos residenciais" em lugar do termo potencialmente equivocado "igrejas domésticas" (que se refere a casas requintadas [vilas] trazidas à luz em lugares como Pompeia e Corinto). Cf. seu texto "Tenement Churches and Communal Meals in the Early Church". *BR*, v. 38, p. 23-43, 1993; agora também em JEWETT, R. *Romans.* Mineápolis: Fortress, 2007, p. 53-55, 64-66 (Hermeneia).

[17]. Filêmon 22: "Prepare um quarto de hóspedes para mim"; não "*o* quarto de hóspedes".

[18]. Não se dá a entender que Onésimo, o tema da carta a Filêmon, foi o único escravo deste.

[19]. BANKS, R.J. *Paul's Idea of Community.* Exeter, UK: Paternoster, 1980, p. 40-42. • MURPHY-O'CONNOR, J. *St. Paul's Corinth.* Wilmington, DE: Michael Glazier, 1983, p. 153-158.

[20]. 1 Coríntios 11,17-22.

[21]. LÍVIO. *História,* 2,32. • Epicteto 2,10,4-5.

[22]. Cf. tb. meu livro *Beginning from Jerusalem, #* 29.4b.

[23]. Cf. tb. esp. HAINZ, J. *Ekklesia:* Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung. Regensburgo: Pustet, 1972, p. 252-255.

[24]. Sobre Júnia como nome feminino – de modo que Andrônico e Júnia possivelmente foram os únicos marido e mulher entre "todos os apóstolos" de 1 Coríntios 15,7. Cf. esp. EPP, E.J. *Junia:* The First Woman Apostle. Mineápolis: Fortress, 2005, com extensa bibliografia. Sobre a locução *epísemoi en toîs apostólois* significando "proeminentes entre os apóstolos" em vez de "bem conhecidos/estimados pelos apóstolos". Cf. EPP, p. 72-78. • JEWETT. *Romans*, p. 963.

[25]. CAMPBELL, J.Y. "KOINŌNIA and Its Cognates in the New Testament". *JBL*, v. 51, 1932 [reimpresso em *Three New Testament Studies.* Leiden: Brill, 1965, p. 1-28, esp. p. 25-27. • HAUCK, F. *TDNT*, v. 3, p. 804-808. • HAINZ, J. *EDNT*, v. 2, p. 203-205, baseando-se em seu estudo mais extenso intitulado *Koinōnia:* "Kirche" als Gemeinschaft bei Paulus. Regensburgo: Pustet, 1982 (BU, 16).

[26]. Romanos 1,11; 5,15.16; 6,23; 11,29; 12,6; 1 Coríntios 1,7; 7,7; 12,4; 9,28.30.31; 2 Coríntios 1,11; 1 Timóteo 4,14; 2 Timóteo 1,6; 1 Pedro 4,10.

[27]. Cf. tb. meu livro *Theology of Paul, #* 20,5, no qual me baseio para o que segue.

[28]. Romanos 15,14; 1 Coríntios 5,4-5; 2 Coríntios 2,7; Colossenses 3,16; 1 Tessalonicenses 5,14.

[29]. Como observei em *Theology of Paul*, p. 594n. 144, a *Lumen Gentium, #* 12 é exegeticamente falha nesse ponto, já que limita a responsabilidade visada em 1 Tessalonicenses 5,19-21 a "os homens que estão em posição superior na Igreja", ao passo que 1 Tessalonicenses 5,12-22 é claramente endereçado à congregação de Tessalônica como um todo.

[30]. CAMPENHAUSEN, H. *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries.* Londres: A. & C. Black, 1953, 1969, p. 70-71.

[31]. KÜNG, H. *The Church.* Londres: Burns and Oates, 1967, p. 187.

Referências

Sugestões para leitura adicional

Jesus e os evangelhos

BOCKMUEHL, M. (ed.). *The Cambridge Companion to Jesus.* Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

BROWN, R.E. *An Introduction to the New Testament.* Nova York: Doubleday, 1997.

BURRIDGE, R.A. *Four Gospels, One Jesus:* A Symbolic Reading. 2. ed. Londres: SPCK, 2005.

_____. *What Are the Gospels?* – A Comparison with Graeco-Roman Biography. 2. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

DUNN, J.D.G. & McKNIGHT, S. *The Historical Jesus in Recent Research.* Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005 [Sources for Biblical and Theological Study, v. 10].

EVANS, C.A. *Fabricating Jesus:* How Modern Scholars Distort the Gospels. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2006.

FORTNA, R.T. & THATCHER, T. (eds.). *Jesus in Johannine Tradition.* Louisville: Westminster John Knox, 2001.

GERHARDSSON, B. *The Reliability of the Gospel Tradition.* Peabody, MA: Hendrickson, 2001.

GOODER, P. *Searching for Meaning:* An Introducton to Interpreting the New Testament. Londres: SPCK, 2008.

HENGEL, M. *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ.* Londres: SCM, 2000.

HENGEL, M. & SCHWEMER, A.M. *Jesus und das Judentum.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

KEENER, C.S. *The Historical Jesus of the Gospels.* Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

KLOPPENBORG, J.S. *Q, the Earliest Gospel:* An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus. Louisville: Westminster John Knox, 2008.

KYSAR, R. *Voyages with John:* Charting the Fourth Gospel. Waco, TX: Baylor University Press, 2005.

LACHS, S.T. *A Rabbinic Commentary on the New Testament:* The Gospels of Matthew, Mark, and Luke. Hoboken, NJ: Ktav, 1987.

POWELL, M.A. *Jesus as a Figure in History:* How Modern Historians View the Man from Galilee. Louisville: Westminster John Knox, 1998.

RICHES, J.; TELFORD, W.R. & TUCKETT, C.M. *The Synoptic Gospels.* Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.

SANDERS, E.P. *Jesus and Judaism.* Londres: SCM, 1985.

SANDERS, E.P. & DAVIES, M. *Studying the Synoptic Gospels.* Londres: SCM, 1989.

SCHNELLE, U. *The History and Theology of the New Testament Writings.* Londres: SCM, 1998.

SMITH, D.M. *John among the Gospels:* The Relationship in Twentieth-Century Research. Mineápolis: Fortress, 1992.

STANTON, G. *The Gospels and Jesus.* 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2002.

STUHLMACHER, P. (ed.). *The Gospel and the Gospels.* Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

THATCHER, T. (ed.). *Jesus, the Voice and the Text.* Waco, TX: Baylor University Press, 2008.

THEISSEN, G. & MERZ, A. *The Historical Jesus:* A Comprehensive Guide. Londres: SCM, 1998.

WANSBROUGH, H. (ed.). *Jesus and the Oral Gospel Tradition*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991 (JSNTS, 64).

Paulo

BECKER, E.-M. & PILHOFER, E.P. (eds.). *Biographie und Persönlichkeit des Paulus.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2005 (WUNT, 187).

BECKER, J. *Paul:* Apostle to the Gentiles. Louisville: John Knox, 1993.

BEN-CHORIN, S. *Paulus:* Der Völkerapostel in jüdischer Sicht. Munique: DTV, 1970.

BOYARIN, D. *A Radical Jew:* Paul and the Politics of Identity. Berkeley: University of California Press, 1994.

CAMPBELL, W.S. *Paul and the Creation of Christian Identity.* Londres: T. & T. Clark, 2008.

DAS, A.A. *Paul and the Jews.* Peabody, MA: Hendrickson, 2003.

DAVIES, W.D. "Paul: From the Jewish Point of View". In: HORBURY, W. et al. (eds.). *Cambridge History of Judaism* – V. 3: The Early Roman Period. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 678-730.

_____. *Paul and Rabbinic Judaism.* 4. ed. Londres: SPCK, 1981.

DONALDSON, T.L. *Paul and the Gentiles:* Remapping the Apostle's Convictional World. Mineápolis: Fortress, 1997.

DUNN, J.D.G. (ed.). *The Cambridge Companion to St. Paul.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

ENGBERG-PEDERSEN, T. (ed.). *Paul beyond the Judaism/Hellenism Divide.* Louisville: Westminster John Knox, 2001.

HAACKER, K. *Der Werdegang eines Apostels.* Stuttgart: KBW, 1997 (SBS, 171).

HENGEL, M. *The Pre-Christian Paul.* Londres: SCM, 1991.

HENGEL, M. & SCHWEMER, A.M. *Paul between Damascus and Antioch.* Londres: SCM, 1997.

HOLZBRECHER, F. *Paulus und der historische Jesus:* Darstellung und Analyse der bisherigen Forschungsgeschichte. Tübingen: Francke, 2007.

LOHSE, E. *Paulus:* Eine Biographie. Munique: C.H. Beck, 1996.

LONGENECKER, B.W. *Remember the Poor:* Paul, Poverty, and the Greco-Roman World. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

LONGENECKER, R.N. (ed.). *The Road from Damascus:* The Impact of Paul's Conversion on His Life, Thought, and Ministry. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

MURPHY-O'CONNOR, J. *Paul:* A Critical Life. Oxford: Clarendon, 1996.

NIEBUHR, K.-W. *Heidenapostel aus Israel.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1992 (WUNT, 62).

PEERBOLTE, L.J.L. *Paul the Missionary.* Leuven: Peeters, 2003.

RIESNER, R. *Paul's Early Period:* Chronology, Mission Strategy, Theology. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

ROETZEL, C. *Paul:* The Man and the Myth. Edimburgo: T. & T. Clark, 1999.

SANDERS, E.P. *Paul and Palestinian Judaism.* Londres: SCM, 1977.

SANDMEL, S. *The Genius of Paul:* A Study in History. Filadélfia: Fortress, 1958.

SCHNELLE, U. *Paul: His Life and Theology*, 2003 [Reimpressão, Grand Rapids: Baker Academic, 2005].

SEGAL, A.F. *Paul the Convert:* The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee. New Haven: Yale University Press, 1990.

STENDAHL, K. *Paul among Jews and Gentiles.* Filadélfia: Fortress, 1977.

TOMSON, P.J. *Paul and the Jewish Law:* Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles. Assen: Van Gorcum, 1990.

WESTERHOLM, S. *Perspectives Old and New on Paul:* The "Lutheran" Paul and His Critics. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

YINGER, K.L. *The New Perspective on Paul:* An Introduction. Eugene, OR: Cascade, 2011.

Publicações relevantes de James D.G. Dunn

Christianity in the Making – V. 2: Beginning from Jerusalem. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

New Testament Theology: An Introduction. Nashville: Abingdon, 2009.

The New Perspective on Paul: Collected Essays. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005 [2. ed., Grand Rapids: Eerdmans, 2008]./p>

A New Perspective on Jesus: What the Quest for the Historical Jesus Missed. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.

Christianity in the Making – V. 1: Jesus Remembered. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

Editor de *The Cambridge Companion to St. Paul.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Editor geral de *Eerdmans Commentary on the Bible.* Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

The Theology of Paul the Apostle. Grand Rapids/Edimburgo: Eerdmans/T. & T. Clark, 1998.

Epistles to the Colossians and to Philemon. Grand Rapids/Carliste, UK: Eerdmans/Paternoster, 1996 (NIGTC).

The Acts of the Apostles. Londres/Valley Forge, PA: Epworth/TPI, 1996 [Epworth Commentaries].

Editor de *Paul and the Mosaic Law:* The Third Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1996 (WUNT, 89) [Grand Rapids: Eerdmans, 2001].

New Testament Guides: 1 Corinthians. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

A Commentary on the Epistle to the Galatians. Londres: A. & C. Black, 1993 (BNTC).

Editor de *Jews and Christians:* The Parting of the Ways, AD 70 to 135. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992 [Grand Rapids: Eerdmans, 1999].

The Partings of the Ways between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity. Londres/Filadélfia: SCM/TPI, 1991 [2. ed., 2006].

Jesus, Paul, and the Law: Studies in Mark and Galatians. Londres/Louisville: SPCK/Westminster, 1990.

Romans. 2 v. Dallas: Word, 1988 (WBC 38).

Christology in the Making: An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation. Londres: SCM, 1980 [2. ed. rev. 1989; Grand Rapids: Eerdmans, 1996].

Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity. Londres/Filadélfia: SCM/Westminster, 1977 [2. ed. rev., 1990; 3. ed., 2006].

Textos de capa

Contracapa

Esta obra, escrita por um pesquisador amplamente respeitado, oferece uma visão panorâmica harmônica e esclarecedora sobre as origens do movimento inicial de Jesus e do início da comunidade cristã.

Além disso, aborda uma variedade de questões básicas do estudo do Novo Testamento, como as seguintes:

- *Onde*, *por que* e *como* os evangelhos foram escritos e *o que* deveríamos esperar deles.
- A confiabilidade e a historicidade dos relatos dos evangelhos a respeito da vida e do ministério de Jesus.
- A significativa e perene importância do Apóstolo Paulo e de sua mensagem.
- Pontos de continuidade e descontinuidade entre o ensinamento de Jesus e o de Paulo – e como interligar os dois.

Orelhas

"Se os cristãos pudessem voltar a captar todo o ímpeto da eclesiologia trinitária de Paulo, isso os salvaria de muitos de seus fracassos tradicionais. Como *Igreja de Deus*, a Igreja está em continuidade total com o *qahal YHVH*; reconhecer esse fato poderia ter poupado o cristianismo de sua odiosa tradição de antijudaísmo. Assim também a Igreja como o lugar em que acontece a reconciliação entre Deus e a humanidade, entre judeu e pagão, entre raças e culturas, poderia ter sido algo muito mais real do que de

fato foi. Como o *corpo de Cristo*, a Igreja é a presença corporal de Cristo ainda no mundo de hoje. Porém, a falha dos cristãos em reconhecer que todos os que estão 'em Cristo' *são* o corpo de Cristo certamente incapacitou e mutilou a presença corporal de Cristo no mundo por tempo demais. Por ser *a comunhão do Espírito*, a Igreja deveria atuar como comunidade carismática, como o corpo que funciona pela graça concedida pelo Espírito. Porém, os cristãos têm fugido do Espírito de Deus por tempo demais; eles se esconderam do Espírito. E quando a vida do Espírito ferve em excessos carismáticos sem aprender as lições ensinadas pela história, sem recorrer à sabedoria da tradição, eles não sabem realmente o que fazer. Porém, uma coisa que ajudaria os cristãos é resgatar em sua plenitude o ensino trinitário de Paulo sobre a Igreja. O desafio posto pelo Paulo bimilenar em relação a este assunto, tanto quanto em relação a outros, é um desafio que os cristãos de modo geral têm ignorado por tempo demais!"

(da Conclusão)

O autor

James D.G. Dunn é professor de Teologia aposentado, detentor da Cátedra Lightfoot na Universidade de Durham na Inglaterra. Dentre seus muitos livros merecem destaque: *Jesus Remembered* [Jesus recordado] e *Beginning from Jerusalem* [Começando em Jerusalém] (vols. 1 e 2 de *Christianity in the Making* [Cristianismo em construção]) e os comentários a Romanos, Gálatas, Colossenses e Filêmon.